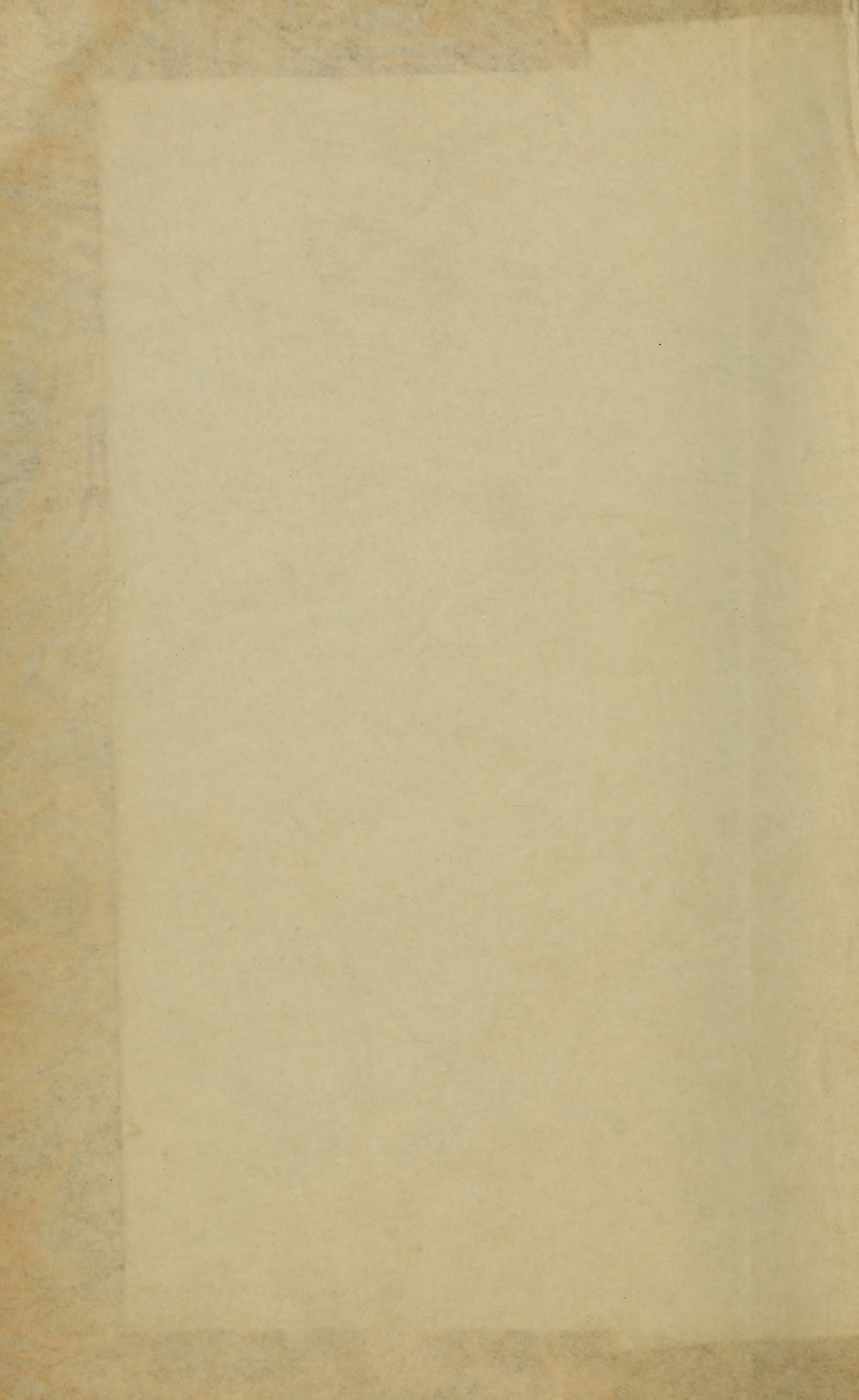
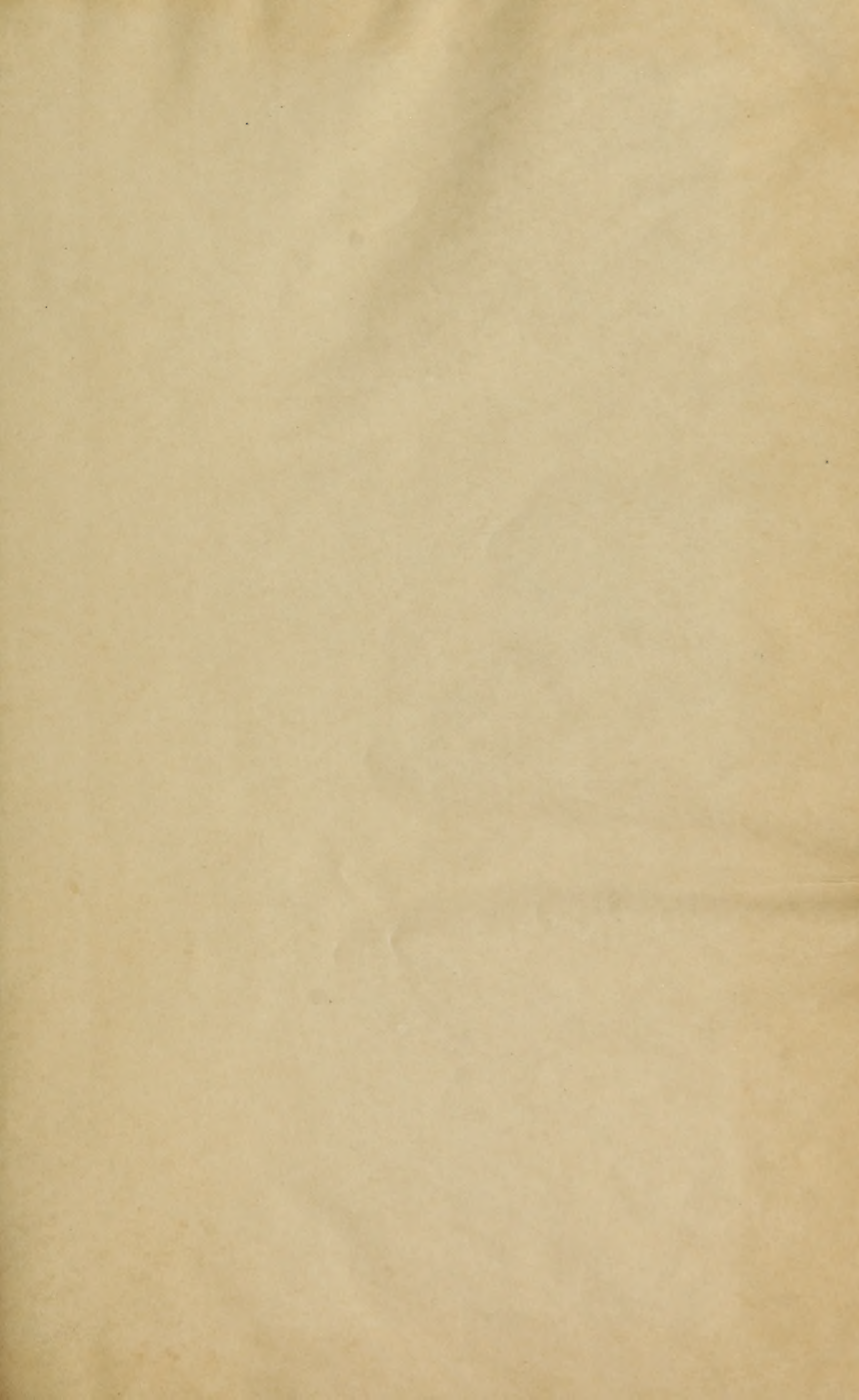
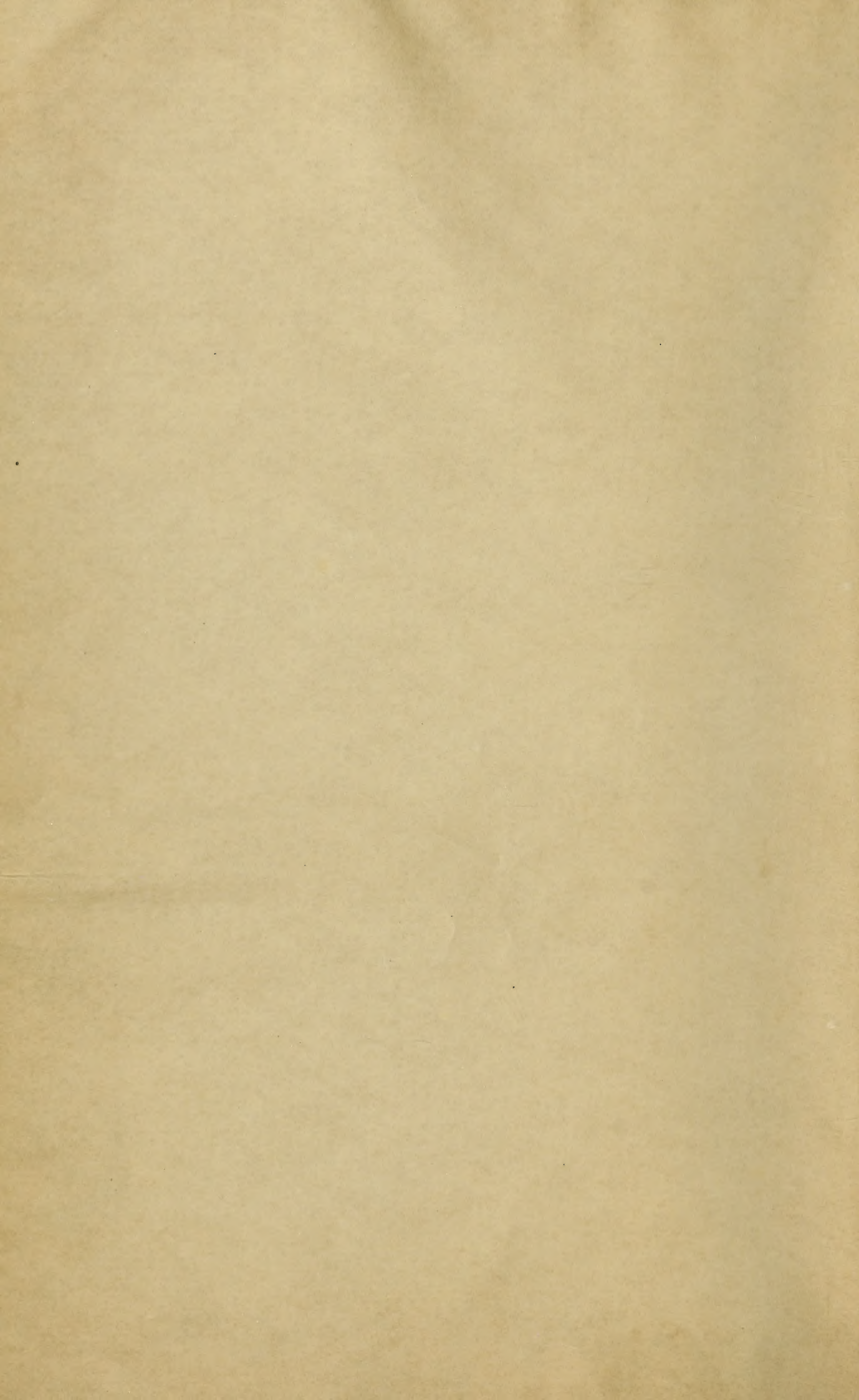
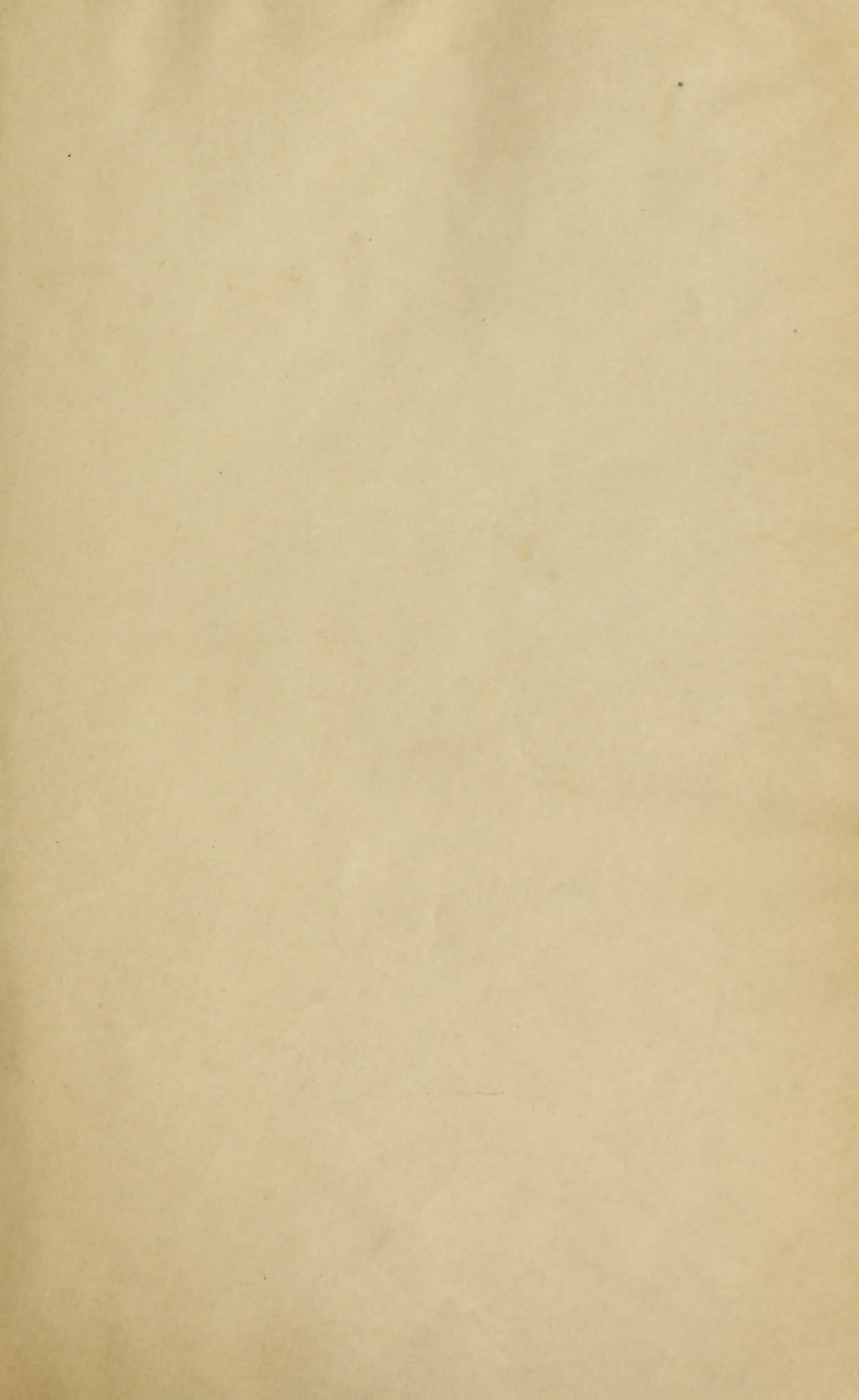
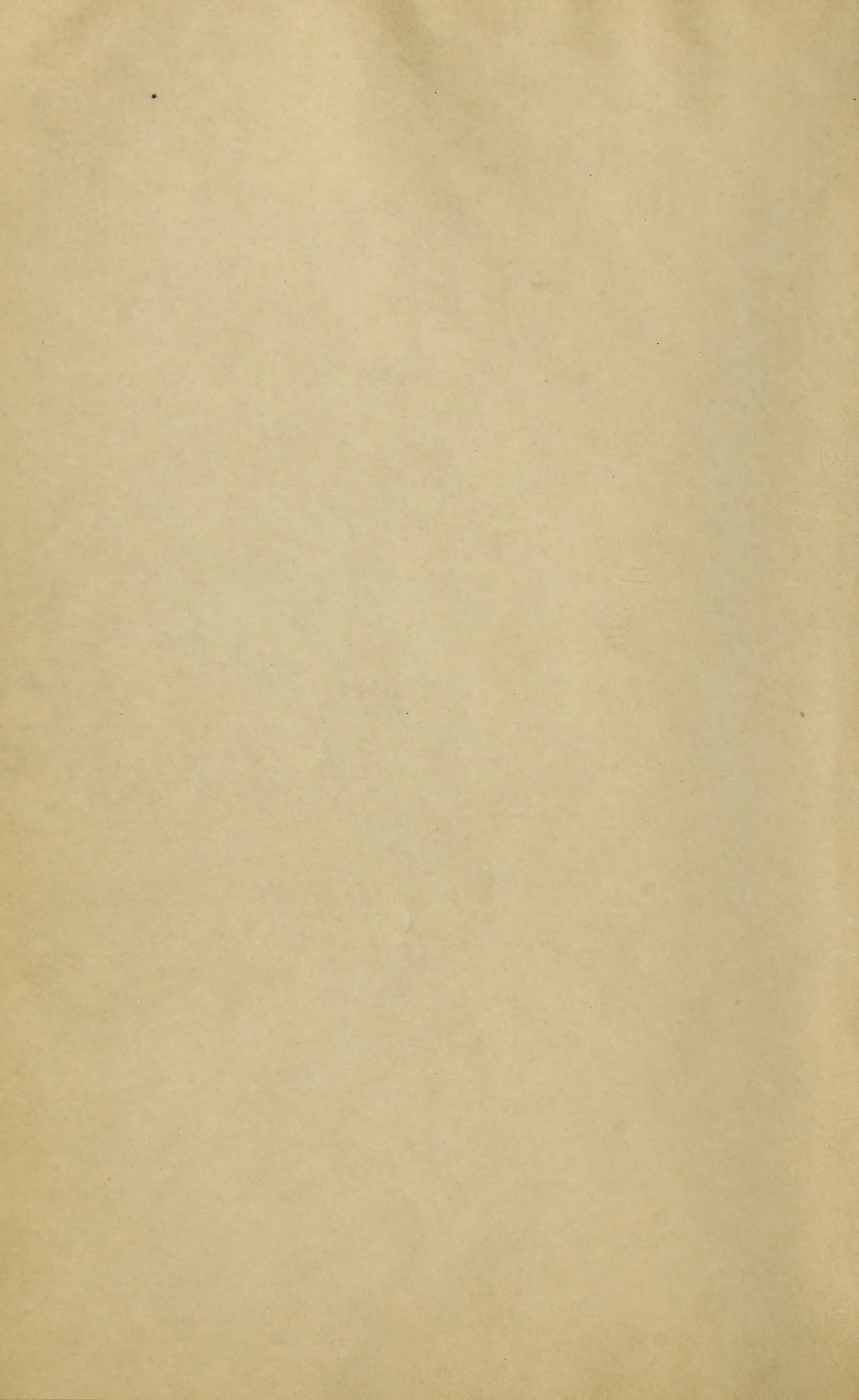

READING
ROOM

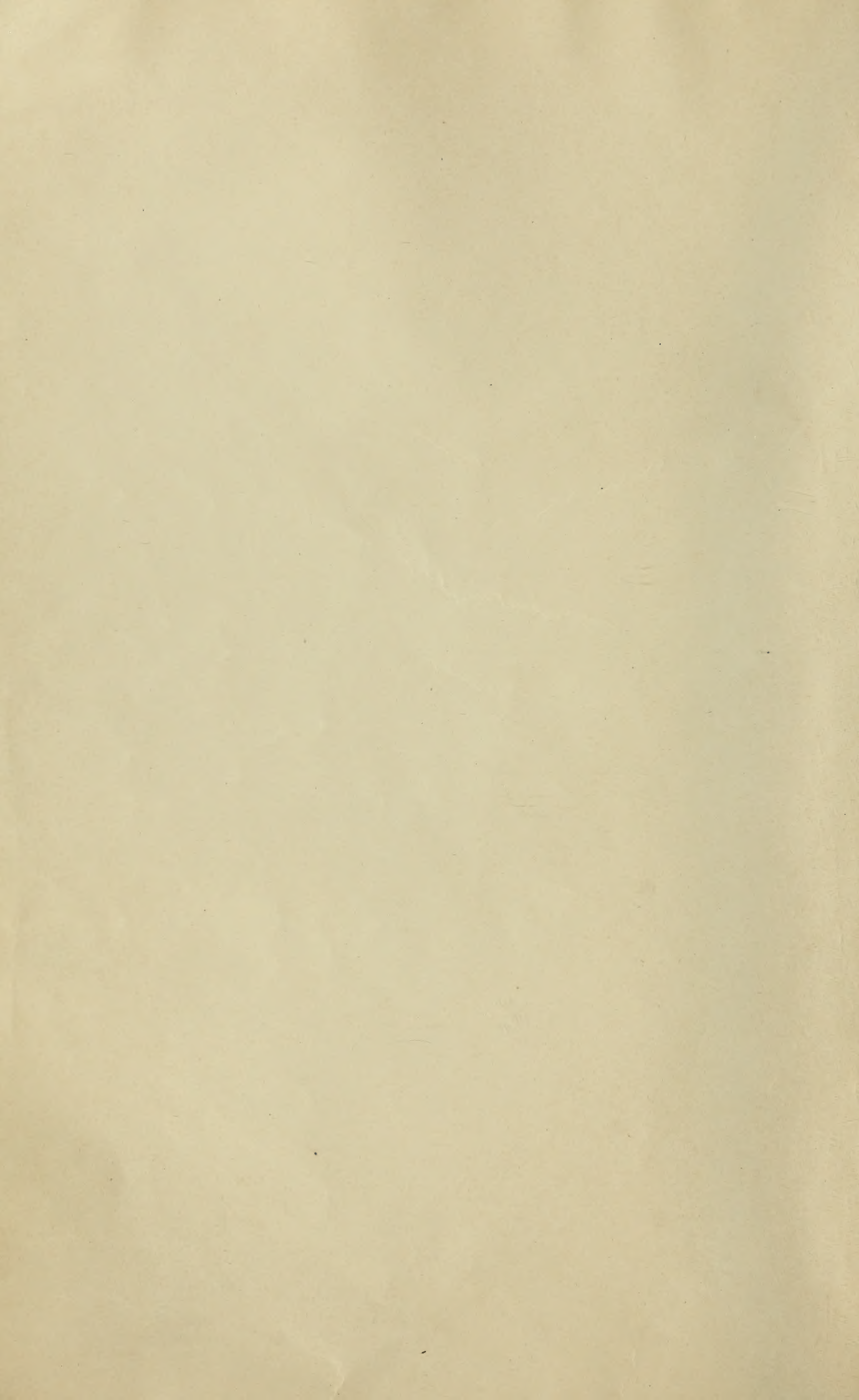










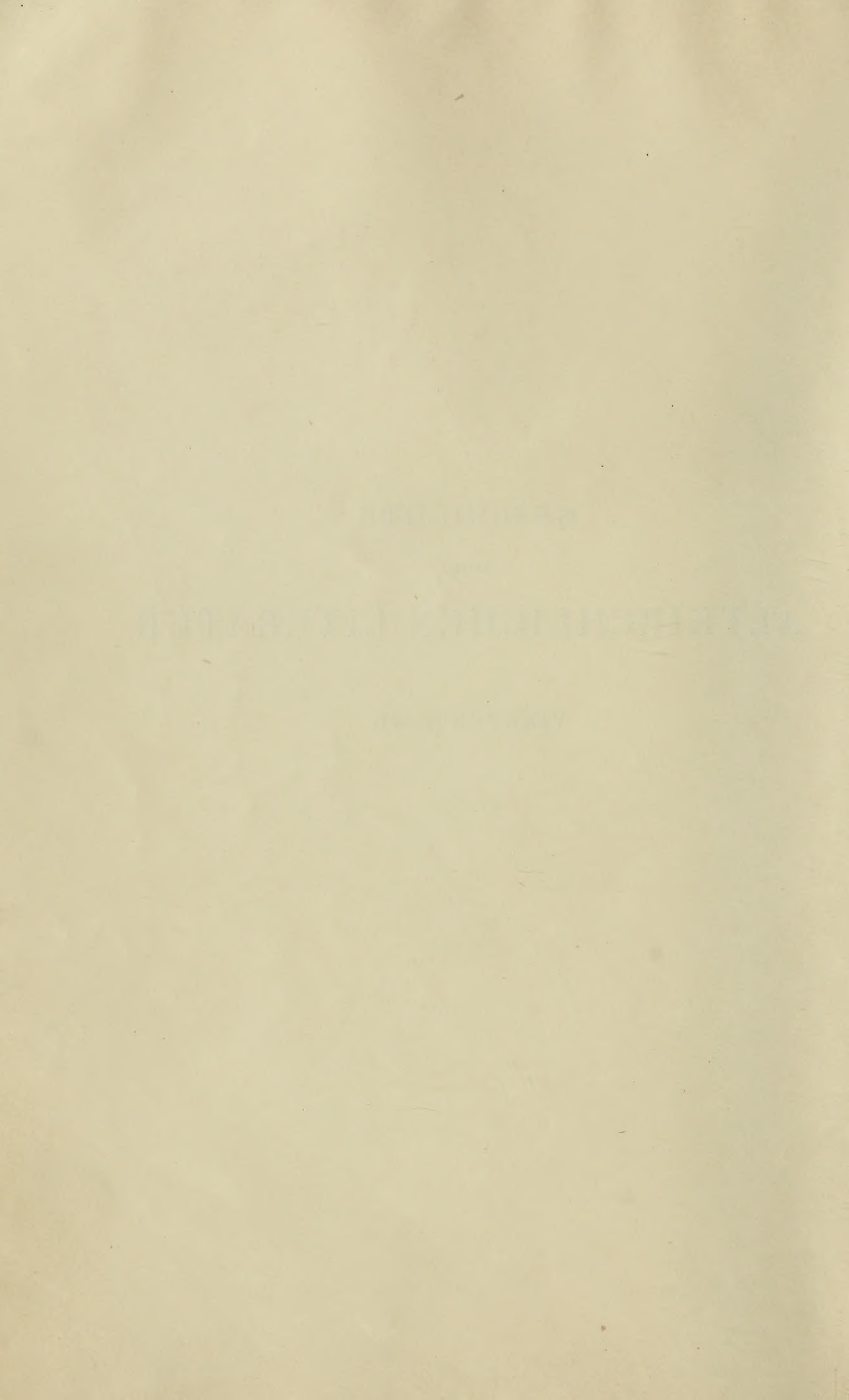


GESCHICHTE

DER

ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

VIERTER BAND



GESCHICHTE
DER
ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

VON

OTTO BARDENHEWER
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE
APOSTOL. PROTONOTAR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

VIERTER BAND

DAS FÜNFTE JAHRHUNDERT
MIT EINSCHLUSS DER SYRISCHEN LITERATUR
DES VIERTEN JAHRHUNDERTS

ERSTE UND ZWEITE AUFLAGE

FREIBURG IM BREISGAU 1924
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 5 Septembris 1923

✠ **Carolus,** Archiep.

Buchdruckerei von Herder & Co., G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Vorwort.

Trotz mancher Schwierigkeiten ist es mit Gottes Hilfe gelungen, noch einen vierten Band ans Licht zu stellen, welcher sich mit der kirchlichen Literatur des 5. Jahrhunderts befaßt, der Zeit also, da Cyrillus von Alexandrien die griechische, Augustinus die lateinische Theologie des Altertums auf ihre höchsten Höhen führt.

Bei den Syrern mußte in das 4. Jahrhundert zurückgegriffen werden, so daß auch Ephräm, der „Prophet der Syrer“, in diesem Bande seinen Platz fand. Der dritte Band hatte das griechische und das lateinische Schrifttum des 4. Jahrhunderts zu kennzeichnen versucht, aber das damals neu aufblühende Schrifttum syrischer Zunge beiseite gelassen. Schon deshalb, weil diese syrische Literatur bereits im Laufe des 5. Jahrhunderts an den Nestorianismus und Monophysitismus verloren gehen sollte, schien es zweckentsprechender zu sein, dem vorliegenden Bande ein geschlossenes Gesamtbild ihrer kirchlichen Lebensperiode einzufügen[1].

Für die Abgrenzung und die Art und Weise der Behandlung des Stoffes sind die in den voraufgegangenen Bänden befolgten Grundsätze maßgebend geblieben. Es ist also auch die amtliche Schriftstellerei der Kirchenobern in die Darstellung einbezogen und vollzählige Vorführung der kirchlichen Schriftsteller angestrebt worden, wenn ich gleich nicht zu hoffen wage, dieses Ziel erreicht zu haben.

Bei der Korrektur der Druckbogen sind opferwillige und sachkundige Freunde und Kollegen, die Herren Carl Weyman und Johannes Zellinger, mir zur Seite gestanden.

München, im August 1923.

Der Verfasser.

---

[1] Demgemäß äußerte ich im Vorwort des dritten Bandes die Absicht, im nächsten Bande die kirchliche Literatur der Syrer im Zusammenhang zu besprechen. Ein Mißverständnis aber war es, wenn F. Haase in der Theol. Revue 1918, 53 und A. Baumstark (Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 7) meine Äußerung dahin deuteten, daß ich den vierten Band ausschließlich den Syrern widmen wolle.



Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Zeitraum.

Vom Beginn des vierten bis gegen Ende des fünften Jahrhunderts.

Zweiter Abschnitt.

Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts.

Erster Teil.

Die griechische Literatur des fünften Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Schriftsteller im Umkreis des Patriarchats Alexandrien.

Zweites Kapitel.

Schriftsteller im Umkreis des Patriarchats Konstantinopel.

Drittes Kapitel.

Schriftsteller im Umkreis der Patriarchate Antiochien und Jerusalem.

Zweiter Teil.

Die syrische Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts.

Dritter Teil.

Die lateinische Literatur des fünften Jahrhunderts.

Zweiter Zeitraum.

Vom Beginn des vierten bis gegen Ende des fünften Jahrhunderts.

Zweiter Abschnitt.

Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts.

Erster Teil.

Die griechische Literatur des fünften Jahrhunderts.

§ 43. Allgemeine Übersicht über die griechische Literatur nach Inhalt und Form.

(1. Vorbemerkung. 2. Dogmatische Literatur. 3. Apologetische Literatur. 4. Exegetische Literatur. 5. Kirchengeschichtliche Literatur. 6. Kirchenrechtliche Literatur. 7. Aszetische und mystische Literatur. 8. Predigten. 9. Briefe. 10. Poesie.

1. Vorbemerkung. — Im 4. Jahrhundert hatte die kirchliche Literatur im Morgen- wie im Abendland einen machtvollen Aufschwung genommen. Den Griechen war eine gewisse bahnbrechende Initiative und eine gewisse führende Rolle zugefallen. Nur auf dem Gebiet der Poesie waren die Lateiner vorausgeeilt.

Im 5. Jahrhundert gerät der Primat der Griechen ins Wanken. Männer wie Athanasius, das Triumvirat der Kappadozier, Chrysostomus gehören der Vergangenheit an. Die Gegenwart hat an ähnlichen Größen nur Cyrillus von Alexandrien und etwa noch Theodoret von Cyrus aufzuweisen. Dagegen ersteht den Lateinern in Augustinus ein Schriftsteller, dem überhaupt kein Grieche des christlichen Altertums an die Seite gestellt werden darf. Er hat sozusagen alle Felder kirchlicher Literatur von neuem bebaut, auch bis dahin unbetretene Pfade aufgesucht, und wo immer er den Fuß hinsetzte, pflegte er zugleich die Herrschaft an sich zu reißen. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts macht sich aber auch ein Ermatten der Spannkraft der Griechen bemerkbar. Man beginnt auszuruhen und rückwärts zu blicken und von den Schätzen zu zehren, die die „Väter" aufgehäuft. Das untrüglichste Symptom nachhaltiger Erschöpfung ist das Emporwuchern einer den

früheren Jahrhunderten fremden Florilegien-Literatur. Im Verlauf dieser Skizze werden wir dogmatischen, exegetischen, aszetischen Blütenlesen aus Väterschriften begegnen.

2. Dogmatische Literatur. — Die dogmatische Literatur der Griechen ist im 5. Jahrhundert fast ausnahmslos polemisch zugespitzt und hauptsächlich jenen großen christologischen Fragen gewidmet, welche sich an die Namen Nestorius und Eutyches knüpfen. Eingeleitet wurden die Kämpfe um das Dogma von der Menschwerdung des Gottessohnes durch Apollinaris von Laodicea den Jüngeren, welcher die Anschauung verfocht, der göttliche Logos habe einen unbeseelten Menschenleib angenommen, oder in dem geschichtlichen Christus habe der Logos die Stelle der menschlichen Seele vertreten. Um die Einheit des gottmenschlichen Wesens zu retten, wollte er die Zweiheit der Naturen oder die Unversehrtheit der menschlichen Natur preisgeben. Diese „Häresie der Apollinaristen" ward durch den sog. ersten Kanon des zweiten ökumenischen Konzils zu Konstantinopel 381 verurteilt.

Am weitesten gingen in der Bekämpfung des Apollinarismus Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und andere Antiochener, indem sie nicht bloß zwei unversehrte Naturen, sondern auch zwei selbständige Subjekte oder Personen in Christus behaupteten. Der Logos, der vollkommene Gott, habe in Jesus, dem vollkommenen Menschen, wie in einem Tempel Wohnung genommen. Diese Lehre wurde durch den konstantinopolitanischen Patriarchen Nestorius, welcher mit antiochenischer Milch genährt worden war, wieder auf den Schild gehoben. Aufsehen und Verdacht erregte er zuerst dadurch, daß er die heilige Jungfrau nicht θεοτόκος genannt wissen wollte, weil Gott nicht geboren sein könne: geboren worden sei der von dem Logos angenommene Mensch. Indem er in Christus zwei für sich bestehende Wesen, δύο πρόσωπα oder δύο ὑποστάσεις unterschied, wollte er die Prädikate, welche das apostolische und nicänische Symbolum nach dem Vorgange der Heiligen Schrift dem einen Jesus Christus zueignen, an zwei Subjekte verteilen. Die Geburt, das Leiden, Sterben und Auferstehen könnten nur von dem menschlichen Subjekt ausgesagt, nicht aber auf den von Ewigkeit gezeugten und dem Vater wesensgleichen Logos angewendet werden. Allerdings sei die Verbindung (συνάφεια) der beiden Subjekte in Christus die denkbar innigste Gemeinschaft gewesen, welche überhaupt zwischen Gott und einem Menschen habe bestehen können, eine Gemeinschaft, kraft welcher schließlich auch dieser Mensch zu göttlicher Hoheit, göttlicher Herrschaft, göttlicher Anbetungswürdigkeit aufgestiegen sei. Durch Selbstbewährung in Leiden, Mühen und Versuchungen, durch vollkommene Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen Willen habe der Mensch sich nach und nach göttliche Attribute und Ehren verdient. Immer aber sei und bleibe diese Gemeinschaft nur eine moralische, niemals eine physische oder substantielle

Einheit, weil zwei für sich bestehende Wesen eben nur moralisch geeint sein könnten. Um indessen den allgemein gebräuchlichen Ausdrücken „Ein Christus", „Ein Herr", „Ein Sohn Gottes" Rechnung zu tragen, erklärte Nestorius, man könne wohl auch von einem einheitlichen Gesamtsubjekt oder einer Person, ἓν πρόσωπον, in Christus reden, insofern das höhere Subjekt das niedere zu seiner eigenen Macht und Größe emporgehoben habe, könne wohl auch den einen Christus als Gott und Menschen zugleich bezeichnen, insofern er aus einem göttlichen und einem menschlichen Wesen bestehe, könne endlich wohl auch die Jungfrau θεοτόκος heißen, insofern ihr Sohn, der Mensch, in gewissem Sinne Gott geworden sei.

Diese herkömmliche Auffassung der Lehre des Nestorius, geschöpft aus längst bekannten, von Fr. Loofs (Nestoriana, Halle a. S. 1905) gesammelten Überbleibseln der Schriften des Häretikers, ist in jüngster Zeit auf Grund eines neuen literarischen Fundes als unzutreffend bestritten worden. In altsyrischer Version trat 1910 eine umfangreiche Schrift ans Licht, welche Nestorius unter dem Pseudonym „Heraklides von Damaskus" im Jahre 451 verfaßt hat, um seine Lehranschauung theologisch-philosophisch zu rechtfertigen. In dem historischen Schlußabschnitt schreibt er unter anderem, er habe stets das gelehrt, was Papst Leo d. Gr. in seinem Tomos an Flavian von Konstantinopel über die Zweiheit der Naturen in Christus bezeuge, und er danke Gott dafür, daß die Kirche von Rom durch Leos Mund richtig und untadelig den wahren Glauben bekenne (siehe die Übersetzung des syrischen Textes bei F. Nau, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas, Paris 1910, 298). Der Anglikaner Bethune-Baker wollte an der Hand der neuen Quelle nachweisen können, daß Nestorius überhaupt nicht „nestorianisch", sondern durchaus orthodox gedacht und lediglich die ersten Ansätze des Monophysitismus bekämpft habe. Unschuldig, infolge von Mißverständnissen, sei er 431 zu Ephesus verurteilt worden, während er 451 zu Chalcedon den Sieg davongetragen (J. F. Bethune-Baker, Nestorius and his Teaching, Cambridge 1908, 8°). — Katholischerseits ist, gleichfalls unter Berufung auf die neuentdeckte Schrift, zwar nicht der häretische Charakter der Lehre des Nestorius in Abrede gezogen, wohl aber eine neue Deutung seiner Häresie vorgetragen worden. Der Kern des Nestorianismus sei nicht der Satz von zwei Personen in Christus, sondern die Theorie von der allmählichen Bewährung und Vervollkommnung des Menschen in Christus oder die Behauptung, daß Christus erst nach und nach durch eigene Anstrengung sich das errungen habe, was nach orthodoxer Anschauung die notwendige Folge der Vereinigung der zwei Naturen in einer Person war. So L. Fendt, Die Christologie des Nestorius (Inaug.-Diss.), Kempten 1910, 8°. Ebenso J. P. Junglas, Die Irrlehre des Nestorius, Trier 1912, 8°; vgl. dens. im Katholik 1913, 1, 137—147; 2, 135—139. — Andere Forscher haben in dem „Buche des Heraklides von Damaskus" nur eine Bestätigung der traditionellen Ansicht finden können, daß Nestorius deshalb verurteilt ward, weil er die Einheit der Person in Christus leugnete und folgerichtig den Titel „Gottesgebärerin" verwarf. Auch dieses Buch bezeuge, daß laut Nestorius jede vollständige Natur zugleich ein eigenes Subjekt, ein physisches Prosopon, die zwei Naturen in Christus notwendig zugleich zwei physische Prosopa seien. Wenn außerdem auch von einem Prosopon, einem gemeinsamen Prosopon der beiden Naturen oder einem Prosopon der Vereinigung gesprochen werde, so sei darunter nur ein moralisches Prosopon verstanden, nämlich jenes unvergleichliche Freundschaftsverhältnis, vermöge dessen das Prosopon der einen Natur dem Prosopon der andern Natur sich hin-

gebe und zur Verfügung stelle. So R. M. Schultes, Die Bewährungslehre des Nestorius: Der Katholik 1913, 1, 233—247; vgl. 2, 126—135. Ebenso M. Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne. Paris 1912. 8°. — In der Tat gibt die neue Schrift keinerlei Recht zu der Annahme, daß Nestorius 451 eine andere Lehre vertreten habe als 428. Daß er aber 428 die Vereinigung der zwei Naturen in einer Person bestritten hat und daß er deshalb der Häresie bezichtigt worden ist, sollte billigerweise nicht bezweifelt werden. Andernfalls müßte man dem gesamten zeitgenössischen Theologenkreis, auch einem Cyrillus von Alexandrien, jedes dogmatische Verständnis absprechen. Der stehende Vorwurf gegen Nestorius ging dahin, daß er den einen Sohn frevelhafterweise „in zwei Söhne zerreiße“, einen Gottessohn und einen Menschensohn. Die Verhandlungen auf dem Ephesinum drehten sich von Anfang bis zu Ende um die Frage, ob der Mensch Jesus geboren und gestorben und auferstanden sei oder aber der göttliche Logos. Nicht die Bewährungstheorie hatte den Kampf herausgefordert, sondern der Satz, auf welchem die Bewährungstheorie beruhte und mit welchem sie von selbst fiel, daß es nämlich außer dem göttlichen Logos noch einen bewährungsfähigen oder bewährungsbedürftigen Menschen in Christus gegeben habe. Die Bewährungslehre ist auf dem Ephesinum, soviel wir wissen, gar nicht zur Sprache gekommen. Sie ward als Lehre Theodors von Mopsuestia auf dem fünften allgemeinen Konzil verworfen, und zwar, was sehr beachtenswert, nicht deshalb, weil sie Christus erst später das erlangen lasse, was er von vornherein besessen, sondern deshalb, weil sie die Voraussetzung in sich schließe, ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστόν (siehe v. Hefele, Konziliengeschichte 2, 2. Aufl., 899). Vgl. auch noch Fr. Loofs, Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge 1914. 8°; Chr. Pesch, Nestorius als Irrlehrer, zur Erläuterung einer wichtigen theol. Prinzipienfrage. Paderborn 1921, 8°.

„Gottloser“ Lehren wegen ward Nestorius in der ersten Sitzung des dritten ökumenischen Konzils zu Ephesus am 22. Juni 431 der bischöflichen Würde verlustig erklärt. Zwei Mahnschreiben, welche Cyrillus von Alexandrien 430 an Nestorius gerichtet hatte und von welchen das zweite in die berühmten zwölf Anathematismen ausklang (Cyr. Al., Ep. 4 und 17), wurden vom Konzil ausdrücklich gutgeheißen und bestätigt. Cyrillus hat zumeist die Last und die Hitze des Kampfes, insbesondere des literarischen Kampfes, getragen. Klar und scharf hatte er von Anfang an den springenden Punkt in der Lehre des Gegners erkannt, fest und sicher die Tragweite und die logischen Folgerungen der beiderseitigen Anschauung abgesteckt. Darf man sagen, daß der Alexandriner Athanasius durch beharrliche und geistvolle Verteidigung des ὁμοούσιος die Lehre von der Gottheit des Logos gerettet habe, so darf man beifügen, daß der Alexandriner Cyrillus durch überlegene und unermüdliche Verteidigung des θεοτόκος der Retter der Lehre von der Menschwerdung des Logos geworden sei. Der anerkannte „Mitstreiter Cyrills“ war Theodotus von Ancyra[1], dessen Hauptwerk gegen Nestorius jedoch zu Grunde gegangen ist. Erhalten blieb eine Schrift

[1] Der Ehrenname συναγωνιστὴς Κυρίλλου, gebraucht von der bilderfeindlichen Synode zu Konstantinopel vom Jahre 754 (Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 309), darf wohl unbedenklich aus dem 5. Jahrhundert hergeleitet werden.

„Adversus Nestorianos" unter dem Namen des Eremiten Markus. Als literarische Wortführer der nestorianischen Partei sind vor allem Theodoret von Cyrus und Eutherius von Tyana zu nennen.

Eutyches, der greise Archimandrit eines großen Klosters vor den Mauern Konstantinopels, nach den übereinstimmenden Aussagen der Quellen von beschränktem Geiste, sollte der Vater des Monophysitismus werden. Er war entschiedener Gegner des Nestorius gewesen, wußte aber zwischen nestorianischem und orthodoxem Dyophysitismus nicht zu unterscheiden, sah vielmehr in jeder Zweinaturenlehre eine Verleugnung des Dogmas von dem einen Christus. Zwei Naturen, erklärte er, habe es vor der Vereinigung, nach der Vereinigung habe es nur eine Natur gegeben. Christus sei also wohl ἐκ δύο φύσεων, aber nicht ἐν δύο φύσεσιν [1], wohl aus der Vereinigung zweier Naturen hervorgegangen, aber nicht in zwei Naturen da. Die Frage, wie aus den zwei Naturen eine Natur geworden sei, hat Eutyches, soviel überliefert ist, nicht beantwortet. Wenn er aber Bedenken trug, zuzugeben, daß der Leib Christi unsrem Leibe wesensgleich (ὁμοούσιον ἡμῖν) sei [2], so darf vermutet werden, daß ihm irgend eine Verwandlung der Menschheit in die Gottheit vorgeschwebt hat.

Gegen Eutyches ward am 25. Oktober 451 zu Chalcedon entschieden: Unser Herr Jesus Christus ist „vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit . . . gleichen Wesens mit dem Vater der Gottheit nach und gleichen Wesens mit uns der Menschheit nach . . . in zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσιν), ohne Vermischung oder Verwandlung oder Zerreißung oder Zertrennung, indem der Unterschied der Naturen infolge der Vereinigung keineswegs aufgehoben ist, vielmehr die Eigenart einer jeden der beiden Naturen gewahrt bleibt und beide sich zu einer Person und Hypostase verbinden". — Trotzdem blieb μία φύσις die Losung einer großen und mächtigen Oppositionspartei, die freilich nur durch den gemeinsamen Widerspruch gegen die Orthodoxie zusammengehalten ward, in ihren einzelnen Gruppen aber sich gegenseitig auf das bitterste bekämpfte. In der ersten Zeit scheint wenigstens die Mehrzahl der Eutychianer unter der einen Natur das Ergebnis einer Vermischung von Göttlichem und Menschlichem verstanden zu haben, eine gewisse dritte Wesenheit, welcher aber kaum noch etwas Menschliches anhaften sollte. Einige Jahrzehnte später begann ein feinerer Monophysitismus die Oberhand zu gewinnen, hauptsächlich unter dem Einfluß des sog. Henotikon, der von Kaiser Zeno 482 proklamierten Unionsformel, welche die Beschlüsse von Chalcedon aufhob, zugleich

[1] So erklärte Eutyches 448 auf der Synode zu Konstantinopel, bei Mansi 6, 744. Vgl. Leo M., Ep. 28, 6; 35, 3. In dem „libellus confessionis", welchen er 449 der Räubersynode zu Ephesus überreichte, bei Mansi 6, 629–644, ist Eutyches auf den dogmatischen Streitpunkt nicht weiter eingegangen.

[2] Bei Mansi 6, 741. Vgl. Leo M., Ep. 28, 2.

jedoch auch Eutyches verdammte und den einen Sohn Gottes „gleichen Wesens mit dem Vater der Gottheit nach und gleichen Wesens mit uns der Menschheit nach" nannte. Diejenigen Monophysiten, welche diesem Edikte beitraten, insbesondere die Severianer oder Anhänger des 512 auf den Patriarchenstuhl von Antiochien erhobenen Mönches Severus, behaupteten, unter Hinweis auf die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen, eine zusammengesetzte Natur, in welcher die vereinigten Elemente ihre natürliche Wesenheit behalten, das Fleisch aber durch den Logos in die göttliche Herrlichkeit und Wirksamkeit umgestaltet und verklärt sein sollte. Der weitere Entwicklungsgang der Irrlehre gehört nicht mehr hierhin.

Theodoret von Cyrus hat dem Monophysitismus ein umfangreiches Werk unter dem Titel „Bettler oder Vielgestaltiger" (ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος) entgegengestellt. Er erblickte in der Lehre des Eutyches einen von verschiedenen früheren Häretikern zusammengebettelten, vielgestaltigen Wahn.

Ab und zu haben auch einige dieser früheren Häretiker noch die Aufmerksamkeit der Polemiker des 5. Jahrhunderts in Anspruch genommen. Theodoret von Cyrus selbst, ein besonders eifriger Ketzerbestreiter, schrieb gegen die Marcioniten, gegen die Arianer und Eunomianer, gegen die Mazedonianer, gegen die Apollinaristen, ohne daß freilich auch nur eine dieser Schriften den Weg zu uns gefunden hätte. Streitschriften gegen den Apollinarismus haben auch Theodotus von Antiochien und Cyrillus von Alexandrien hinterlassen. Dem Mazedonianismus oder der Leugnung der Gottheit des Heiligen Geistes ist Theodotus von Ancyra in drei Büchern entgegengetreten. Den Arianismus und Eunomianismus hat Cyrillus in seinen zwei großen Werken über das Trinitätsdogma, „Thesaurus" und „De trinitate", man möchte sagen zu Grabe getragen. Gegen marcionitische Thesen hat der Syrer Theodulus in einem gleichfalls mehrere Bücher zählenden Werke Stellung genommen. Theophilus der Perser veröffentlichte eine Streitschrift gegen die Anhänger des alten jüdischen Gnostikers Dositheus. Antipater von Bostra hielt es für nötig, gegen die falschen Lehren des Origenes seine warnende Stimme zu erheben, und gelegentlich wenigstens polemisieren auch Isidor von Pelusium und Cyrillus von Alexandrien gegen origenistische Anschauungen. Cyrillus hat auch die Anthropomorphiten bekämpft, welche aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen auf eine menschliche Körpergestalt Gottes schlossen. Von Markus Eremita endlich besitzen wir noch eine Widerlegung der Melchisedechiten, welche Melchisedech für den Sohn Gottes erklärten, sowie ein beachtenswertes Schriftchen zur Belehrung derjenigen, welche an der sündentilgenden Kraft der Taufe zweifelten.

Eine positive Zusammenfassung der kirchlichen Lehre, ein Kompendium der Dogmatik (θείων δογμάτων ἐπιτομή), gibt einzig und

allein Theodoret im fünften und letzten Buche seiner noch zu erwähnenden Ketzergeschichte. Die Schrift des Bischofs Nemesius von Emesa „De natura hominis" ist nicht sowohl theologischen als vielmehr philosophischen Inhalts, ein Lehrbuch der Anthropologie, und zwar das älteste seiner Art.

Was die besondern Formen der dogmatisch-polemischen Literatur angeht, so ist zunächst des Dialoges zu gedenken[1]. Mehrere der soeben genannten Schriften treten in dieser Gewandung auf: das zweite der antiarianischen Werke Cyrills von Alexandrien, „De trinitate", und ebenso eine seiner berühmtesten antinestorianischen Schriften, „Quod unus sit Christus", Theodorets Werk gegen den Monophysitismus, des Eremiten Markus „Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitabant", auch die beiden Streitschriften des Nestorius gegen Cyrillus: „Theopaschites" und „Buch des Heraklides". Außerdem erscheinen im Kleide des Dialoges die „Disputatio cum quodam causidico" des Eremiten Markus zur Verteidigung der den Frieden predigenden Mönche, der Apokritikus des Makarius Magnes gegen einen heidnischen Philosophen, des Palladius „Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi", welch letzterer nicht sowohl das Leben des Goldmundes erzählen, als vielmehr die Anklagen seiner Gegner zurückweisen will.

Wenngleich indessen alle diese Schriften polemische Tendenzen verfolgen, so bedeutet der Dialog doch nicht jedesmal eine Streitverhandlung mit Einwurf und Entgegnung. Zwar begründet Cyrillus von Alexandrien die dialogische Anlage seines Werkes „De trinitate" zu Eingang mit dem Bemerken, daß wechselseitige Rede und Gegenrede die beste Bürgschaft für eine gründliche Erörterung schwieriger Probleme biete[2]. Allein im Verlauf erweist sich sein Interlokutor, der vorgebliche Gegner, als einen gelehrigen Schüler, der keine andere Aufgabe hat, als durch kurze Zwischenbemerkungen die Darstellung in Fluß zu erhalten oder die Aufmerksamkeit des Lesers wieder anzuregen. Cyrillus hat denn auch für ein Werk, welches jeder polemischen Zweckbeziehung ermangelt, für das Riesenwerk „De adoratione et cultu in spiritu et veritate", welches auf allegorische Deutung des mosaischen Gesetzes hinausläuft, gleichfalls die Form des Zwiegesprächs gewählt. Frage und Antwort dient lediglich als Mittel zur Belebung des Gedankenvortrags.

In allen den genannten Fällen aber, ausgenommen vielleicht die beiden Abhandlungen des Eremiten Markus, denen wirkliche Dispute zu Grunde liegen könnten, ist der Dialog schriftstellerische Fiktion. Auf kunstgerechte Durchführung der Fiktion wird freilich in keinem Falle viel Gewicht gelegt.

[1] Über die Verwendung des Dialoges in früherer Zeit vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 28 f.

[2] Cyr. Al., De trin., praef.: Migne, PP. Gr. 75, 657.

Eine andere Gattung dogmatischer oder dogmatisch-polemischer Schriftstellerei ist im 5. Jahrhundert erst im Entstehen begriffen. Ich meine das dogmatische Florilegium, auch dogmatische Katene im Unterschied von der exegetischen Katene geheißen, eine Sammlung von Zeugnissen früherer Kirchenschriftsteller über einen bestimmten Lehrpunkt. Pflegte schon in den trinitarischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts immer wieder Berufung auf die „Väter" eingelegt zu werden, so war dies in den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts in noch reicherem Maße der Fall, auf orthodoxer sowohl wie auf häretischer Seite. Cyrillus von Alexandrien veranschaulichte den Teilnehmern des Konzils zu Ephesus durch zwei lange Listen ausgewählter Stellen (κεφάλαια) den unversöhnlichen Gegensatz, welcher zwischen den δόξαι των ἁγίων πατέρων und den καινοφωνίαι des Nestorius bestehe[1]. Vorher schon hatte im Abendland Johannes Cassianus sein Werk „De incarnatione Domini contra Nestorium" mit einer Sammlung von „dicta sanctorum virorum atque illustrium sacerdotum" abgeschlossen[2]. Anderseits haben die Bischöfe des Patriarchats Antiochien 431 zu Ephesus der Christologie Cyrills ein umfangreiches dogmatisches Florilegium entgegengehalten oder doch entgegenhalten wollen, welches vielleicht von Bischof Helladius von Ptolemais in Phönizien gefertigt worden war und später von Theodoret von Cyrus in seinem Werke gegen den Monophysitismus ausgiebig benützt wurde[3]. Und Bischof Andreas von Samosata, derselbe, welcher im Namen der Antiochener die Anathematismen Cyrills gegen Nestorius mit einer scharfen Kritik beantwortete, hat einem wahrscheinlich noch vor dem Konzil geschriebenen Briefe an Bischof Rabbula von Edessa eine längere Kette von Väterzeugnissen zur Erhärtung antiochenischer Christologie angehängt[4].

Theodoret sucht in dem genannten Werke vom Jahre 447 eine jede seiner antimonophysitischen Thesen durch eine Blütenlese aus Väterschriften zu beleuchten. Papst Leo d. Gr. läßt seiner „Epistola dogmatica" gegen die Lehre des Eutyches vom 13. Juni 449 nachträglich, Ende 449 oder 450, noch eine Sammlung von „paternae auctoritates" folgen[5]. Timotheus Älurus hinwieder, der monophysitische Patriarch von Alexandrien, würzt seine Polemik gegen Leo und das Chalcedonense

[1] Siehe Cyr. Al., Ep. 55: Migne, PP. Gr. 77, 293—296. Die Zitatenlisten selbst bei Mansi 4, 1183—1207. Durch eine ähnliche Zitatenreihe erbringt Cyrillus in der Schrift De recta fide ad reginas 1, 9—10 (Migne 76, 1209 ff.) den Beweis, daß das Wort θεοτόκος auch den heiligen Vätern (τοῖς πρὸ ἡμῶν ἁγίοις πατράσιν) schon geläufig war.

[2] Ioan. Cass., De incarn. Dom. 7, 24—30.

[3] Siehe L. Saltet, Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret: Revue d'histoire ecclés. 6 (1905) 289 ff. 513 ff. 741 ff.

[4] A. Baumstark, Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa und eine verlorene dogmatische Katene: Oriens Christianus 1 (1901) 179—181.

[5] Diese Sammlung bei Mansi 6, 961—972.

mit geradezu endlosen Zitaten und Exzerpten aus früheren Kirchenschriftstellern [1].

Erscheint das dogmatische Florilegium im 5. Jahrhundert zumeist noch als Einlage oder Zugabe zu einem andern Text, so ist es in der Folgezeit, nachdem es an Umfang mehr und mehr zugenommen hatte, als selbständige Schrift ans Licht getreten [2]. Das reichhaltigste und wertvollste der uns überlieferten Florilegien dieser Art ist die um die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert entstandene, von Diekamp 1907 in mustergültiger Weise herausgegebene „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“, die als Fundgrube von Fragmenten verschollener Schriften des 5. Jahrhunderts auf den folgenden Blättern häufiger zu nennen sein wird.

3. Apologetische Literatur. — Chrysostomus glaubte schon triumphierend verkünden zu dürfen, die Schriften der Christenfeinde früherer Tage seien der Vergessenheit und dem Untergang anheimgefallen und die etwa noch vorhandenen Exemplare befänden sich in christlichen Händen, ohne irgend welchen Schaden anzurichten [3]. Der Eifer des Predigers war den Tatsachen vorausgeeilt. Mehrere, ja fast alle griechischen Apologeten des 5. Jahrhunderts setzen sich die Widerlegung christenfeindlicher Werke der Vorzeit zur Aufgabe, der um 270 geschriebenen 15 Bücher des Neuplatonikers Porphyrius „Wider die Christen“ und der um 363 verfaßten drei Bücher Julians des Abtrünnigen „Gegen die Galiläer“.

Die Bücher Julians wurden auch im 5. Jahrhundert noch in gewissen Kreisen Alexandriens als eine unbezwingbare „Hellenische Hochburg gegen die Herrlichkeit Christi“ gefeiert, und das war es, was Cyrillus von Alexandrien veranlaßte, an eine umfassende Gegenschrift Hand zu legen. Er führt fort und fort den vollen Wortlaut der Einwürfe an, bevor er sie zurückweist, und sein Werk ist infolgedessen die Hauptquelle unsrer Kenntnis der zu Grunde gegangenen Bücher Julians. Doch ist auch von Cyrills Werk nur ein Bruchteil erhalten geblieben, der Teil, welcher sich mit dem ersten der drei Bücher Julians befaßte, wahrscheinlich nur ein Drittel des einstigen Ganzen. Vorwiegend bewegt sich dieser Teil auf biblischem Boden, weil Julian in dem ersten Buche hauptsächlich aus dem Alten und Neuen Testament zu beweisen suchte, daß das Christentum ein armseliges Flickwerk aus minderwertigen Lappen des Judentums und des Heidentums sei. Cyrillus

[1] Vgl. F. Cavallera, Le dossier patristique de Timothée Aelure: Bulletin de littérature ecclés. 1909, 342—359.

[2] Siehe etwa Th. Schermann, Gesch. der dogmat. Florilegien vom 5. bis 8. Jahrhundert (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 28, 1), Leipzig 1904. Doch vgl. zu dieser nur mit Vorsicht zu benützenden Schrift die Kritik Diekamps in der Theol. Revue 1905, 445 ff.

[3] Chrys., Sermo de S. Babyla contra Iulianum c. 2: Migne, PP. Gr. 50, 537.

zerpflückt die seichten Ausführungen unter Aufwendung einer erdrückenden Gelehrsamkeit.

Porphyrius, dessen Bücher von Julian benützt wurden[1], dann aber auch zu Grunde gingen, hatte sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, Unrichtigkeiten oder Widersprüche in den heiligen Urkunden der Christen aufzudecken. Über die Kritik, welche er am Neuen Testament übte, erhalten wir genaueren Aufschluß durch den Apokritikus des Makarius Magnes, wenngleich dieser sich nicht gegen das Werk des Neuplatonikers selbst, sondern gegen ein Exzerpt oder Plagiat aus demselben wendet. Ähnlich wie Cyrillus pflegt auch Makarius die Auslassungen seines Gegners im Wortlaut mitzuteilen. Seine Widerlegung versagt mitunter, namentlich deshalb, weil er für die historisch-philologische Würdigung des biblischen Textes kein rechtes Verständnis hat; auch die Art und Weise, wie er These und Antithese zu einem Dialog, einer Disputation zu verflechten sucht, zeugt nicht von besonderem Geschick. Übrigens ist die Schrift nur in sehr verstümmelter Gestalt auf uns gekommen, und da auch Anfang und Ende fehlen, so liegt ein Selbstzeugnis über den nächsten Anlaß und Zweck nicht vor.

Zwei weitere Schriften, welche hier zu erwähnen sein würden: eine Schrift des Eunomianers Philostorgius gegen die Bücher des Porphyrius und eine Schrift des Philippus Sidetes gegen die Bücher Julians, sind nur dem Namen nach bekannt.

Apologetische Arbeiten allgemeinerer Tendenz hat insbesondere Theodoret von Cyrus hinterlassen. Eine Auseinandersetzung mit den persischen Magiern und ein Nachweis des propädeutischen Charakters des Alten Bundes sind abhanden gekommen. Überliefert sind zwei formvollendete Schriften zur Bekämpfung des Hellenismus, ein Zyklus von zehn Predigten, welche Angriffe auf den Glauben an das Walten einer göttlichen Vorsehung abwehren oder den Theismus gegenüber dem Deismus vertreten, und ein größeres Werk unter dem Titel „Heilung der heidnischen Krankheiten", welches die heidnischen und die christlichen Antworten auf verschiedene Grundfragen aller Religion einander gegenüberstellt, damit gewissermaßen der Augenschein entscheide und „aus der heidnischen Philosophie die evangelische Wahrheit erkannt werde". In diesem letzteren Werke hat Theodoret an die „Evangelische Beweisführung" des Eusebius von Cäsarea angeknüpft. Der Tatsachenbeweis galt auch Theodoret als die erfolgreichste Waffe des christlichen Apologeten.

[1] Siehe hierüber J. Geffcken (Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner) in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum 21 (1908) 168 170; A. v. Harnack, Porphyrius, „Gegen die Christen" (Abhandlungen der kgl. preuß. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl.), Berlin 1916, 32 f.

4. Exegetische Literatur. — Als Schrifterklärer sind vor allem Theodoret und Cyrillus von Alexandrien tätig gewesen, Repräsentanten verschiedener oder vielmehr entgegengesetzter Schulen und Richtungen, wie in der Dogmatik, so auch in der Exegese. In der Dogmatik hat Cyrillus den Sieg davongetragen, in der Exegese gebührt Theodoret die Palme.

Cyrillus, den alexandrinischen Traditionen treu, pflegt sich in Allegorese und Typik zu ergehen. Er verschmäht es sozusagen, bei dem Buchstaben stehen zu bleiben. Fast nur genötigt oder da, wo es sich darum handelte, den dogmatischen Gegnern ihre biblischen Beweisstellen zu entreißen, hat er sich ernstlich mit dem Wortsinn beschäftigt, am meisten in seinem Kommentar zum Johannesevangelium. Dagegen hat er in manchen seiner Erläuterungsschriften zum Alten Testament, auch in dem Werke „De adoratione et cultu in spiritu et veritate", ausgesprochenermaßen lediglich den Zweck verfolgt, den „vorbildlichen und schattenhaften" Charakter des Alten Bundes ins Licht zu stellen. Dabei ist er freilich weit entfernt, die Bahnen des Origenes einzuschlagen oder den Literalsinn völlig preiszugeben. Vielmehr erblickt er in der geschichtlichen Wahrheit der biblischen Darstellung die unantastbare Grundlage aller pneumatischen Auslegung und anerkennt damit auch prinzipiell die Ermittlung des Literalsinnes als die erste Aufgabe des Exegeten.

Das war der Leitsatz der Antiochener. Theodoret strebt vor allem nach historisch-grammatischem Verständnis des heiligen Textes im Alten wie im Neuen Testament. Er ist jedoch auch tief durchdrungen von der bloß propädeutischen Bedeutung des Alten Testaments und weist deshalb den direkten oder indirekten messianischen Weissagungen einen breiten Raum zu. In dem Vorwort seines großen Kommentars zu den Psalmen hat er erklärt: „Was mit der alten Geschichte übereinstimmt, das soll auch jetzt auf sie bezogen werden; die Vorhersagungen über Christus den Herrn aber und über die Kirche der Heidenvölker und die evangelische Verfassung und die apostolische Predigt sollen nicht, wie es von den Juden zu geschehen pflegt, auf gewisse andere Dinge bezogen werden."[1] Die Polemik gegen die Stellungnahme der Juden zu den messianischen Weissagungen durchzieht Theodorets ganze Exegese. Manche Erklärung, welche Ephräm der Syrer mit seinem christlichen Glauben wohl vereinbar fand, hat Theodoret als „jüdisch" verurteilt. In sehr scharfen Wendungen hat er sich über die exegetischen Extravaganzen eines Theodor von Mopsuestia ausgesprochen. Dazu kommt, daß er der letzte und zugleich der gelehrteste der Exegeten Antiochiens ist. Er blickt auf reiche und mannigfache Vorarbeiten zurück und betont wiederholt, daß er „väter-

[1] Bei Migne, PP. Gr. 80, 860.

liches Erbgut" weitergebe, pflegt aber allerdings beizufügen, daß er auch selbst gesucht und gefunden habe. So erscheint es begreiflich, daß seine Arbeiten, bündig kurz und durchsichtig klar gefaßt, den Höhepunkt der Leistungen der antiochenischen Exegetenschule darstellen.

Von den Kommentaren des Presbyters Ammonius von Alexandrien und des Patriarchen Gennadius von Konstantinopel haben sich nur zerstreute Trümmer in Form von Katenenscholien auf unsre Tage gerettet. Reicher sind die Überbleibsel der exegetischen Schriften des Presbyters Hesychius von Jerusalem, welcher, taub gegen die Forderungen der Antiochener, am liebsten in ungezügelter Allegorese schwelgt. Abt Isidor von Pelusium hingegen, dessen zahlreiche Briefe sich zumeist auf exegetischem Gebiet bewegen, ist, obwohl Ägypter, den Antiochenern ungleich näher gestanden als den Alexandrinern. Er hat es mit dürren Worten für einen Unfug erklärt, „das ganze Alte Testament auf Christus zu deuten"[1]. Alle griechischen Exegeten des 5. Jahrhunderts haben den griechischen Text des Alten Testaments, die Septuaginta, zu Grunde gelegt. Kenntnis der Ursprachen des Alten Testaments hat keiner von ihnen besessen.

Ein Vertreter der Grundsätze der antiochenischen Schule, Hadrianus, schrieb unter dem Titel „Einleitung in die heiligen Schriften" — als Büchertitel tritt dieser Terminus hier zum ersten Male auf — eine biblische Hermeneutik, welche sich durch Gründlichkeit und Selbständigkeit auszeichnet.

Die vorherrschende Form der exegetischen Schriften des 5. Jahrhunderts ist der fortlaufende Kommentar (ὑπόμνημα), welchem auch der gesamte Wortlaut des zu erklärenden Textes einverleibt zu werden pflegt. Mitunter begegnen Scholien oder Noten zu einzelnen Wörtern oder Sätzen des Textes (σχόλια, σημειώσεις), wie sie schon Origenes den ausführlichen Kommentaren an die Seite stellte. Hesychius von Jerusalem hat sogar einen großen Teil der Heiligen Schrift in solchen Scholien bearbeitet. Auch die Erklärung der Apostelgeschichte von der Hand des Ammonius von Alexandrien hat, wenn anders die vorliegenden Fragmente ein Urteil gestatten, aus Scholien bestanden. Ein drittes Gewand exegetischer Schriften sind die Schwierigkeiten und Lösungen oder Fragen und Antworten (ζητήματα καὶ λύσεις, ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις), wie sie in der altkirchlichen Literaturgeschichte erstmals bei Eusebius von Cäsarea auftauchen[2]. Diese Fragen und Antworten sind von dem vorhin als Form polemischer Literatur erwähnten, freilich auch in Fragen und Antworten verlaufenden Dialog

[1] Isid. Pelus., Ep. 2, 195: Migne 78, 641. Vgl. Ep. 3, 339.
[2] Siehe Bd. 3 dieses Werkes, S. 29 f. Doch bedarf die dortige Notiz über die Fragen und Antworten der Korrektur.

wohl zu unterscheiden. In dem Dialog wird ein und derselbe Gegenstand von mehreren Personen besprochen, so daß Rede und Gegenrede wechseln und die Antwort wieder Anlaß gibt zu einer Frage. In den Fragen und Antworten werden in bunter Folge verschiedene Themata aneinandergereiht, deren Ausführung jedesmal mit einer Frage eröffnet und mit einer Antwort abgeschlossen wird, ohne daß irgend einer Einrede Raum gegeben würde. In solchen Fragen und Antworten hat Theodoret gegen Ende seines Lebens die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments bzw. schwierigere Stellen dieser Bücher behandelt. Die mit Unrecht Theodoret zugeeigneten, aber auch dem 5. Jahrhundert entstammenden „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos", im ganzen 161 Nummern, drehen sich etwa zur Hälfte um Bibelstellen, während die andere Hälfte auf apologetische, polemische, trinitarische, kosmologische, psychologische Themata entfällt. Zwei Schriften Cyrills von Alexandrien: „Responsiones ad Tiberium" und „De dogmatum solutione", beide dogmatischen Inhalts, gehören nicht hierhin, weil sie nur Fragen beantworten, welche dem Verfasser vonseiten palästinensischer Mönche brieflich vorgelegt worden waren.

Ein neuer Zweig exegetischer Literatur, welcher im 5. Jahrhundert sich erst zu entwickeln begonnen hat, sind die Kettenkommentare oder Katenen (σειραί), exegetische Florilegien, ihrer Idee und Aufgabe nach enge verwandt mit den dogmatischen Florilegien. Die im Laufe der Jahrhunderte erarbeiteten Schätze biblischen Wissens werden gesammelt und ausgemünzt. Exzerpte aus Kommentaren der Vorzeit werden zu einem neuen Kommentar verarbeitet und zu jeder Textesstelle mehrere Erklärungen aufgeführt, Erklärungen, welche sich, insofern sie dieselbe Stelle betreffen, wie die Glieder einer Kette zusammenschließen [1]. In der ersten Zeit pflegte man jedoch gewöhnlich den Kommentar eines einzelnen, besonders geschätzten Exegeten zu Grunde zu legen oder zum „Fundus" zu machen und aus anderweitigen Kommentaren kürzere oder längere Stücke betreffenden Ortes einzufügen. Eines der frühesten Beispiele ist der Markuskommentar des Presbyters Viktor von Antiochien, um 450, wie es scheint, zusammengestellt, und zwar hauptsächlich aus Homilien des hl. Chrysostomus über andere Evangelien. Der Sophist Prokopius von Gaza, in den ersten Dezennien des 6. Jahrhunderts, hat verschiedene Bücher des Alten Testaments in umfassenden Katenen bearbeitet, in welchen bald Cyrillus von Alexandrien, bald Theodoret von Cyrus als Hauptsprecher auftritt. Aber der „Katenenfabrikant

[1] Das muß der Sinn des jedenfalls erst später in Gebrauch gekommenen Namens „Kette" sein. Nach G. Heinrici (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche 17³, Leipzig 1906, 741) soll der Name besagen wollen, daß „die aneinandergereihten Scholien der Kirchenväter das Verständnis der göttlichen Offenbarung in der Heiligen Schrift dem Leser vermitteln, wie eine heilige Kette, welche Leser und Schrift verbindet".

von Gaza"[1] führt bereits über den Zeitrahmen der gegenwärtigen Darstellung hinaus.

5. Kirchengeschichtliche Literatur. — Die meisten Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts knüpfen da an, wo Eusebius von Cäsarea, der „Vater der Kirchengeschichte", abgebrochen hatte. Philostorgius, Sokrates, Sozomenus, Theodoret von Cyrus führen sich ausdrücklich als Fortsetzer des Eusebius ein. Sozomenus hatte allerdings, bevor er an eine ausführlichere Bearbeitung der Zeit von 324 bis 439 Hand legte, schon ein Kompendium über die frühere Zeit, seit der Himmelfahrt des Herrn, veröffentlicht, welches nicht auf uns gekommen ist, in der Hauptsache aber ein Auszug aus Eusebius gewesen zu sein scheint.

Die nur bruchstückweise vorliegende „Kirchengeschichte" des Eunomianers Philostorgius war laut Photius ihrem ganzen Umfang nach „nicht sowohl eine Geschichte als vielmehr eine Verherrlichung der Häretiker und eine offene Anklage und Beschimpfung der Orthodoxen". Aëtius von Antiochien und Eunomius von Cyzikus, die Verfechter des genuinen Arianismus, wurden als die von Gott gesandten, aber von der Welt verkannten Propheten der Wahrheit gefeiert; Athanasius, der siegreiche Bannerträger des ὁμοούσιος, wurde als der Fälscher des Glaubens der Kirche gebrandmarkt. Sokrates und Sozomenus, wahrscheinlich beide Rechtsanwälte zu Konstantinopel, verfolgten die Geschichte der Kirche von Beginn des 4. Jahrhunderts bis zum Jahre 439; in der überlieferten Fassung reicht die Arbeit des Sozomenus nicht mehr so weit, weil sie des ursprünglichen Schlusses verlustig gegangen ist. Beide fußen auf ausgedehnten Quellenforschungen und sind von dem redlichen Willen beseelt, der Wahrheit Zeugnis zu geben. Sozomenus verfügt über eine gewandtere Feder, Sokrates über ein schärferes Urteil. Keiner von beiden hat den Namen des andern genannt. Da aber ihre Berichte sehr häufig und auf weiten Strecken einander parallel laufen, so war der Schluß nicht zu umgehen, daß entweder der eine von dem andern oder beide von einer gemeinsamen Vorlage abhängig gewesen. Die Lösung des Valesius, des berühmten Herausgebers der griechischen Kirchenhistoriker des Altertums, hat sich nunmehr allgemeine Zustimmung errungen: Sokrates ist zuerst auf den Plan getreten und Sozomenus ist den Spuren des Vorgängers gefolgt; nicht selten aber hat Sozomenus die von Sokrates benutzten und zitierten Quellenschriften auch seinerseits nachgeschlagen und auf Grund derselben die Mitteilungen des Vorgängers einer Revision, Erweiterung oder Berichtigung unterzogen. Im wesentlichen derselbe Zeitraum, die Jahre 323—428, wurde von Theodoret in seiner „Kirchengeschichte" noch einmal behandelt. Sokrates, Sozomenus und Theodoret sind deshalb

[1] So M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 4), Wien 1902, 109.

auch schon „Synoptiker“ genannt worden[1]. Theodoret hat zuletzt zur Feder gegriffen und die beiden Vorgänger auch gekannt, aber nur in sehr beschränktem Maße berücksichtigt. Sein reiches Aktenmaterial hat er im großen und ganzen unmittelbar den ihm zu Gebote stehenden Brief- und Konziliensammlungen entnommen. Doch steht seine Schrift an Umfang sowohl wie an innerem Werte hinter den Leistungen der beiden Konstantinopolitaner weit zurück.

Andere kirchenhistorische Werke des 5. Jahrhunderts sind sozusagen völlig verschollen. Von einer nach 428 geschriebenen „Kirchengeschichte“ des Presbyters Hesychius von Jerusalem erübrigt nur noch ein interessantes Kapitel über Theodor von Mopsuestia. Ob gewisse koptische Texte als Überbleibsel der „Kirchengeschichte“ gelten dürfen, welche der alexandrinische Patriarch Timotheus Älurus innerhalb der Jahre 459 bis 475 ausarbeitete, erscheint zweifelhaft. Ist die Frage zu bejahen, so hat Timotheus auch die drei ersten Jahrhunderte in den Kreis seiner Darstellung gezogen, in diesen Abschnitten aber immer wieder aus Eusebius geschöpft. Philippus Sidetes hat noch viel weiter, bis auf die Tage der Schöpfung der Welt, zurückgegriffen[2], hat übrigens sein Werk auch nicht ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, sondern χριστιανικὴ ἱστορία betitelt. Nach den Aussagen alter Leser zählte dasselbe fast tausend Bände (τόμους), entbehrte aber sehr eines klaren Programms und schweifte fort und fort auf völlig entlegene Gebiete ab. Uns sind nur noch dürftige Reste erhalten, welche nicht sowohl ihrer selbst als vielmehr der eingeflochtenen Zitate und Exzerpte aus älteren Schriften wegen von Interesse sind.

Zwei kleinere Ausschnitte kirchengeschichtlicher Entwicklung haben eine gesonderte Bearbeitung erfahren. Die im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts von Gelasius von Cyzikus herausgegebene „Kirchengeschichte“ erweist sich als eine Geschichte der Kirche des Orients zur Zeit Konstantins d. Gr., zugleich aber auch als eine ungeschickte Kompilation, welche nur deshalb Anspruch auf Beachtung erheben darf, weil sie auch aus abhanden gekommenen Quellen geschöpft hat. Zwei solcher Quellen, eine anonyme Urkundensammlung zur Geschichte des Konzils von Nicäa und die Berichterstattung eines Presbyters Johannes, sind sogar einzig und allein aus der vorliegenden Schrift des Gelasius bekannt. Doch ist gegenüber sämtlichen Mitteilungen dieser Schrift, auch gegenüber ihren Aktenstücken, insoweit sie nicht durch Eusebius und seine Fortsetzer beglaubigt sind, zurückhaltende Prüfung geboten.

---

[1] Vgl. Parmentier in der Einleitung seiner neuen Ausgabe der Schrift Theodorets, Leipzig 1911, LXXXIII ff.

[2] Ob das der Grund ist, weshalb Philippus von Bratke (Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 15^3 [1904] 336) „der erste Universalhistoriker der christlichen Kirche“ genannt wird? Diesen Namen wird Philippus dem Vater der Kirchengeschichte nicht streitig machen können.

Der Nestorianer Irenäus von Tyrus hat etwa um 440 eine umfangreiche Geschichte der nestorianischen Streitigkeiten veröffentlicht, welche Nestorius als das unschuldige Opfer orthodoxer Verfolgungssucht darstellte und den Titel „Tragödie" führte, denselben Titel, den Nestorius selbst einer autobiographischen Schrift gegeben hatte. In seiner ursprünglichen Gestalt ist dieses Werk zu Grunde gegangen. Das aber, was ihm Wert verleihen würde, die gewaltige Urkundenmasse, die es in sich barg, ist wenigstens großenteils, wenngleich freilich nur in lateinischer Übersetzung, erhalten geblieben durch das sog. „Synodicon adversus tragoediam Irenaei", eine lateinische Neubearbeitung des Stoffes der „Tragödie" von orthodoxer Hand und entgegengesetzter Tendenz.

Theodoret, der unermüdliche Ketzerbestreiter, hat auch an eine Geschichte der Häresien: „Haereticarum fabularum compendium", Hand gelegt, ohne sich indessen hohe Ziele zu stecken. Seine Angaben über die Häresien der drei ersten Jahrhunderte sind, von seltenen Ausnahmen abgesehen, den auch uns noch zugänglichen Schriften des Irenäus von Lyon, des Hippolytus und des Eusebius entlehnt. Erst das vierte Buch, über die Häretiker von Arius bis Eutyches, bekundet größere Selbständigkeit. Die Ketzergeschichte des Epiphanius scheint Theodoret auffallenderweise unbekannt geblieben zu sein.

Die Hagiographie ist sehr würdig vertreten durch einen Kranz ausführlicher Lebensbeschreibungen mit mehr oder weniger starkem enkomiastischen Einschlag. Die Verfasser wollen Vorbilder christlicher Tugend und insbesondere Helden der Aszese feiern, berichten aber hauptsächlich auf Grund eigener Augen- und Ohrenzeugenschaft. Dahin gehören die Biographien des Abtes Hypatius, des hl. Simeon Stylites, des Bischofs Porphyrius von Gaza, der hl. Melania der Jüngeren und, wenn er noch angereiht werden darf, Petrus' des Iberers, des monophysitischen Königssohnes und Aszeten und Bischofs. Ein unvergleichlicher Reiz eignet, dank dem Glanze der im Mittelpunkt stehenden Lichtgestalt, der „Vita S. Melaniae iunioris". Der historische Wert der Erzählung wird erhöht durch intime Mitteilungen über hervorragende Persönlichkeiten, mit welchen die unermeßlich reiche und dann freiwillig Entbehrungen aller Art leidende Patrizierin auf ihrem Lebenswege zusammentrifft. Über Simeon den Säulensteher, den Begründer einer neuen Richtung des vielgestaltigen orientalischen Mönchtums, liegt außer einer griechischen auch eine ziemlich gleichzeitige syrische Vita vor, welche an Reichtum des Inhalts und Zuverlässigkeit in Einzelheiten die griechische noch übertrifft. Der „Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi" ist, wie schon sein Name besagt oder seine Dialogform erwarten läßt, ein Heiligenleben eigener Art, keine Biographie, sondern eine Apologie. Diese Verteidigung gegen die Anklagen seiner Feinde ist aber doch auch unsre wichtigste Quelle über die letzten Lebensjahre des Heiligen.

Den Einzelbiographien gesellen sich „Mönchsgeschichten" zu, Sammlungen kürzerer Notizen über eine größere Anzahl von Aszeten. Die älteste ist die „Historia monachorum in Aegypto", welche, wie Butler bewiesen haben dürfte, in griechischer Sprache ans Licht getreten und dann durch Rufinus von Aquileja ins Lateinische übertragen worden ist, während freilich Preuschen und Reitzenstein dem lateinischen Texte die Priorität zusprechen und den griechischen für eine Übersetzung erklären. Viel umfassender angelegt ist die „Historia Lausiaca", so benannt nach ihrem Adressaten Lausus, verfaßt 419 von Bischof Palladius von Helenopolis. Er hatte jahrzehntelang „das ganze Römerreich" durchwandert, nicht bloß Ägypten, sondern auch Palästina und Italien aufgesucht, um die „Gottesfreunde" (φιλοθέους) persönlich kennen zu lernen und schließlich zu Nutz und Frommen anderer Erlebtes und Erlauschtes in schlichten Worten zusammenzufassen. Das Werk ist ein unschätzbares Dokument zur Geschichte des Mönchtums. Die „Historia religiosa" (φιλόθεος ἱστορία) Theodorets, etwa aus dem Jahre 444, erzählt von berühmten „Streitern Christi im Morgenland", in der Diözese Cyrus und ihrer Umgebung. Kindliche Verehrung gegen diese „Athleten" hat die Feder geführt. Nach ausdrücklicher Versicherung ist aber nichts aufgenommen worden, was nicht durch Aussagen glaubwürdiger Augen- und Ohrenzeugen belegt gewesen wäre.

Die vorhin erwähnte „Tragödie" des Nestorius war im wesentlichen eine Autobiographie, ist aber nur noch aus dürftigen Resten bekannt. Eine sonstige Autobiographie ist nicht zu nennen.

6. Kirchenrechtliche Literatur. — Auf kirchenrechtlichem Gebiet hat das 5. Jahrhundert nur ein einziges Werk zu Tage gefördert, die „Konstitutionen der heiligen Apostel durch Klemens", und dieses Werk war nur eine Zusammenstellung und Überarbeitung dreier ähnlichen Schriften der Vorzeit, der sog. Apostolischen Didaskalia, der Didache oder Zwölfapostellehre und der „Apostolischen Überlieferung" des Hippolytus von Rom. Die Fiktion apostolischer Herkunft wurde beibehalten, aber noch hinzugefügt, Klemens von Rom sei von den Aposteln mit der Übersendung an die Bischöfe und Priester betraut worden. Obwohl indessen diese Ansprüche Glauben fanden, hat das Werk auf die Praxis und das Leben der griechischen Kirche keinerlei nachweisbaren Einfluß geübt, wie denn auch der Kompilator sich im allgemeinen auf Darstellung und Festlegung schon bestehender Verhältnisse und Gebräuche beschränkt hatte. Ein Teil der Kanones, welche den Schluß des Werkes bilden, wurde von Dionysius Exiguus ins Lateinische übersetzt und hat nach und nach bei den Lateinern rechtliche Gültigkeit erlangt. Eine bedeutsamere Rolle sollten Umarbeitungen des Werkes bei den syrischen und sodann auch bei den ägyptischen Monophysiten spielen.

7. Aszetische und mystische Literatur. — Der Aszetik pflegt man die Lehre von den vorbereitenden Stufen des geistlichen Lebens (via

purgativa und via illuminativa) zuzuweisen, der Mystik die Lehre von dem diesseitigen Vollendungszustand des geistlichen Lebens (via unitiva) vorzubehalten, so daß die Beschauung oder das Innewerden und Verkosten göttlicher Dinge vermöge einer Verähnlichung oder Vereinigung mit ihnen den besondern Gegenstand der Mystik bildet. In Gemäßheit dieses Sprachgebrauchs werden die griechischen Geisteslehrer des 5. Jahrhunderts samt und sonders den Aszetikern zugezählt. Einer nur wird allgemein als Mystiker angesprochen, jener merkwürdige Autor, welcher auch das eigene Ich, vermutlich für alle Zeiten, in mystisches Dunkel zu hüllen verstanden, der Pseudo-Areopagite Dionysius. Er war es, der die Theorie von den drei Wegen der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung aus der neuplatonischen in die christliche Literatur einführte. Er hat sich überdies nicht bloß gelegentlich, sondern, wenn man so sagen darf, prinzipiell und systematisch mit dem Wege der Einigung befaßt. Freilich hatte auch er seine Vorgänger. Auch in der christlichen Literatur war der Gedanke eines stufenweisen Aufstiegs zum Göttlichen schon wiederholt zum Ausdruck gekommen. Und jene unmittelbare Gottesschauung, bei welcher göttliches Licht herüberflammt und das Göttliche im Menschen zu Feuer entzündet wird, war im 4. Jahrhundert bereits durch Gregor von Nyssa und im 5. Jahrhundert durch Bischof Diadochus von Photice, in einem wenig bekannten, wiewohl sehr beachtenswerten Schriftchen, des näheren besprochen und als der Gipfelpunkt aszetischen Lebens und Strebens gekennzeichnet worden. Immerhin aber boten Gregor und Diadochus mehr Ansätze und Konzeptionen, der falsche Dionysius hingegen fertige Ausführungen.

Als Aszetiker sind außer Diadochus vornehmlich der ägyptische Mönch Isaias und die kleinasiatischen Mönche Nilus und Markus Eremita namhaft zu machen. Am reichsten ist der Nachlaß des hl. Nilus, welcher, wie jetzt wohl mit Bestimmtheit behauptet werden darf, in oder bei Ancyra in Galatien Klosteroberer war. Im Mittelpunkt aller seiner Briefe, Abhandlungen und Sentenzensammlungen steht das φιλοσοφεῖν κατὰ Χριστόν, das allmähliche Umgestalten seiner selbst zu einem andern Christus. Markus Eremita und Isaias haben sich, wie dies nicht selten vorkam, in späteren Jahren aus dem Kloster in die Wüste zurückgezogen; den Zönobiten gegenüber galten die Männer der Wüste, die Eremiten oder Anachoreten, als Mönche höherer Ordnung, als „die wahren Arbeiter und Streiter Christi“, „die Lehrmeister der vollkommeneren Kämpfe“ [1]. Markus war ein entschiedener Vertreter der kirchlichen Lehre, Isaias bekannte sich zum Monophysitismus. Die

[1] Marc. Erem., Ad Nicolaum c. 1 (Migne, PP. Gr. 65, 1029): οἱ ἀληθινοὶ ἐργάται καὶ ἀθληταὶ τοῦ Χριστοῦ. Nilus, Orat. in Albianum (Migne 79, 701): οἱ τῶν τελειοτέρων ἀγωνισμάτων διδάσκαλοι. Vgl. Ioh. Cass., Collatio 18: De tribus generibus monachorum; Coll. 19: De fine coenobiotae et heremitae.

Nachwelt hat nicht mit Unrecht an den aszetischen Lehrvorträgen des Monophysiten besonderes Gefallen gefunden, weil sie sich durch packende Form wie durch Tiefe des Gedankens auszeichneten und in dogmatischer Hinsicht keinen Anstoß gaben, insofern sie auf die christologische Frage nicht eingingen. In Exzerpten mannigfacher Art sind sie im Mittelalter weit verbreitet, auch in das lateinische Abendland eingeführt worden. Die Neuzeit freilich hat ihnen bisher so gleichgültig gegenübergestanden, daß der griechische Urtext immer noch im Staube der Handschriften ruht.

Aszetiker und Moralisten haben von jeher gern in Form von Sentenzen geredet. Markus Eremita handelte in Sentenzen über das „geistliche Gesetz". Nilus scheint verschiedene kürzere und längere Reihen von Sentenzen oder κεφάλαια veröffentlicht zu haben, wenngleich die Autorenfrage noch der Klärung bedarf, weil die Handschriften zwischen den Namen Nilus und Evagrius Pontikus schwanken. Die kürzesten Sentenzenreihen pflegen aus 24 Nummern zu bestehen, welche alphabetisch geordnet sind, d. h. fortlaufend mit den Buchstaben des Alphabets anheben, das sog. gnomische Alphabet, welches schon der griechischen Profanliteratur bekannt war[1]. Auch Reihen von 100 Sentenzen kommen häufiger vor, die sog. Centurie (ἑκατοντάς), welche Evagrius Pontikus zuerst angewendet zu haben scheint. Diadochus von Photice kleidete seine Theorie der Aszese in eine Centurie von κεφάλαια, welche allerdings über den gewöhnlichen Umfang von Sentenzen meist weit hinausgreifen.

Neben aszetischen Lehrschriften gehen, wie auch schon im 4. Jahrhundert, von aszetischem Geiste getragene Erzählungen, Mönchsgeschichten und Heiligenleben, einher. Doch ist dieser Schriftengattung vorhin bereits, gelegentlich der kirchengeschichtlichen Literatur, gedacht worden.

Endlich treten im 5. Jahrhundert die Anfänge aszetischer Florilegien auf, der sog. „Apophthegmata Patrum", welche kurze Auszüge aus Lehrschriften und aus Erzählungen miteinander verbinden, indem sie nicht bloß, wie der Titel erwarten läßt, einzelne Aussprüche (ἀποφθέγματα, λόγοι), sondern auch einzelne Großtaten oder Tugendbeispiele (ἔργα, πράξεις) berühmter Geistesmänner vorführen. Ihre Heimat ist Ägypten.

8. Predigten. — Im Vergleich zu den Massen von Predigten, die wir aus dem 4. Jahrhundert besitzen, ist der Bestand an Predigten aus dem 5. Jahrhundert geradezu auffallend dürftig. Von den zahlreichen Predigten Cyrills von Alexandrien, welche sich bei den Zeitgenossen besonderer Wertschätzung erfreuten, sind einige zwölf erhalten geblieben, zumeist dogmatischen Inhalts: ein Homilienzyklus über das

[1] Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², München 1907, 718.

dritte Evangelium liegt nur in syrischer Übersetzung vor. Von Theodoret von Cyrus, welcher gleichfalls als ein gottbegnadigter Redner geschildert wird, sind zehn Predigten über die göttliche Vorsehung und eine Predigt über die Liebe zu Gott auf uns gekommen. Etwas umfangreichere Predigtsammlungen sind überliefert von dem rätselhaften „Eusebius von Alexandrien", 22 Nummern, von Proklus von Konstantinopel, einige 20 Nummern, und von Basilius von Seleucia, einige 40 Nummern.

Will man diese Armut der Überlieferung an Predigten des 5. Jahrhunderts nicht auf Rechnung von Zufälligkeiten schreiben, so kann sie nur darin begründet sein, daß spätere Zeiten den Predigten des 4. Jahrhunderts, den Predigten eines Basilius d. Gr., eines Chrysostomus und anderer, den Vorzug gegeben haben. Und nicht ohne Grund. Auf höchste Kraftentfaltung folgte welke Abgelebtheit. Hatte man im 4. Jahrhundert mit der sophistischen Rhetorik Fühlung genommen und hinter ihren Forderungen nicht zurückbleiben wollen, so verfällt man im 5. Jahrhundert bereits in schwächliche Künstelei und Manieriertheit. Man hascht nach seltenen Ausdrücken, gefällt sich in Wortspielen, bildet neue Wörter und Wortzusammensetzungen, will durch ungewöhnliche Wortstellung, rhetorische Fragen und Ausrufe, direkte Anreden an die bekämpften Gegner u. dgl. dem Vortrag Schwung und Leben einhauchen. Unter der Überfülle solchen Schmuckes aber erstirbt nicht selten alle Natürlichkeit und Anmut. „Eusebius von Alexandrien", welcher über Fragen des religiösen und kirchlichen Lebens zu handeln pflegt, besitzt übrigens eine gewisse urwüchsige Beredsamkeit. Proklus von Konstantinopel ergreift fast nur zu Festtagsreden das Wort, geht dabei gern auf die dogmatischen Streitigkeiten ein und befleißigt sich einer knappen Fassung. Die Predigten des Basilius von Seleucia bewegen sich fast ausnahmslos um Bibelstellen, sind vorwiegend praktisch gerichtet und stets zur Breite geneigt. Auf rhetorischen Aufputz hat Proklus sowohl wie Basilius in reichstem Maße Bedacht genommen. Bei Basilius drängt sich die Form so sehr in den Vordergrund gegenüber dem Inhalt, daß man einzelne seiner Reden kaum noch als gottesdienstliche Vorträge anerkennen kann.

Eine weitere Eigentümlichkeit der griechischen Predigt des 5. Jahrhunderts darf nicht unerwähnt bleiben. Man beginnt einzelne Szenen der biblischen Geschichte, insbesondere Mariä Verkündigung und die Himmelfahrt des Herrn, dramatisch auszugestalten und zu dem Ende den auftretenden Personen Selbstgespräche oder Zwiegespräche in den Mund zu legen, die dem biblischen Texte gänzlich fremd sind. Von vorbildlichem Einfluß auf die betreffenden griechischen Prediger, „Eusebius von Alexandrien", Basilius von Seleucia und andere [1], sind syrische

[1] Auch in zwei Predigten des Hesychius von Jerusalem (Migne, PP. Gr. 93, 1453—1468) finden sich Ansätze zu einer Dramatisierung der Verkündigungsszene. In

Dichter gewesen. Schon Ephräm der Syrer hat in dem letzten Teile seiner „Carmina Nisibena" das Erlösungswerk unter dem Bilde eines siegreichen Kampfes des Herrn mit Teufel, Sünde und Tod als gegenwärtige Handlung darzustellen versucht. Bald nach Ephräms Tode taucht bei den Syrern unter dem Namen „Sugitha" eine besondere Art des Liedes, das dialogische oder lyrisch-dramatische Wechsellied, auf, welches sich mit Vorliebe biblische Motive wählt. Syrische Wechsellieder, so erklären Maas und Baumstark mit Bestimmtheit, haben Basilius von Seleucia zu den dialogisch-dramatischen Einlagen seiner Predigten angeregt[1]. Die griechische Predigt hinwieder hat auf die griechische Kirchenpoesie befruchtend eingewirkt. Romanus, der große Sänger des 6. Jahrhunderts, entnimmt den Predigten des Basilius in ausgiebigem Maße den Stoff und sogar die Worte zu seinen „Kontakien", Hymnen, welche gleichfalls biblische Szenen weiter auszumalen pflegen. Mittelbar verknüpfen also feine Fäden das griechische Kontakion mit dem syrischen Wechsellied.

9. Briefe. — Als Epistolograph in dem jetzt gebräuchlichen Sinne des Wortes ist nur Synesius von Cyrene anzuführen, und zwar, was beachtet sein will, nicht der spätere Bischof und Kirchenschriftsteller, sondern der frühere Neuplatoniker und Literat Synesius. Der letztere hat Kunst- oder Scheinbriefe geschrieben, welche lediglich das Kleid des Briefes tragen, in Wirklichkeit aber Abhandlungen zur Belehrung und Unterhaltung der gebildeten Welt sind. Den Gegenstand bilden zumeist Fragen der Rhetorik oder Sophistik. Anlage und Ausführung bekunden immer wieder den Sophisten von Fach.

Die griechischen Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts haben nur eigentliche, auf den oder die Adressaten berechnete Briefe hinterlassen, teils Privatbriefe, teils Briefe öffentlichen Charakters. Größere Briefsammlungen besitzen wir von Isidor von Pelusium, Nilus, Theodoret von Cyrus, Cyrillus von Alexandrien, Firmus von Cäsarea. Durch hohe Vollendung der Form heben sich die Briefe Isidors ab, welche, wie schon einmal bemerkt, vorwiegend exegetischen Inhalts sind. Eleganz ohne Ziererei war es, was Isidor anstrebte[2] und auch erreichte. Er hatte, von Synesius abgesehen, vielleicht tiefer aus dem Becher der Antike getrunken als irgend ein anderer Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts. Die Korrespondenz des hl. Nilus, an Umfang fast noch mit derjenigen Isidors vergleichbar, ist sozusagen ausschließlich der Aszese gewidmet und redet die schlichte oder auch derbe Sprache

den Predigten des Proklus von Konstantinopel macht sich wenigstens „ein weites Hinausziehen der Apostrophe" bemerkbar (Fr. X. Bauer, Proklos von Konstantinopel, München 1919, 138 f.).

[1] P. Maas, Das Kontakion: Byzant. Zeitschrift 19 (1910) 285 ff. A. Baumstark, Zwei syrische Weihnachtslieder: Oriens Christianus N. S. 1 (1911) 193 ff.

[2] Isid., Ep. 5, 133: Migne 78, 1404.

eines Mannes des Volkes. Theodoret von Cyrus bietet in seinen Briefen nicht bloß wertvolle Beiträge zur Zeitgeschichte, sondern vielfach auch stilistische Kunstwerke, während Cyrillus von Alexandrien, in seinen Briefen ebenso wie anderswo vornehmlich Dogmatiker, der Form seiner schriftstellerischen Kundgebungen wenig Bedeutung beizumessen pflegt. Die enger umgrenzte, 45 Nummern zählende Korrespondenz des Erzbischofs Firmus von Cäsarea in Kappadozien ist sorgsam gefeilt, aber recht arm an Inhalt.

10. Poesie. — An poetischen Leistungen hat die griechische Kirche des 5. Jahrhunderts wenig aufzuweisen. Synesius von Cyrene, der vorhin erwähnte Epistolograph, hat eine Anzahl von Hymnen gedichtet, in welchen sich sein innerer Werdegang widerspiegelt. Die einen leben und weben in der überschwänglichen, fast trunkenen Mystik des späteren Platonismus, die andern sind aus christlichem Geiste geboren und vorwiegend dem Preise des Sohnes der Jungfrau geweiht, schwelgen aber gleichwohl in platonisch-plotinischen Termini und mythologischen Reminiszenzen. Alle imitieren den dorischen Dialekt der Vorzeit und alle bewegen sich innerhalb des Rahmens der alten Prosodie, in Anakreonteen, anapästischen Monometern, spondeischen Trimetern usw.

Andere Freunde antiker Metrik versuchen heilige oder hochgewertete Prosatexte in Verse umzusetzen, um sie dem schönheitsdurstigen Helenen in künstlerischer Gewandung vorzuführen, ohne sich bewußt zu werden, daß sie die eigenen Reize ihrer jedesmaligen Vorlage völlig verwischen. Der Epiker Nonnus von Panopolis fertigt nach seinem Übertritt zum Christentum eine Umschreibung des Johannesevangeliums in Hexametern, welche sich in kaum erträglichem Phrasenschwall gefallen. Kaiserin Eudokia, die Professorentochter aus Athen, hat mehrere Bücher des Alten Testaments in Hexameter umgegossen, auch die Legende vom hl. Cyprian von Antiochien in Verse übertragen und sogar ein Leben Jesu in Homer-Centonen zu schreiben unternommen, traurige Machwerke, welche nicht nur jeder poetischen Ader entbehren, sondern überdies auch in Sprache und Metrik manche Fehler sich zu Schulden kommen lassen. Basilius von Seleucia hat die alte Theklalegende sowohl in Prosa dargestellt wie in Versen besungen, welch letztere jedoch nicht auf uns kommen sollten.

Eine neue Dichtungsweise ist vorerst durch schüchterne Ansätze vertreten. Die reiche Entwicklung des kirchlichen Gottesdienstes forderte gebieterisch die Pflege des Kirchenliedes heraus. Ein Lied aber, welches das Ohr und das Herz des Volkes gewinnen wollte, mußte die Fesseln der Metrik sprengen, mußte dem Umstande Rechnung tragen, daß die lebende griechische Sprache nicht mehr zwischen kurzen und langen Vokalen unterschied, sondern nur noch „isochrone“, d. h. mit der gleichen Zeitdauer gesprochene Vokale kannte. So ward ein Vers geschaffen,

welcher die Silben nicht mehr wägt, sondern nur noch zählt und mit dem Wortakzent sich hebt und senkt, der akzentuierende oder rhythmische Vers im Gegensatz zu dem quantitierenden Verse[1]. Ob unter den überlieferten rhythmischen Liedern sich auch noch solche aus dem 5. Jahrhundert befinden, ist schwer zu entscheiden[2]. Die Kleriker oder Mönche Anthimus, Timokles und Auxentius, welche um die Mitte des 5. Jahrhunderts in oder bei Konstantinopel lebten, werden als „Tropariendichter" bezeichnet, und von den „Troparien" des hl. Auxentius haben sich auch noch einige Proben erhalten. Es sind kurze Anrufungen oder Lobpreisungen, welche in gehobener Prosa, nicht in Versen, verlaufen, immerhin aber Keime oder Vorstufen der im 6. Jahrhundert so mächtig ihre Schwingen entfaltenden rhythmischen Dichtung darstellen.

Soviel zur Charakteristik der griechischen Literatur des 5. Jahrhunderts im allgemeinen. Die Vorführung der Schriftsteller im einzelnen soll sich an die Patriarchatseinteilung der griechischen Kirche anlehnen.

Erstes Kapitel.

Schriftsteller im Umkreis des Patriarchats Alexandrien.

§ 44. Cyrillus von Alexandrien.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Wirksamkeit. 3. Exegetische Schriften zum Alten Testament. 4. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. 5. Dogmatisch-polemische Schriften gegen den Arianismus. 6. Dogmatisch-polemische Schriften gegen den Nestorianismus. 7. Dogmatisch-polemische Schriften gegen verschiedene Häresien. 8. Das Werk gegen Kaiser Julian. 9. Osterfestbriefe. Ostertafel. 10. Predigten. 11. Briefe. 12. Zur Lehre Cyrills. 13. Nestorius.)

1. Lebensgang. — Über das Leben der hl. Cyrillus vor seiner Erhebung zum Patriarchen von Alexandrien im Jahre 412 ist nur sehr wenig bekannt. Er ward zu Alexandrien aus angesehener Familie geboren, ein Neffe des Patriarchen Theophilus von Alexandrien[3]. Daß er

---

[1] Übrigens haben auch die schon einmal angezogenen syrischen Dichter dazu mitgewirkt, dem neuen Verse die Wege zu bahnen. Die syrischen Kirchenschriftsteller pflegten, wie wir noch hören werden, mit Vorliebe sich der gebundenen Rede zu bedienen oder in Versen zu sprechen, und zwar in Versen, welche nur Zeilen von gleicher Silbenzahl sind, aber auf die Silbenquantität und den Wortakzent keine Rücksicht nehmen. Griechische Übersetzer der Schriften Ephräms des Syrers haben auch die Form ihrer Vorlage nachgeahmt, indem sie die syrischen Verse durch entsprechend gebaute griechische Verse wiedergaben. Griechische Verse von sieben Silben — solche Verse hat Ephräm am häufigsten gebraucht —, ohne jede Rücksichtnahme auf Quantität oder Wortakzent, bei I. S. Mercati, S. Ephraem Syri opera tom. 1, fasc. 1, Romae 1915, 43 ff.

[2] Einige der ältesten auf uns gekommenen rhythmischen Lieder bei P. Maas, Frühbyzantinische Kirchenpoesie 1 (bei Lietzmann, Kleine Texte 52/53), Bonn 1910.

[3] Socr., Hist. eccl. 7, 7; nach Niceph. Call., Hist. eccl. 14, 25 der Sohn eines Bruders des Theophilus.

eine Zeit lang in „der Wüste" unter den Einsiedlern weilte, läßt sich einem Briefe Isidors von Pelusium entnehmen [1]. Im Jahre 403 hat er sich an der Seite seines Oheims nach Konstantinopel begeben und der sog. Eichensynode bei Chalcedon beigewohnt, welche den hl. Chrysostomus seines Amtes entsetzte. Er ist von der Schuld des Patriarchen von Konstantinopel überzeugt gewesen und geblieben. Erst 417 oder 418 hat er sich, anscheinend auf Zureden Isidors von Pelusium, bereit finden lassen, den Namen des längst verstorbenen Gegners seines Oheims in die Diptychen der alexandrinischen Kirche aufzunehmen [2].

Am 15. Oktober 412 starb Theophilus, und schon am 17. Oktober ward Cyrillus, allerdings nicht ohne die Konkurrenz eines Gegenkandidaten, des alexandrinischen Archidiakons Timotheus, zum Patriarchen gewählt. Ein vielbesprochener Bericht bei Sokrates [3] läßt den jungen Patriarchen im Lichte eines herrschsüchtigen Machthabers erscheinen, ist aber anerkanntermaßen durch parteiische Voreingenommenheit getrübt. Das Auftreten Cyrills gegen die Novatianer, deren Kirchen er schließen ließ, und gegen die Juden, die er aus Alexandrien auswies, ist vielleicht von Rücksichtslosigkeit und Gewalttätigkeit nicht ganz freizusprechen. Die sich wiederholenden Streitigkeiten zwischen Cyrillus und dem Präfekten oder Augustalis Orestes aber, die dem einen wie dem andern zu Beschwerden an den Kaiser Anlaß gaben, dürften nicht sowohl der Anmaßung des Patriarchen als vielmehr der Feindseligkeit des Augustalis zur Last zu legen sein [4]. Und die Insinuation des Berichterstatters, daß Cyrillus die Verantwortung für den durch Christenhand verübten Mord der alexandrinischen Philosophin Hypatia im Jahre 415 trage, scheint jeder tatsächlichen Unterlage zu entbehren. Daß die Mörder irgendwie im Dienste oder unter dem Einfluß Cyrills gestanden, wagt Sokrates selbst nicht zu behaupten, vielmehr beschränkt er sich auf die Andeutung, dieselben hätten im Sinne Cyrills zu handeln geglaubt, insofern sie in Hypatia eine Feindin Cyrills erblickt hätten [5]. Würde Cyrillus sich jemals mit einer Blutschuld befleckt haben, so hätten seine Gegner auf dem Konzil zu Ephesus nicht versäumt, darauf zurückzugreifen.

[1] Isid. Pel., Ep. 1, 25: Migne, PP. Gr. 78, 197.

[2] Niceph. Call. a. a. O. 14, 28. Vgl. Isid. Pel., Ep. 1, 370.

[3] Socr. a. a. O. 7, 7 11 13 ff.

[4] Vgl. etwa M. Gelzer, Studien zur byzant. Verwaltung Ägyptens, Leipzig 1909, 17 ff.

[5] Über Hypatia und ihre Ermordung darf nunmehr auf den einläßlichen Artikel von Praechter bei Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 9, 1, Stuttgart 1914, 242 ff., verwiesen werden. Wiewohl auch Praechter den Patriarchen einen „fanatischen Kirchenfürsten", einen „herrschsüchtigen Bischof" nennen zu dürfen glaubt, kommt er nach umfassendem Zeugenverhör zu dem Schlusse: „Daß Cyrill den Mord angestiftet oder, falls er von anderer Seite vorbereitet wurde, durch aktives oder passives Verhalten absichtlich begünstigt habe, ist unerweislich, ebenso unerweislich aber auch seine Schuldlosigkeit."

Seit dem Jahre 429 fließen die Quellen reicher und klarer. Cyrillus greift mitbestimmend in den Gang der Kirchen- und Dogmengeschichte ein. Er erscheint nunmehr im vollen „Mittagsglanze eines großen Geistes und Charakters, würdig, das auserwählte Rüstzeug der Vorsehung und der erste Vorkämpfer der Kirche gegenüber der Häresie des Nestorius zu sein“ [1].

Nestorius, ein Anhänger der Lehren Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia, seit 10. April 428 Patriarch von Konstantinopel, erhob noch im Laufe des Jahres 428 in seinen Predigten Widerspruch gegen die herkömmlich gewordene Bezeichnung der allerseligsten Jungfrau als „Gottesgebärerin“, θεοτόκος. Man solle vielmehr χριστοτόκος sagen, weil das Wort Χριστός sowohl den göttlichen Logos als auch den von dem Logos angenommenen Menschen bezeichne. Es könne ja doch nur der Mensch in Christus geboren worden sein, nicht aber der von Ewigkeit her gezeugte Logos [2]. In der Hauptstadt riefen diese Predigten lebhafte Proteste von Klerikern wie von Laien hervor [3]. Auch in Ägypten erregten Abschriften derselben peinliches Aufsehen. Zu Beginn des Jahres 429 sah Cyrillus sich veranlaßt, den Predigten des Konstantinopolitaners gegenüber Stellung zu nehmen, ohne indessen den Namen desselben zu nennen. Sowohl in dem gerade fälligen Osterfestbriefe wie in einem ausführlichen Rundschreiben an die ägyptischen Mönche [4] entwickelte er die überlieferte Lehre von dem einen Christus, welcher wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist. Die Einheit der Person verbürge die Berechtigung des Titels θεοτόκος, weil ebenderselbe, der von Ewigkeit her aus dem Vater gezeugt ward, in der Zeit aus der Jungfrau geboren worden. Es folgte ein persönlicher Austausch zwischen Cyrillus und Nestorius, der aber nicht zum Ziele führte. Einen ersten Brief Cyrills aus dem Spätsommer 429 beantwortete Nestorius mit einigen wenigen, hochfahrenden und wegwerfenden Zeilen. Auf einen zweiten längeren Brief Cyrills, die sog. „Epistola dogmatica“, aus dem Januar oder Februar 430, sandte Nestorius unterm 15. Juni 430 eine ausführlichere Erklärung, welche in dem Satze gipfelte, daß es

[1] Scheeben im Kirchenlexikon 3². Freiburg i. Br. 1884, 1285.

[2] Von diesen Predigten des Nestorius gegen das θεοτόκος liegen noch reiche Fragmente vor, zumeist allerdings nur in lateinischer Übersetzung, gesammelt bei Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, 249 ff.

[3] Wie Loofs behaupten mag: „Ohne Cyrill wäre kein nestorianischer Streit entstanden“ (Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 13³ [1903] 742), ist schwer verständlich. Eusebius, der spätere Bischof von Doryläum, hat, obwohl damals noch Laie, zu Konstantinopel selbst Nestorius mit solchem Nachdruck und solchem Erfolg bekämpft, daß auf dem Konzil zu Chalcedon der Ruf laut wurde: „Eusebius hat den Nestorius gestürzt“ (Mansi 6, 673).

[4] Der Homilia paschalis 17: Migne, PP. Gr. 77, 767—790, und der Ep. 1. ad monachos Aegypti: ebd. 9—40.

heidnisch, apollinaristisch und arianisch sei, zu sagen, Gott sei geboren worden, Gott habe gelitten, Gott sei gestorben [1].

Schon vor Absendung dieses zweiten Antwortschreibens an Cyrillus hatte Nestorius einen anderweitigen Anlaß benützt, um Papst Cälestin I. auf eine neue Häresie aufmerksam zu machen, durch welche der Apollinarismus und Arianismus wieder in die Kirche eingeführt werde. Später erst hat auch Cyrillus sich nach Rom gewandt, den Stand der Frage genauer dargelegt und um eine autoritative Entscheidung gebeten [2]. Im August 430 ward zu Rom eine Synode abgehalten, welche den Titel θεοτόκος und überhaupt die Lehre Cyrills guthieß, Nestorius hingegen für einen Ketzer erklärte und aus der Kirchengemeinschaft ausschloß, wenn er nicht binnen zehn Tagen nach Empfang des Urteilsspruches seine Irrlehre widerrufe. Schreiben dieses Inhalts, vom 11. August 430 datiert, ergingen von Rom aus an Nestorius, an den Klerus und die Laien zu Konstantinopel, an Cyrillus und an die angesehensten morgenländischen und mazedonischen Bischöfe. Cyrillus ward beauftragt, im Namen des Papstes das Anathem über Nestorius auszusprechen, falls derselbe nicht fürderhin so zu lehren sich bereit erkläre, wie es der Glaube der römischen und der alexandrinischen Kirche und überhaupt der ganzen Christenheit verlange. Eine Synode zu Alexandrien, welche Cyrillus etwa im November 430 veranstaltete, formulierte ein Ultimatum an Nestorius, indem sie in längerer Darlegung die Lehre entwickelte, die er annehmen, und zum Schluß in zwölf Anathematismen klar und scharf die Irrtümer zusammenfaßte, die er abschwören müsse [3]. Die herkömmliche Angabe, daß Nestorius als Antwort im Dezember 430 zwölf Gegenanathematismen übersandt habe und damit der Bruch besiegelt worden sei, ist sehr wahrscheinlich unzutreffend [4].

Inzwischen hatte indessen Kaiser Theodosius II. auf Betreiben des Nestorius unterm 19. November 430 ein allgemeines Konzil auf das Pfingstfest des kommenden Jahres nach Ephesus berufen. Die Streitfrage zwischen Nestorius und Cyrillus stand im Vordergrunde der Beratungsgegenstände, und schon in ihrer ersten Sitzung am 22. Juni

[1] Cyrill., Ep. 2: Migne 77, 39–42, und Ep. 4: ebd. 43–50. Die Antwortschreiben des Nestorius bei Cyrill., Ep. 3 u. 5, auch bei Loofs, Nestoriana 168–169 173–180.

[2] Cyrill., Ep. 11: Migne 77, 79–96.

[3] Dieses Synodalschreiben bei Cyrill., Ep. 17; Migne 77, 105–122. Schwartz hat zu demselben bemerkt: „Rechtlich betrachtet war dieser dogmatische Erlaß des alexandrinischen Patriarchen eine Ungeheuerlichkeit" (Histor. Zeitschr. 112 [1914] 257). Welches Recht mag Schwartz im Auge haben? Seiner Lehre wegen ward das Synodalschreiben von den antiochenischen Theologen bekämpft. Eine Rechtsverletzung ist Cyrillus, soviel wir wissen, von keiner Seite vorgeworfen worden.

[4] Siehe darüber Schwartz, Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius (Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl.), München 1922.

431 bestätigten die Bischöfe mit lautem Applaus den zweiten Brief Cyrills und das alexandrinische Synodalschreiben an Nestorius und erklärten letzteren „gottloser“ Lehren wegen für abgesetzt und aus dem Klerus ausgeschlossen. Die erst nach dem 22. Juni zu Ephesus eingetroffenen Bischöfe der antiochenischen Kirchenprovinz jedoch, Patriarch Johannes von Antiochien an der Spitze, ergriffen in mehr oder weniger ausgesprochener Weise für Nestorius Partei. Ein Conciliabulum dieser Antiochener, welches gleich am Tage ihrer Ankunft, am 27. Juni 431, abgehalten ward, sprach sogar über Cyrillus und Erzbischof Memnon von Ephesus das Absetzungsurteil aus. Der schwache Kaiser wollte beiden Seiten gerecht werden. Cyrillus und Memnon sowohl wie Nestorius wurden verhaftet und eingekerkert. Doch bahnte sich schon bald, aus Anlässen, die sich zum Teil in Dunkel verlieren, ein Umschwung in der Stimmung des Hofes an. Der Kaiser trat auf die Seite der Orthodoxen. Cyrillus und Memnon wurden in Freiheit gesetzt, Nestorius hingegen in ein Kloster zu Antiochien verwiesen und an seiner Stelle ein Gesinnungsgenosse Cyrills, Maximianus, auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel erhoben. Das Konzil zu Ephesus ward aufgelöst.

Die Spaltung unter den Bischöfen indessen dauerte fort. Die Antiochener beharrten nicht sowohl in der Parteinahme für Nestorius als vielmehr in dem Widerspruch gegen die Lehre Cyrills, welche, wie sie glaubten, die zwei Naturen in Christus vermische oder doch die eine oder die andere Natur in ihrer Vollkommenheit beeinträchtige. Vergeblich suchten Papst und Kaiser zwischen Cyrillus und den Antiochenern zu vermitteln [1]. Mehr Erfolg hatten aufklärende Briefe Cyrills, welche den Arianismus wie den Apollinarismus verwarfen, jede Vermischung oder Vermengung der zwei Naturen ablehnten und bereit-

[1] Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß Cyrillus, wahrscheinlich gleich zu Beginn der Unionsverhandlungen, Mitgliedern des Kaiserhauses und hohen Beamten zu Konstantinopel wertvolle Geschenke überreichen ließ, um für die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens Stimmung zu machen. Zeuge ist ein durch das sog. „Synodicon adversus tragoediam Irenaei“ in lateinischer Übersetzung aufbewahrter Brief des alexandrinischen Archidiakons und Syncellus Epiphanius an Patriarch Maximianus von Konstantinopel aus dem Jahre 432 oder 433, bei Migne, PP. Gr. 84, 826 ff. Dieser Brief hat Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 14, Paris 1709, 541) zu den oft zitierten Worten Anlaß gegeben: „Cyrille est Saint; mais on ne peut pas dire que toutes ses actions soient saintes.“ Doch dürfte auch die in Rede stehende „action“ in den Anschauungen und Gewohnheiten der Zeit wenigstens ihre ausreichende Erklärung finden. Die dem genannten Briefe angehängte Liste der Geschenke, welche nicht geringes archäologisches Interesse hat, ist erst in der Bibliotheca Casinensis 1 (1873) Appendix, Florilegium Casinense 46 f., herausgegeben und nach dieser Ausgabe auch bei F. Nau, Nestorius, Le livre d'Heraclide de Damas, Paris 1910, 366–369, abgedruckt worden. Zur Erläuterung des Textes vgl. P. Batiffol, Les présents de St. Cyrille à la cour de Constantinople: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 1 (1911) 247–264.

willig anerkannten, daß der Logos Gottes seiner eigenen Natur nach keiner Veränderlichkeit und keinem Leiden unterworfen sei[1]. Der größere Teil der Antiochener fand sich nach und nach bereit, Cyrillus die Hand der Versöhnung zu reichen. Johannes von Antiochien sandte den greisen Bischof Paulus von Emesa als Friedensunterhändler nach Alexandrien und trat auch persönlich zum ersten Male seit Beginn der Spaltung in Briefwechsel mit Cyrillus. Das Unionssymbol, welches Paulus überbrachte, sehr wahrscheinlich von Theodoret von Cyrus, dem bedeutendsten Theologen der Antiochener, verfaßt, hatte einen durchaus orthodoxen Wortlaut, bekannte einen Christus, einen Herrn und einen Sohn und stimmte dem Titel θεοτόκος rückhaltlos zu. Cyrillus zauderte nicht, dieses Symbol zu unterschreiben, verlangte aber noch eine Erklärung, daß man Nestorius für abgesetzt erachte und seine Lehre anathematisiere. Johannes von Antiochien ging darauf ein, und etwa im März 433 erhielt er von Cyrillus das berühmte Friedensschreiben, auch „ephesinisches Symbolum" genannt, welches mit den Psalmenworten anhebt: „Die Himmel sollen sich freuen und die Erde soll jauchzen."[2] War damit das Schisma formell gehoben, so hat Cyrillus doch für die gänzliche Beseitigung desselben bis zu seinem Ende tätig bleiben müssen. Am 27. Juni 444 ist er gestorben.

Aus dem christlichen Altertum ist keine Biographie Cyrills überliefert. Über gedruckte und ungedruckte griechische Biographien und Enkomien aus dem Mittelalter vgl. etwa Ehrhard bei Crum, Der Papyruskodex saec. VI—VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham, Straßburg 1915, 147. Aus neuerer Zeit sind hauptsächlich folgende Darstellungen zu nennen: Tillemont, Mémoires pour servir a l'histoire ecclés. 14, Paris 1709, 267—676 747—795. C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte 2², Freiburg i. Br. 1875, 141—288: „Die dritte allgemeine Synode zu Ephesus im Jahre 431." Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 2, 2, Oeniponte 1896, 13—87: „S. Cyrillus Alexandrinus." J. Kopallik, Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie, nach den Quellen gearbeitet, Mainz 1881, 8⁰. (Ein wenig befriedigendes Buch.) N. Παγίδας, Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος, Leipzig 1884, 8⁰. (Mir nicht zugänglich.) A. Largent, Études d'histoire ecclésiastique, Paris 1892, 1—73: „St. Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse." (Mir nicht zugänglich.) F. Nau, St. Cyrille et Nestorius: Revue de l'Orient Chrétien 15 (1910) 365—391; 16 (1911) 1—54. E. Schwartz, Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils, ein Fragment: Historische Zeitschrift 112 (1914) 237—263. Th. Liachtschenko, Der hl. Cyrill, Erzbischof von Alexandrien, sein Leben und sein Wirken, Kiew 1913, 8⁰. (Russisch.) — E. Stolz, St. Cyrill von Alexandrien als Wetterpatron: Theol. Quartalschrift 98 (1916) 187—198. Durch eine Namensverwechslung in den Wettersegensformeln, wie es scheint, ist Cyrillus etwa seit dem 12. Jahrhundert Wetterpatron geworden.

2. Schriftstellerische Wirksamkeit. — Die Hauptwaffe Cyrills im Kampfe gegen den Nestorianismus war das geschriebene

[1] Siehe namentlich den Brief an Bischof Akacius von Beröa, Cyrill., Ep. 33, bei Migne 77, 157—162, nur lateinisch, griechisch bei Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 61—65.

[2] Cyrill., Ep. 39: Migne 77, 173—182.

Wort. Seit 429 hat er unablässig nicht bloß in Briefen und Predigten, wie ihrer vorhin schon einige genannt wurden, sondern auch in größeren Lehr-, Mahn- und Strafschriften aller Art die kirchliche Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes verfochten, und diese Schriften stellen, sachlich betrachtet, ohne Zweifel den Höhepunkt seines literarischen Schaffens dar. Immerhin aber bilden sie nur einen verhältnismäßig bescheidenen Bruchteil seines Gesamtnachlasses. Cyrillus war längst vor 429 daran gewöhnt, die Feder in der Hand zu haben. Er hatte schon in umfassenden Kommentaren eine Reihe von Büchern des Alten wie des Neuen Testaments bearbeitet und in ebenso umfassenden Werken das Trinitätsdogma beleuchtet, um dem Arianismus und Eunomianismus den Todesstoß zu geben. Nach 429 hat er noch anderweitige häretische Lehranschauungen in eigenen Monographien bekämpft und auch die Bücher Julians des Abtrünnigen „Gegen die Galiläer" in fast mehr als erschöpfender Weise beantwortet. Cyrillus ist infolgedessen eine der ersten Größen der altkirchlichen Literaturgeschichte. Seine Schriften füllen in der Migneschen Sammlung noch zehn Bände (PP. Gr. 68—77), obwohl nicht wenige derselben den Unbilden der Zeit zum Opfer gefallen sind[1].

Die zehn Bände bei Migne enthalten einen Abdruck der von dem Pariser Kanonikus Johannes Aubertus besorgten Ausgabe der Werke Cyrills (Paris 1638), der ersten und zugleich letzten Gesamtausgabe, welche überhaupt erschienen ist. Neue, dem Pariser Herausgeber unbekannt gebliebene Schriften und Schriftenfragmente Cyrills hat namentlich Kardinal Mai, gest. 1854, ans Licht gezogen, und dank seinen Mühen konnte der Abdruck bei Migne mit umfassenden Nachträgen ausgestattet werden. Kritische Einzelausgaben exegetischer und dogmatischer Schriften verdanken wir insbesondere dem Anglikaner Philip Edward Pusey, dem Sohne des Führers der sog. Traktarianer, gest. 1880.

Die handschriftliche Überlieferung des Textes darf im allgemeinen großes Vertrauen beanspruchen. Die überaus reichen Zitate bei griechischen Kirchenschriftstellern der nächsten Folgezeit weisen da, wo sie genauer verglichen wurden, wie bei dem Kommentar zum Johannesevangelium, gegenüber den Handschriften, aus welchen der gedruckte Text geflossen, kaum nennenswerte Abweichungen auf. Ein beträchtliches Stück des Werkes „De adoratione in spiritu" ist in einem Papyrus des 6. Jahrhunderts entdeckt worden, und dieser ehrwürdige

[1] Übrigens wird sich im Verlauf zeigen, daß auch in den neuesten Darstellungen der schriftstellerischen Wirksamkeit Cyrills viel zu viel von verloren gegangenen Schriften die Rede ist. Manche Zitate bei späteren griechischen Autoren hat man ihrer mehr oder weniger befremdenden Lemmata wegen auf abhanden gekommene Schriften zurückführen zu müssen geglaubt, während sie nachweislich erhaltenen Schriften entnommen sind.

Zeuge befindet sich in fast ungetrübter Übereinstimmung mit den Manuskripten, welche den Ausgaben des Werkes zu Grunde liegen[1].

Die alten Übersetzungen von Schriften Cyrills kommen deshalb für die Kritik des griechischen Textes erst in zweiter oder dritter Linie in Betracht. Um so schätzenswertere Dienste leisten sie für die Ausfüllung der mannigfachen Lücken der griechischen Überlieferung. Schon Zeitgenossen Cyrills, wie der Lateiner Marius Mercator und der Syrer Rabbula von Edessa, sind auch als Übersetzer Cyrills tätig gewesen. Eine der hervorragendsten antinestorianischen Schriften, „Scholia de incarnatione Unigeniti", ist griechisch größtenteils zu Grunde gegangen, aber lateinisch, syrisch und armenisch erhalten geblieben. Ebenso sind sowohl lateinisch wie syrisch und armenisch Briefe Cyrills auf uns gekommen, welche griechisch, soviel bekannt, nicht mehr vorhanden sind. Den koptischen, arabischen und äthiopischen Übersetzungen kann nur geringere Bedeutung zugestanden werden. Zwar bieten namentlich koptische Handschriften unter Cyrills Namen Verschiedenes, was den griechischen Handschriften fremd ist. Aber die Echtheit solcher koptischen Texte unterliegt durchweg schweren Bedenken.

Das Gewand der echten Schriften, die Sprache und die Darstellung, hat wenig Anziehendes. Wenn Cyrillus selbst zu Eingang seiner Osterfestbriefe wiederholt erklärt, daß er der rhetorischen Schulung ermangle und nicht den Glanz attischer Diktion anstrebe[2], so sind das belanglose Wendungen, welche nur beweisen dürften, daß diese Briefe, oberhirtliche Ansprachen an die gesamte Christenheit des Nillandes, mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet worden sind. Übrigens bezeugt Gennadius, daß auch andere Predigten Cyrills von Bischöfen auswendig gelernt und vorgetragen[3], also wohl nicht bloß des Inhalts, sondern auch der Form wegen sehr geschätzt wurden. In der Regel aber ist Cyrills schriftlicher Ausdruck matt und weitschweifig und doch auch wieder schwülstig und überladen. Photius kennzeichnete diesen seltsamen Stil mit den Worten „gesucht und gezwungen und infolgedessen ganz eigenartig, etwa wie ungebundene und über das Versmaß sich hinwegsetzende Poesie"[4]; er fügte bei, daß Cyrillus immerhin in der einen Schrift klarer rede als in der andern, am klarsten in dem „Thesaurus" oder in dem älteren der beiden großen Werke über die Trinität[5]. Das Richtigste wird sein, zu sagen, daß der Alexandriner auf das Äußere seiner Schriften im allgemeinen sehr wenig Gewicht gelegt und sehr wenig Fleiß verwandt hat.

[1] Näheres weiter unten.
[2] Hom. pasch. 2: Migne 77, 429; vgl. Hom. pasch. 16 u. 19: ebd. 748 u. 820 f.
[3] Gennad., De vir. ill. 57.
[4] Phot., Bibl. cod. 49; vgl. 169.
[5] Ebd. 136.

Um so mehr befriedigt das Innere. Namentlich die dogmatischen Schriften zeichnen sich aus durch den Reichtum und die Tiefe der Gedanken. Cyrillus ist geborener Dogmatiker, theologische Schulung und spekulative Begabung verbindend. Als Exeget hat er weniger geleistet. Die historisch-philologische Aufgabe des Schrifterklärers lag ihm nicht. Bewegt er sich auf alttestamentlichem Gebiet, so sucht er seine Freude in kühner Typologie und Allegorese; handelt er über neutestamentliche Bücher, so will er vor allem den dogmatischen Gehalt des Textes ausschöpfen.

Seine Erfolge als Dogmatiker gründeten darin, daß er sich mit vollster Klarheit und Entschiedenheit auf den Boden der kirchlichen Tradition stellte. Philosophische Autoritäten hat er nicht gekannt. Den großen philosophischen Schulen steht er als Eklektiker gegenüber. Auch über Plato, auch über Aristoteles urteilt er wenig schmeichelhaft. „Wem“, fragt er, „sollen diejenigen, die nach Wahrheit suchen, folgen, um einen unverfehlten und irrtumslosen Weg zu gehen? Wen von den Genannten — es war die Rede von Plato und Aristoteles — sollen wir von Unwahrheiten freisprechen? Wem das Lob spenden, daß er an keiner Stelle gefallen? Wie könnten sie auch imstande sein, andere zu überzeugen, da sie doch so weit vom Wahren abgeirrt sind, daß sie nicht bloß untereinander, sondern auch sich selbst in ihren eigenen Ansichten widersprechen!“ [1] Die Quelle der Irrtümer des Origenes sieht er in dem Entgegenkommen gegen die zeitgenössische Philosophie. „Ihn haben unsre Väter als einen Verkehrer der Wahrheit von sich gestoßen und anathematisiert, weil er nicht wie ein Christ dachte, sondern dem Geschwätz der Hellenen folgte und nun in die Irre ging.“ [2]

Cyrills Lehrmeister sind vielmehr „die heiligen Väter“, in erster Linie Athanasius und die großen Kappadozier des 4. Jahrhunderts. In seinen Werken über die Trinität verfolgt er ausgesprochenermaßen die Absicht, das, was die Väter erarbeitet haben, in möglichst einheitlicher systematischer Gestaltung zusammenzufassen. Der vorhin erwähnte „Thesaurus“ hat von dieser Zweckbeziehung seinen Namen erhalten. Das überkommene Material wird in eine straffere wissenschaftliche Form gebracht. Die Richtlinien der Behandlungsweise werden dem Gegenstand selbst entnommen. Insofern ist Cyrillus nicht mit Unrecht „ein Hauptrepräsentant der scholastischen Methode in der griechischen Patristik“ genannt worden [3].

Doch eignet diese scholastische Art und Weise lediglich den Werken über die Trinität. Die christologischen Arbeiten stellen sich sämtlich

[1] C. Iulianum I. 2; Migne 76, 573. [2] Ep. 81; Migne 77, 373.

[3] So auch M. Grabmann, Die Gesch. der schol. Methode I, Freiburg i. Br. 1909, 88. Vgl. Scheeben im Kirchenlexikon 3², 1287.

als Gelegenheitsschriften polemischer Tendenz dar, und sie müssen sich selbst ihre Wege bahnen. Sie sind aber nicht weniger ängstlich darauf bedacht, in innigster Fühlung mit den Vätern zu verbleiben. Schon der zweite Brief an Nestorius erklärt: „Es wird von großem Nutzen für uns sein, wenn wir die Schriften der heiligen Väter zur Hand nehmen und ihre Worte möglichst hochschätzen und uns selber prüfen, ob wir im Glauben sind, wie geschrieben steht (2 Kor. 13, 5), indem wir unsre Ansichten mit den richtigen und untadeligen Lehren der Väter in Einklang bringen."[1] Das dritte Schreiben an Nestorius mit den zwölf Anathematismen, das Programm der größeren antinestorianischen Schriften, ist sich bewußt, „allenthalben den Bekenntnissen der heiligen Väter, die auf Einsprechung des Heiligen Geistes abgelegt worden sind, zu folgen und ihren Gedankengängen sich anzuschließen und so gleichsam auf königlichem Pfade zu wandeln"[2]. Und der Brief an Johannes von Antiochien, welcher den Friedensschluß mit den Antiochenern feiert, will wiederum „allenthalben den Lehren der heiligen Väter, insbesondere unsres seligen und hochberühmten Vaters Athanasius, folgen und auch nicht im mindesten von denselben abweichen"[3]. — Mit den Vätern teilt Cyrillus auch die Anschauung, daß die geoffenbarten Lehrsätze über die Inkarnation sowohl wie über die Trinität Geheimnisse umschließen, welche nicht restlos ergründet werden können. Zur Frage nach der hypostatischen Union hat er einmal bemerkt: „Es ist nicht in der Ordnung, die so uralte und von den heiligen Aposteln selbst auf uns gekommene Glaubensüberlieferung mit vorwitzigen Grübeleien zu bemängeln oder Dinge, die über den Verstand hinausgehen, spitzfindigen Fragen zu unterstellen oder wie Schiedsrichter kühn hervorzutreten und zu sagen: Das ist recht, und das ist nicht recht. Es geziemte sich vielmehr und wäre wahrscheinlich besser, dem allweisen Gott den Weg seiner Ratschlüsse zu überlassen und nicht das, was er für gut erachtet hat, frech zu tadeln."[4]

Diese gläubig-konservative Richtung ist es, welche von der rationalistischen Dogmengeschichte der Neuzeit als die Schwäche Cyrills dargestellt wird. Eben diese Richtung ist es aber auch, welche Cyrillus zum zuverlässigen Dolmetsch der Lehre der Kirche gemacht hat. Papst Cälestinus I. (422—432) schon schmückte Cyrillus mit den Titeln „bonus fidei catholicae defensor", „probatissimus sacerdos", „vir apostolicus"[5]. Papst Agatho gebrauchte in seinem dogmatischen Schreiben an Kaiser

[1] Cyrill., Ep. 4: Migne 77, 45. [2] Cyrill., Ep. 17: Migne 77, 109.

[3] Cyrill., Ep. 39: Migne 77, 180. Kein Autor des 5. Jahrhunderts hat so häufig Berufung auf die Väter eingelegt wie Cyrillus.

[4] De recta fide ad Imperat. 17: Migne 76, 1160.

[5] Caelestinus P. I., Ep. 12, 4; 13, 2; 25, 7: Migne, PP. Lat. 50, 467 471 552. Bei Prosper von Aquitanien Liber contra Collatorem 21, 2: Migne 51, 271 heißt Cyrillus „gloriosissimus fidei catholicae defensor".

Konstantin Pogonatus vom Jahre 680 die Prädikate ὁ συστατικος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως κῆρυξ, „constantissimus orthodoxae fidei praedicator", und ὁ τῆς ἀληθείας ἐκδικητής, „defensor veritatis"[1]. Ein bezeichnendes Epitheton hat Anastasius Sinaita, ein Zeitgenosse des Papstes Agatho, für den Alexandriner gewählt: „Siegel der Väter", ἡ σφραγὶς τῶν πατέρων[2]. Er hatte Cyrills Darlegung der Trinitätslehre im Auge, welche wirklich, wie schon angedeutet, als der endgültige Abschluß der voraufgegangenen dogmengeschichtlichen Entwicklung gelten darf. Patriarch Eulogius von Alexandrien, zu Ende des 6. Jahrhunderts, weiß die Genauigkeit und Gründlichkeit der christologischen Ausführungen Cyrills nicht genug zu rühmen. Er überschüttet ihn mit Ehrennamen wie „Hüter der Genauigkeit" (ὁ φύλαξ τῆς ἀκριβείας), „feuriger Liebhaber der Genauigkeit" (ὁ θερμὸς τῆς ἀκριβείας ἐραστής), „Richter der Genauigkeit" (ὁ γνώμων τῆς ἀκριβείας)[3]. Durch Dekret der Ritenkongregation vom 28. Juli 1882 ist Cyrillus zum „doctor ecclesiae" erhoben worden.

Die erste und zugleich die letzte Gesamtausgabe der Werke Cyrills hat, wie schon gesagt, Joh. Aubertus geliefert, Paris 1638, 6 Bde., 2°. Über andere Ausgaben früherer Zeit, lateinische Sammelausgaben und griechisch-lateinische Sonderausgaben einzelner Schriften, siehe Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 454—457; Hoffmann, Bibliographisches Lexikon, Leipzig 1838—1845, 1, 484—494. Manche weitere, bei Aubertus fehlende Überbleibsel der Hinterlassenschaft Cyrills hat A. Mai in den Handschriften der Vatikana aufgefunden und bei verschiedenen Gelegenheiten, hauptsächlich in seiner Nova Patrum Bibliotheca 2—3, Romae 1844—1845, der Öffentlichkeit übergeben. Der Abdruck der Ausgabe des Aubertus bei Migne, PP. Gr. 68—77, Paris 1859, konnte infolgedessen um zahlreiche und zum Teil bedeutsame Zugaben bereichert werden. Wertvolle Vorarbeiten für eine neue Gesamtausgabe hat Ph. Ed. Pusey in folgenden Einzelausgaben niedergelegt: S. P. N. Cyrilli archiepisc. Alex. In XII Prophetas, post Pontanum et Aubertum edidit Pusey, 2 voll., Oxonii 1868, 8°. S. P. N. Cyrilli archiepisc. Alex. In D. Ioannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo, edidit post Aubertum Pusey, 3 voll., Oxonii 1872, 8°. S. P. N. Cyrilli archiepisc. Alex. Epistolae tres oecumenicae, Libri quinque contra Nestorium, XII Capitum Explanatio, XII Capitum Defensio utraque, Scholia de incarnatione Unigeniti, edidit post Aubertum Pusey, Oxonii 1875, 8°. S. P. N. Cyrilli archiepisc. Alex. De recta fide ad Imperatorem, De incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad Principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem, edidit post Aubertum Pusey, Oxonii 1877, 8°. — Zusammenfassende Nachweise über altlateinische und altsyrische Übersetzungen von Schriften Cyrills liegen nicht vor. Diese Übersetzungen sollen in der Folge bei den einzelnen Schriften namhaft gemacht werden. Die Angaben über altsyrische Übersetzungen bei A. Rücker (Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien, Breslau 1911, 11) sind gar sehr ergänzungsbedürftig. Über altarmenische Übersetzungen siehe Fr. C. Conybeare, The Armenian Version of Revelation

[1] Mansi 11, 261 f. 269 f.

[2] Anast. Sin., Viae dux 7; Migne, PP. Gr. 89, 113.

[3] Eulog. Al. bei Phot., Bibl. cod. 230; Migne 103, 1032 1033 1053.

and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. London 1907, 165 ff. des englischen Textes. In Tübingen und in London liegt handschriftlich ein äthiopisches Sammelwerk, welches theologische und insbesondere christologische Schriftstücke griechischer Herkunft enthält und nach einem einleitenden Traktat Cyrills von Alexandrien „Kērĭlos" (Kyrillos) betitelt ist. Aus diesem Werke hat Dillmann ein paar Stücke unter Cyrills Namen veröffentlicht. Vgl. A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866, Praef. XII f. — Ausgewählte Schriften Cyrills (De sancta et consubstantiali trinitate, Dialogus de incarnatione Unigeniti, Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse deiparam) sind von H. Hayd ins Deutsche übersetzt worden (Kempten 1879, Bibliothek der Kirchenväter).

3. Exegetische Schriften zum Alten Testament. — Einen sehr breiten, ja weitaus den breitesten Raum nehmen in den Gesamtausgaben der Werke Cyrills die „Scripta exegetica" ein, obwohl von manchen dieser Schriften nur noch Bruchstücke vorliegen. Von den Schriften zum Alten Testament sind immerhin zwei weitläufige Untersuchungen über den tieferen Sinn des Pentateuchs sowie Kommentare zu Isaias und zu den kleinen Propheten mehr oder weniger unversehrt erhalten geblieben.

a) Das Werk „De adoratione et cultu in spiritu et veritate" (περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας) beansprucht für sich allein bei Migne einen vollen Band (PP. Gr. 68). Es ist in das Gewand eines Dialogs zwischen dem Verfasser und einem gewissen Palladius gekleidet. Beim Lesen der Evangelien haben sich Palladius Schwierigkeiten aufgedrängt. Das Wort des Herrn: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen" (Mt 5, 17), stehe, glaubt er, in Widerspruch mit der unzweideutigen Lehre des hl. Paulus, daß der Alte Bund aufgehoben und ein neuer Bund an seine Stelle gesetzt sei. Überdies erkläre ja auch der Herr selbst an anderer Stelle: „Im Geiste und der Wahrheit muß man Gott anbeten" (Jo 4, 24), und damit sei doch wohl gesagt, daß man die gottesdienstlichen Gebräuche des Alten Bundes aufgeben müsse. Diesen Schwierigkeiten gegenüber unternimmt Cyrillus den Nachweis, „daß die neue Schrift mit den alten Satzungen des allweisen Moses verwandt und verschwistert ist und mit denselben Hand in Hand geht, und daß das Leben in Christus von dem Wandel nach dem Gesetz sich nicht wesentlich unterscheidet, wofern man nur die den Alten gegebenen Gebote geistig zu deuten versteht (πρὸς θεωρίαν ἄγοιτο τὴν πνευματικήν). Denn das Gesetz ist ein Vorbild und Schatten und eine Form der Gottesverehrung, welche gewissermaßen noch in Geburtswehen liegt und den Glanz der Wahrheit verborgen in sich schließt" [1]. Es soll also gezeigt werden, daß auch schon der Pentateuch, geistig erfaßt, d. h. allegorisch ausgelegt,

[1] De ador. in spir. l. 1: Migne 68, 137.

die Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit predige. So erklärt sich der Titel.

Die Form des Dialogs ist im eigentlichen Sinne nur ein Kleid. Palladius hat fast gar nichts anderes zu tun, als seine Zustimmung zu Cyrills Vortrag auszudrücken oder neue Fragen aufzuwerfen. Von irgend welcher Streitverhandlung ist nicht die Rede. Cyrills Vortrag aber holt weit aus. Er beginnt mit dem Sündenfall des ersten Menschen, um von diesem aus die Aufgabe des späteren Menschen dahin zu bestimmen, daß derselbe sich aus der Knechtschaft des Teufels befreie und zur Befolgung des Gesetzes Gottes zurückkehre (Buch 1). Die Erreichung seines Zieles werde ihm nur durch die Gnade Jesu Christi, nicht durch das mosaische Gesetz, ermöglicht (Buch 2—3), außerdem aber werde Festigkeit und Ausdauer des eigenen Willens verlangt (Buch 4—5). Der Anfang und die Grundlage des Heiles sei der Glaube an Gott und die Liebe zu Gott (Buch 6), und mit wahrer Liebe zu Gott sei unzertrennlich verbunden die Liebe zum Nächsten (Buch 7—8). Jetzt erst, nachdem er alle diese Vorbemerkungen in behaglicher Breite ausgesponnen, kommt Cyrillus zur Klarstellung des geistigen Sinnes der gottesdienstlichen Institutionen des Alten Testaments. In zwei Büchern handelt er von dem heiligen Zelte oder der Stiftshütte, ihrer Konstruktion und ihren Gerätschaften (Buch 9—10), in drei Büchern von den Priestern und Leviten und ihren Amtsverrichtungen, insbesondere den Opfern (Buch 11—13), in drei weiteren Büchern von den das ganze Volk verpflichtenden Reinheits- und Heiligkeitsgesetzen (Buch 14—16) und schließlich in einem letzten Buch von den heiligen Festzeiten, vor allem dem Passahfest (Buch 17)[1]. Allenthalben eröffnen sich Fernsichten in die spätere Entwicklung und Ausgestaltung des Reiches Gottes, auf die Höhen der Zeitenfülle, auf die Gipfel des Jenseits.

Die Abfassung des Werkes ist sicher vor den Beginn der nestorianischen Streitigkeiten im Jahre 429 und sehr wahrscheinlich geraume Zeit vor diesen Wendepunkt zu setzen. Sämtlichen exegetischen Schriften zum Alten Testament ist der Kampf mit Nestorius noch völlig

[1] Die Abteilung des Werkes in 17 Bücher geht auf den Verfasser selbst zurück. In dem Vorwort der sogleich (unter b) zu erwähnenden „Glaphyra" (Migne 69, 16) spricht Cyrillus von 17 Büchern, ἑπτακαίδεκα βιβλία, und später, „Glaph. in Ex." lib. 3 (Migne 69, 537), von dem 9. und 10. Buche, ἔννατος καὶ δέκατος λόγος, „über die Verehrung und Anbetung im Geiste und der Wahrheit". Auffallenderweise spricht er dagegen Ep. 43 (Migne 77, 224) von περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως βιβλία δύο. Ist der Text echt, so kann hier nur von einem Bruchteil des Werkes oder aber von „zwei Bänden" die Rede sein, welche alle 17 Bücher enthielten. Von dem Werke Cyrills gegen Julian den Abtrünnigen wurden je fünf Bücher, λόγοι oder τόμοι, in ein βιβλίον zusammengefaßt: siehe Neumann, Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880, 38 f.

fremd. Die inhaltlich verwandten „Glaphyra" (siehe b) dürften unsrem Werke auf dem Fuße gefolgt sein.

Von einer Unzialhandschrift des Werkes „De ador. in spir." auf Papyrus, etwa aus dem 6. Jahrhundert, sind 48 Blätter aufgefunden worden, welche den Schluß des 7. und das ganze 8. Buch enthalten, 10 Blätter jetzt zu Dublin und 38 im Louvre. Über die 10 Blätter zu Dublin handelte J. H. Bernard, On some Fragments of an Uncial MS. of S. Cyril of Alexandria, written on Papyrus: The Transactions of the Royal Irish Academy 29, 18. Dublin 1892, 653 bis 672; über alle 48 Blätter D. Serruys, Un „Codex" sur papyrus de St. Cyrille d'Alexandrie: Revue de Philologie etc. 34 (1910) 101—117. Diese Blätter zeigen nur sehr geringfügige Abweichungen von den jüngeren Manuskripten, auf welchen der gedruckte Text beruht, und bekräftigen somit die Güte der Überlieferung. Serruys berechnet, daß der Band, welchem die 48 Blätter entstammen, ursprünglich 128 Blätter gezählt habe, und daß das ganze Werk „De ador. in spir." sechs solcher Bände gefüllt haben müsse. Er setzt aber (S. 105) irrtümlich voraus, daß das Werk aus 16 Büchern bestanden habe. — Eine syrische Übersetzung des Werkes „De ador. in spir." aus dem 6. Jahrhundert liegt handschriftlich vor. Vgl. R. Duval, La littérature syriaque, 3. éd., Paris 1907, 365.

b) Eine Ergänzung zu dem Werke „De adoratione in spiritu" bildet eine bald nachher verfaßte Schrift, welche „Glaphyra" (γλαφυρά), etwa „Anmutige Betrachtungen", betitelt und gleichfalls der Auslegung des Pentateuchs gewidmet ist (Migne 69, 9—678). In dem Vorwort dieser Schrift heißt es: „Wir werden die geschichtlichen Tatsachen zuvörderst zweckentsprechend darlegen und sodann, vom Vorbild und Schatten zu der Wirklichkeit fortschreitend, sachgemäß erklären und beleuchten. Dabei soll unser Auge auf das Geheimnis Christi hingerichtet sein und Christus sich zum letzten Ziele nehmen, da es ja wahr ist, daß Christus das Ende des Gesetzes und der Propheten ist (Röm 10, 4). Sollte es vorkommen, daß wir von dem Rechten abirren, so wird es bei der großen Schwierigkeit und Dunkelheit der Fragen billig sein, daß die Leser Nachsicht üben. Bemerkt sei noch, daß wir, als wir ‚über die Verehrung und Anbetung im Geiste und der Wahrheit' siebzehn Bücher schrieben und bei dieser Gelegenheit eine große Menge ähnlicher Fragen behandelten, mit Absicht die in der vorliegenden Schrift zur Sprache kommenden Gegenstände übergangen und unerörtert gelassen haben, wenngleich sich mitunter die Notwendigkeit ergab, des einen oder andern dieser Gegenstände bereits zu gedenken. Wir werden also anfangen mit den anmutigen Betrachtungen über die Genesis (τῶν ἐπὶ τῇ Γενέσει γλαφυρωτέρων) und dann so der Reihe nach die fünf Bücher Moses' durchgehen und überdies auch aus den andern Büchern der Heiligen Schrift das für unsern jetzigen Zweck Geeignete heranziehen."

Im weiteren Verlauf der „Glaphyra" wird noch zweimal auf das frühere Werk Bezug genommen[1]. An der ersten dieser Stellen liest

[1] Glaph. in Ex. lib. 1 sub initio (69, 385—388) und lib. 3 sub fine (69, 537).

man: in dem früheren Werke „haben wir die Aufhellung des geistigen Sinnes (τῆς θεωρίας) nach besten Kräften angestrebt, und was immer zur moralischen Auslegung (ταῖς ἠθικαῖς ὑφηγήσεσιν) nötig und nützlich erschien, zusammengetragen"; „dasjenige hingegen, womit das Gesetz, wie zu erwarten, gleichsam in Schattenrissen nach Möglichkeit das Geheimnis Christi vorausverkündigt, haben wir dieser späteren Schrift vorbehalten". Mit andern Worten: dort war die erbauliche Allegorese, hier wird die Typologie vorherrschend sein.

Auch hier handelt es sich um Erörterung ausgewählter Stellen, nicht um fortlaufende Erklärung des Textes. Am längsten verweilt Cyrillus begreiflicherweise bei der Genesis, weniger lange beim Buche Exodus, noch kürzer bei den drei weiteren Büchern des Pentateuchs. Wenn in den Ausgaben der auf die Genesis entfallende Teil der Schrift in sieben und der das Buch Exodus betreffende Teil in drei Bücher gegliedert ist, so stammt diese Gliederung erst aus späterer Zeit. Cyrillus nennt zu Beginn der Besprechung des Buches Exodus den voraufgehenden Teil der Schrift „das Buch über die Genesis", τὸ ἐπὶ τῇ Γενέσει βιβλίον [1].

Die vorhin angezogenen Äußerungen bekunden unzweideutig, daß Cyrillus die „Glaphyra" bereits geplant hat, als er noch an „De adoratione in spiritu" arbeitete. Jedenfalls hat er auch die ersteren noch vor 429 der Öffentlichkeit übergeben. Auf dialogische Einkleidung hat er diesmal verzichtet. Die Zusammengehörigkeit der beiden Werke tritt aber auch darin zu Tage, daß wenigstens die „Glaphyra in Exodum" Palladius, dem Interlokutor in „De adoratione", gewidmet sind. Zu Eingang dieses zweiten Teiles wird Palladius direkt angeredet (ἀγαπητὲ Παλλάδιε) und dankbar der Hilfe seines Gebetes gedacht.

Eine syrische Übersetzung der „Glaphyra" von einem gewissen Moses von Agel im 6. Jahrhundert hat sich bruchstückweise erhalten. Siehe J. Guidi in den Atti della R. Accademia dei Lincei, Serie 4, Rendiconti, vol. 2, Roma 1886, 397—416 545—547. Vgl. Duval, La littérature syriaque, 3. éd., Paris 1907, 364 f. — Gennadius (De vir. ill. 57) führt eine Schrift Cyrills „De synagogae defectu" auf, und diese Schrift pflegt man zu identifizieren mit einer „Demonstratio ex divinis ad inclytos patriarchas editis olim oraculis circa mutationem ac translationem Iudaeorum atque ethnicorum", von welcher ein Fragment über die Umänderung des Namens Abrahams (Gn 17, 5) überliefert ist, Migne 76, 1421 bis 1424; vgl. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 117. Mir kommt dieses Fragment und mit ihm die ganze „Demonstratio" verdächtig vor. Unter der Schrift „De synagogae defectu" könnten die „Glaphyra" oder ein Ausschnitt aus denselben verstanden sein. Das vierte Kapitel der „Glaphyra in Leviticum" erbringt aus Stellen des Alten Testaments den Beweis, daß die Synagoge ihres Ungehorsams wegen zu Fall gekommen ist, περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς, ὅτι συνέβη πεσεῖν αὐτὴν ἐξ ἀπειθείας. Am Schlusse der Werke

[1] Ebenso zitiert Cyrillus De dogmatum solutione bei Mercati, Varia Sacra 1, Roma 1903, 86: ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ περὶ τῆς Γενέσεως, und dementsprechend sagt er Ep. 43 (Migne 77, 224): περὶ τῶν εἰς τὴν Γένεσιν βιβλίον ἕν.

Cyrills steht bei Migne 77, 1175—1290 eine „Collectio dictorum Veteris Testamenti anagogice expositorum, breviter et dilucide collectorum et a divino Cyrillo et a magno Maximo et a caeteris interpretibus", über Stellen aus dem Pentateuch, Josue, Könige 1—4, Paralipomena, Esdras handelnd.

c) Zum Propheten Isaias liegt ein fortlaufender Kommentar vor, welcher wiederum fast einen ganzen Band bei Migne füllt (70, 9—1450). Die Abteilung in fünf βιβλία, über Is 1—10, 10—24, 25—42, 42—51, 52—66, wird durch den Text als ursprünglich bezeugt[1]. Das Vorwort zum ganzen Werke weist dem Interpreten der prophetischen Bücher eine zweifache Aufgabe zu, die Erforschung des historischen Wortsinnes und die Darlegung des geistigen Verständnisses (τοῦτο μὲν τῆς ἱστορίας τὸ ἀκριβές, τοῦτο δὲ τῆς πνευματικῆς θεωρίας τὴν ἀπόδοσιν). Nun hätten zwar schon einige (τινες) gelehrte Männer früherer Tage in weitläufigen Werken diese Aufgaben zu lösen sich bemüht. Doch wolle der Verfasser auch seinerseits noch Hand anlegen, teils weil er Freude an literarischer Arbeit habe, teils weil er auch einiges Neue sagen zu können hoffe. Dieses Neue wird schwerlich in den Erörterungen des Verfassers über den Wortsinn zu suchen sein. Das prinzipielle Zugeständnis aber, daß der Exeget in erster Linie der ἱστορία seine Aufmerksamkeit zuzuwenden habe, verdient immerhin hervorgehoben zu werden. Übrigens hat Cyrillus auch in seinen Werken über den Pentateuch niemals den Wortsinn geleugnet oder die Geschichte verflüchtigt, wie einst Origenes, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der Wortsinn die Grundlage jedes höheren Sinnes bilde. Anhaltspunkte zu einer direkten Bestimmung der Entstehungszeit des Kommentars sind, scheint es, im Texte nicht zu finden. Ohne Zweifel aber gehört derselbe der Zeit vor Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten im Jahre 429 an.

d) Derselben Zeit entstammt allem Anscheine nach auch ein Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten (71 u. 72, 9—364)[2], welchem eine ganz ähnliche Vorbemerkung beigegeben ist. Eine Schrift wie die gegenwärtige dürfe man deshalb nicht für überflüssig halten, weil bereits viele — hier heißt es πολλοί — über denselben Gegenstand geschrieben hätten, vielmehr müsse jeder neue Versuch zur Aufhellung der Dunkelheiten der prophetischen Rede dankenswert erscheinen, auch wenn er nur eine Bestätigung früherer Erklärungen bringen sollte. Leider werden, wie vorhin die τινες, so hier die πολλοί nicht mit Namen genannt. Dem Wortsinne des Textes hat Cyrillus hier vielleicht noch ausgiebiger als vorhin Rechnung zu tragen

[1] Buch 2 und Buch 3 heben gleichlautend an: ἐν μὲν τῷ τετελεσμένῳ βιβλίῳ (70, 304 u. 556).

[2] Auf die Erklärung des Propheten Hoseas verweist Cyrillus De dogmatum solutione (Mercati, Varia Sacra 1, Roma 1903, 86): ὅτε ἐγράφομεν εἰς τὸν Ὡσηὲ τὸν προφήτην.

gesucht, wenngleich mit fragwürdigem Erfolg. Über die Auslegung des Büchleins Joel urteilt Merx, Cyrillus bestimme „Sinn und Absicht der Prophetie in einer so vagen Allgemeinheit, daß vom eigentlichen Inhalt Joels keine Spur erfaßt ist“.

Eine neue Ausgabe des Kommentars zu den zwölf kleinen Propheten besorgte Ph. Ed. Pusey, Oxford 1868, in zwei Oktavbänden. Er hat den Wortlaut der früheren Editionen vielfach berichtigen und auch einige kleinere Lücken ausfüllen können. Eine Übersetzung hat er dem griechischen Texte nicht zur Seite gestellt. Über Cyrills Auslegung des Büchleins Joel siehe Ad. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger, Halle a. S. 1879, 152—156.

e) Zu den Psalmen sind nicht unbeträchtliche Fragmente unter Cyrills Namen durch Katenen überliefert (69, 717—1274). Einige Psalmen (9 32 34 44 50) werden ziemlich reichlich mit erläuternden Bemerkungen bedacht, andere gehen völlig leer aus, und mit Ps 119 brechen die Fragmente gänzlich ab. Angehängt sind ein paar Scholien zu den „Cantica Moysis“, Ex 15 und Dt 32, sowie zu dem „Canticum Annae“, 1 Kg 2 (69, 1273—1276). Diese Fragmente zu den Psalmen können nur einem fortlaufenden Kommentar entnommen sein, und in der Tat wird in dem ersten Fragment erklärt, der Verfasser wolle κατὰ δύναμιν καὶ εἰς τὴν τῶν ψαλμῶν ἀφηγήσασθαι βίβλον (69, 717). Worte, aus denen wohl auch gefolgert werden darf, daß der Kommentar von Haus aus nicht etwa bloß bis zu Ps 119 gereicht, sondern sich über das ganze Psalterium erstreckt hat. Kann Cyrillus als der Verfasser gelten? Der Text der Fragmente gibt, soviel ich sehe, keinen Anlaß, gegen die Aufschrift Verdacht zu schöpfen. Und daß Cyrillus auch einen Kommentar zu den Psalmen hinterlassen hat, scheint durch Zitate bei Ephräm von Antiochien und dem Verfasser der „Doctrina Patrum“ bewiesen zu werden[1].

Die Fragmente zu den Psalmen wurden nach vatikanischen Handschriften herausgegeben von A. Mai, Nova Patrum Bibl. 3, Romae 1845, pars 1, 143 ad 434; vgl. 450 f. Diejenigen Fragmente seiner Handschriften, welche schon in der von B. Corderius (Antwerpen 1643—1646) in drei Foliobänden veröffentlichten Psalmenkatene enthalten waren, hat Mai übergangen. Dem Abdruck der Edition Mais bei Migne a. a. O. sind diese Fragmente bei Corderius in Klammern eingefügt worden.

f) Außerdem finden sich bei Migne noch einige wenige Katenenfragmente zu den vier Büchern der Könige (69, 679—698), zu den Sprüchen (69, 1277 f., nur ein einziges Fragment), zum Hohenliede (69, 1277—1294), zu Jeremias und Baruch (70, 1451—1458), zu Ezechiel und Daniel (70, 1457—1462). Ein Kommentar Cyrills ist zu keinem der genannten Bücher bezeugt. Insoweit die Fragmente wirklich Cyrillus angehören sollen, müssen sie aus seinen ander-

[1] Ephr. Ant., bei Phot., Bibl. cod. 229: Migne, PP. Gr. 103, 989: ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ η′ ψαλμοῦ. Doctr. Patrum de incarnat. Verbi, ed. Fr. Diekamp, Münster i. W. 1907, 186: ἐκ τοῦ ὑπομνήματος τοῦ εἰς τὸν ε′ ψαλμόν. Nach andern alten Zeugnissen für einen Psalmenkommentar Cyrills habe ich übrigens vergeblich gesucht.

weitigen Schriften geschöpft sein. — Die meisten dieser Fragmente bei Migne sind aus Mai, Nova Patrum Bibl. 2—3, Romae 1844—1845, herübergenommen. In libros Regum hier t. 3, pars 1, 435—446; In Proverbia t. 2, 467 und wiederum 3, pars 1, 138; In Canticum canticorum 2, 457—467; In Ezechielem 3, pars 1, 137 f. (sowie größtenteils auch schon bei Mai, Spicilegium Romanum 6, Romae 1841, Praef. xxxvi—xxxviii); In Danielem 2, 467 f. Die Fragmente In Ieremiam et Baruch bei Migne (70, 1451—1458) sind aus dem Riesenwerk des M. Ghislerius über Jeremias (Lyon 1623, in drei Foliobänden) abgedruckt.

4. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. — Die Erläuterungsschriften zum Neuen Testament haben in weit größerem Maße als diejenigen zum Alten Testament unter den Zufälligkeiten der Überlieferung gelitten und sind heute fast nur noch durch Bruchstücke vertreten. Möglich, daß gerade die Vergleichung des „Vorbildes und Schattens" mit der Wirklichkeit oder die Allegorese und Typologie es gewesen sind, welche den alttestamentlichen Kommentaren in den Augen der nächsten Folgezeit größeren Reiz und Wert verliehen.

a) An erster Stelle sei ein Kommentar zum Johannesevangelium genannt (Migne 73 u. 74, 9—756), weil er allem Anscheine nach die Reihe der hier in Frage kommenden Schriften eröffnet hat. In diesem Sinne ist von jeher und wohl mit Recht die Vorrede des Werkes verstanden worden, welche längere Ausführungen über die Schwierigkeiten einer „Erklärung der göttlichen Geheimnisse" mit den Worten abschließt: ἀρξόμεθα δὲ τῆς Ἰωάννου συγγραφῆς. Durch die Fülle ihres theologischen Gehalts hat die Johannesschrift eine besondere Anziehungskraft auf den Verfasser ausgeübt. Die Vorrede des Kommentars fügt noch bei: „Überall werden wir dem dogmatischen Sinne des Textes unsre Aufmerksamkeit zuwenden (τὸν λόγον εἰς δογματικωτέραν περιτρέποντες ἐξήγησιν) und den falschen Lehren der Häretiker nach Kräften entgegentreten." Diese dogmatisch-polemische Tendenz gibt dem Kommentar sein eigentümliches Gepräge. An die Erklärung der Worte καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (Jo 1, 1) knüpft sich ein längerer „Nachweis aus Syllogismen und Schriftstellen, daß der Vater in eigener Person subsistiert und ebenso auch der Sohn"; auf die Erläuterung der Worte καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος folgt ein noch viel längerer Exkurs mit der Aufgabe, darzutun, daß der Sohn in demselben Sinne Gott ist wie der Vater.

Außer dem Arianismus und Eunomianismus wird noch manche andere häretische Lehranschauung bekämpft, auch die Christologie der antiochenischen Schule und in und mit ihr der Nestorianismus. Aber der Name des Nestorius kommt nicht vor, das Wort θεοτόκος wird nicht gebraucht, obwohl sich oft Gelegenheit dazu geboten hätte; auch die Ausdrücke ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις κατὰ φύσιν, ἕνωσις φυσική, überhaupt die im Ringen mit Nestorius gewonnene klarere und schärfere Terminologie der späteren Schriften Cyrills ist dem Johanneskommentar fremd, vielmehr sind ihm noch die Ausdrücke ἐνοικεῖν von der Gottheit

und φορεῖσθαι von der Menschheit geläufig, jene Ausdrücke, welche später als zur Bezeichnung der hypostatischen Union nicht geeignet oder den Nestorianismus nicht ausschließend direkt abgelehnt werden. Es ergibt sich daraus, wie Mahé betonte, unzweifelhaft, daß der vorliegende Kommentar schon vor Ausbruch der nestorianischen Kämpfe oder vor dem Jahre 429 geschrieben worden ist, während der „terminus post quem" sich einer näheren Bestimmung entzieht.

Das gewaltige Werk ist in zwölf Bücher und diese sind wieder in Kapitel abgeteilt, und auch die Kapitelabteilung stammt, wie das Schlußwort der Vorrede beweist, aus der Feder des Verfassers selbst. Doch sind nur die Bücher 1—6, über Jo 1, 1—10, 17, und die Bücher 9—12, über Jo 12, 49—21, 25, erhalten geblieben. An Stelle der abhanden gekommenen Bücher 7—8 bieten die Ausgaben (Migne 74, 9—104) abgerissene Katenenfragmente.

Eine neue Sonderausgabe des Johanneskommentars lieferte Ph. Ed. Pusey, Oxford 1872, 3 Bde., 8⁰. Er erklärt selbst: „Nos haud multum, quantum ad textum attinet, emendare potuimus" (vol. 1, Praef. VII). Auf Grund der weitgehenden Übereinstimmung der Zitate der Alten mit unsern Handschriften stellt er fest, „textum satis integrum ad nos pervenisse" (ib.). Der erste Band einer von Pusey in Angriff genommenen englischen Übersetzung des Kommentars ist in der Library of Fathers of the Holy Catholic Church, Oxford 1832 ff., erschienen, der zweite Band (S. John 9—21), nach Puseys Tode von Th. Randell besorgt, ist 1885 zu London separat ausgegeben worden. J. Mahé, La date du commentaire de St. Cyrille d'Alexandrie sur l'évangile selon St. Jean: Bulletin de littérature ecclés. 1907, 41—45.

b) Daß Cyrillus auch einen Kommentar zum Matthäusevangelium hinterlassen hat, welcher sich gleichfalls aus einer Reihe von Büchern zusammensetzte, bezeugen Zitate bei Leontius von Byzanz, Ephräm von Antiochien, Fakundus von Hermiane und andern[1]. Auf unsre Tage sind nur mehr Katenenfragmente gelangt (72, 365—374), welche sich zwar über alle 28 Kapitel des Evangeliums erstrecken, nach Zahl und Umfang aber verhältnismäßig sehr geringfügig sind.

Diese Fragmente sind bei Migne 72, 365 überschrieben: „S. Cyrilli Commentariorum in Matthaeum quae supersunt, ex Corderii et Possini catenis excerpta, intermistis fragmentis quae recentius ex codice Coisliniano J. A. Cramerus et ex Vaticanis Ang. Maius ediderunt." — Über das Fragment zu Mt 24, 36, Migne 72, 444 f. (in der Doctr. Patrum de incarnat. Verbi, ed. Diekamp 105 ff., als Beweisstelle gegen die Agnoeten angezogen), vgl. Diekamp in der Theol. Revue 1915, 106 f.

[1] Leont. Byz., Contra Nestor. et Eutych. lib. 2: Migne, PP. Gr. 86, 1, 1356: ἐκ τοῦ α' τόμου τοῦ εἰς τὸν Ματθαῖον (vgl. Leont. Byz., Contra Monophys.: Migne 86, 2, 1861). Ephr. Ant. bei Phot., Bibl. cod. 229: Migne 103, 1007: ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον ὑπομνήματι, βιβλίῳ α' (vgl. ebd.: Migne 1012 u. 1013). Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 11, 7: Migne, PP. Lat. 67, 819: „in commento evangelii secundum Matthaeum, libro secundo".

c) Ungleich reicher sind die Überbleibsel eines Kommentars oder vielmehr eines Homilienzyklus zum Lukasevangelium. Der griechischen Überlieferung tritt hier die syrische ergänzend zur Seite. Im 6. oder 7. Jahrhundert sind die Homilien zum Lukasevangelium, im ganzen 156 an der Zahl, von unbekannter Hand treu und gewissenhaft, ja sklavisch aus dem Griechischen ins Syrische übertragen worden. Vom griechischen Originaltext erübrigen heute nur noch zerstreute Katenenfragmente (72, 475—950) sowie drei einzeln überlieferte Homilien, welche unter den „Homiliae diversae" Cyrills (unten Abs. 10) eine Stelle zu finden pflegen: „In transfigurationem Domini" (77, 1009—1016) und „In occursum Domini" (77, 1039—1050); die letztere Homilie hat ursprünglich zwei Homilien gebildet. Die syrische Übersetzung aber ist weit vollständiger erhalten geblieben, wenngleich die bisher bekannt gewordenen Handschriften an nicht wenigen Stellen kleinere Lücken zeigen. Übrigens liegen auch in Form von Zitaten und Exzerpten einzelne Stücke der Homilien syrisch vor.

Das Homiliengewand läßt bereits vermuten, daß die Erklärung des Lukasevangeliums andere Zwecke verfolgt hat als diejenige des Johannesevangeliums. Auch wird als sicher gelten dürfen, daß die Homilien nicht bloß niedergeschrieben, sondern auch vorgetragen worden sind. Cyrillus ist also hier nicht sowohl Theolog als vielmehr Prediger; die praktische Nutzanwendung übertönt die dogmatische Schlußfolgerung. Damit hängt zusammen, daß eine fortlaufende Besprechung des evangelischen Textes nicht beabsichtigt wird, vielmehr solche Abschnitte, welche weniger reiche Ausbeute versprachen, beiseite geschoben werden. Gleich das erste Kapitel ist ganz übergangen worden; die erste Homilie setzt bei Lukas 2, 1 ein.

Sicher sind die Lukashomilien erst nach 429 verfaßt. Es wird häufig und ausdrücklich gegen Nestorius und seine Anhänger polemisiert. Überdies scheint in der 63. Homilie auf die zwölf Anathematismen Cyrills aus dem Ende des Jahres 430 angespielt zu werden[1].

Die drei griechisch erhaltenen Lukashomilien standen schon in des Aubertus Ausgabe der Werke Cyrills vom Jahre 1638. Die Katenenfragmente bei Migne 72, 475—950 wurden erst von Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, 115 bis 444, herausgegeben. Die Lukashomilien Cyrills bilden den Grundstock der meisten Lukaskatenen der nachpatristischen Zeit. Neue Fragmente zu Lk 9 bis 10 und 24, 51 aus der Lukaskatene des Metropoliten Nicetas von Heraklea in Thrazien (gegen Ende des 11. Jahrhunderts) bei J. Sickenberger, Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 34, 1, Leipzig 1909, 63—108. — Die syrische Version der Lukashomilien ist nebst sonstigen syrischen Überbleibseln der Homilien nach Handschriften des Britischen Museums herausgegeben worden von R. Payne Smith, S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae

[1] Näheres bei Rücker, Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien, Breslau 1911, 57 ff.

evangelium quae supersunt syriace. Oxonii 1858. 4°. Es folgte alsbald eine englische Übersetzung des syrischen Textes von demselben u. d. T. „A Commentary upon the Gospel according to S. Luke by S. Cyril. Patriarch of Alexandria“, Oxford 1859. 2 Bde., 8°. Aus neu aufgefundenen Blättern einer Haupthandschrift der syrischen Version hat W. Wright (Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke. London 1874. 4°) den Text der Homilien 112—116 ergänzt, und Ad. Rücker (Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien, ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau 1911. 87 bis 101) hat aus einem syrischen Homiliar noch unbekannte Stücke einiger Homilien syrisch und deutsch mitgeteilt. Von einer neuen Gesamtausgabe der syrischen Version durch J. B. Chabot ist bisher die „pars prior“, die Homilien 1—80 umfassend, erschienen: Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores Syri. Ser. 4. t. 1. Paris. 1912. Die lateinische Übersetzung steht noch aus. — Rücker (a. a. O.) hat die Lukashomilien nach allen Seiten hin besprochen. Er hat auch die griechischen Katenenfragmente bei Migne 72. 475—950 auf Grund der syrischen Version einer Sichtung und Säuberung unterzogen (33 ff.). Das Fragment zu Lk 2. 52. Migne 72. 508. gehört vielmehr Theodoret von Cyrus an (Haeret. fab. comp. 5. 13: Migne 83. 497).

d) e) f) Nur Fragmente, und zwar hauptsächlich Katenenfragmente, besitzen wir noch von Cyrills Erklärungen des Römerbriefes (74. 733—856), der beiden Korintherbriefe (74. 855—952) und des Hebräerbriefes (74. 953—1006). Die dürftigen Fragmente zum Hebräerbrief konnte Pusey um einige syrische Zitate und Exzerpte bereichern, welche merkwürdigerweise teils diesem oder jenem Bande eines Kommentars über den Hebräerbrief, teils dieser oder jener Nummer einer Homilienserie über den Hebräerbrief entstammen wollen. Der Herausgeber neigte deshalb der Ansicht zu, Cyrillus habe zum Hebräerbrief einen Kommentar nach Art des Johanneskommentars und außerdem auch einen Homilienzyklus nach Art der Lukashomilien geschrieben[1]. Da indessen die alten Griechen und Lateiner nur von einem Kommentar zum Hebräerbrief wissen[2], so wird zu vermuten sein, daß dieser Kommentar oder Exzerpte aus demselben auf syrischem Boden auch in Form von Homilien umgelaufen sind.

Die Fragmente zum Römerbrief zuerst bei Mai, Nova Patrum Bibl. 3. Romae 1845, pars 1, 1—47; von neuem bei Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium 3, Oxonii 1872. 173—248. Die Fragmente zu den beiden Korintherbriefen zuerst bei Mai a. a. O. 48—103; von neuem bei Pusey a. a. O. 249—361. Die Fragmente zum Hebräerbrief zuerst bei Mai a. a. O. 105—127; von neuem, um syrische Stücke vermehrt, bei Pusey a. a. O. 362—440; vgl. 461—468.

[1] Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium 3. Oxonii 1872. 429 ff.; vgl. Praef. VII f.

[2] Bei Leontius von Byzanz, der Cyrills Erklärung des Hebräerbriefes besonders häufig angezogen hat, lauten die Lemmata Contra Nestor. et Eutych. lib. 2: Migne, PP. Gr. 86. 1. 1356: ἐκ τοῦ τόμου τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς (zwischen τοῦ und τόμου muß ursprünglich ein Zahlwort oder Zahlzeichen gestanden haben), Contra Monophys., bei Migne 86. 2. 1824: ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους δευτέρου τόμου, und wiederum: ἐκ τῆς αὐτῆς, τόμου ἕκτου, ebd. col. 1829: ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, ebd. col. 1853: ἐκ τῶν εἰς πρὸς Ἑβραίους, δευτέρου τόμου

g) Migne hat auch noch einige Katenenfragmente zur Apostelgeschichte (74, 757—774), aus der von J. A. Cramer (Oxford 1838) herausgegebenen Katene zur Apostelgeschichte, sowie zu den Briefen Jak. 1 und 2 Petr. 1 Jo und Jud (74, 1007—1024), aus der gleichfalls von Cramer (Oxford 1840) herausgegebenen Katene zu den katholischen Briefen. Diese Fragmente können nicht als Überbleibsel von Kommentaren gelten: sie sind entweder anderweitigen Schriften Cyrills entnommen oder aber fälschlich Cyrillus zugeeignet worden. Siehe Pusey a. a. O. 441—451.

5. Dogmatisch-polemische Schriften gegen den Arianismus. — Schon vor dem Auftreten des Nestorius hat Cyrillus dem Arianismus gegenüber die kirchliche Lehre von der wahren Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes noch einmal einläßlich verteidigt.

a) Ein größeres Werk unter dem Titel „Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate" (ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος, Migne 75, 9—656) ist laut der Vorrede auf Bitten eines „Bruders" Nemesinus verfaßt worden zu dem Zwecke, die Einwürfe der Arianer und Eunomianer gegen die Homousie des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dem Vater durch Schrift- und Vernunftbeweise zu widerlegen. „Das Buch führt den Namen Θησαυρός, weil es einen reichen Schatz theologischer Wissenschaft in sich birgt." Ein genaues Inhaltsverzeichnis oder eine Aufzählung der einzelnen κεφάλαια, im ganzen 35, hat der Verfasser der Vorrede beigegeben. Abweichend von der Ausdrucksweise des Verfassers werden diese Kapitel in den Druckausgaben λόγοι, „assertiones" oder „Thesen" geheißen, während das Ganze ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν überschrieben wird. Cyrillus selbst hat, wie in der Vorrede des Werkes, so auch anderswo den Singular θησαυρός gebraucht[1], und die nächste Folgezeit hat an diesem Titel festgehalten. Später erst hat sich der Plural θησαυροί eingedrängt. Vorher schon war das Werk in zwei Bücher abgeteilt, und zwar war der Einschnitt zwischen Kapitel 20 und 21 gemacht worden. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts hat Johannes von Cäsarea in seiner Apologie des Chalcedonense, in welcher nicht weniger als 230 Cyrillus-Texte zum Beweise für die Lehre von zwei Naturen in Christus zusammengestellt sind, den Θησαυρός, wie er sagt, nach Buch und Kapitel zitiert[2]. Diese Buchabteilung, den Druckausgaben fremd, geht nicht auf den Verfasser zurück.

Im Vordergrund der Erörterung steht natürlich die Homousie des Sohnes. Nur zwei der 35 Kapitel oder „assertiones", 33—34, befassen

[1] Comm. in Ioan. lib. 1 (Migne 73, 93; ed. Pusey, Oxonii 1872, 1, 81): τῷ κατ' ἐπίκλην θησαυρῷ.

[2] Über das Werk des Johannes von Cäsarea, von welchem bisher nur Bruchstücke gedruckt worden sind, vgl. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, Einl. XLVII ff. Übrigens werden auch in dieser Doctrina, einem großen, gegen Ende des 7. Jahrhunderts verfaßten dogmatischen Florilegium, die Zitate aus dem Θησαυρός ziemlich regelmäßig nach Buch und Kapitel angeführt.

sich mit dem Nachweis der Homousie des Heiligen Geistes. Übersichtlich und verständnisvoll werden die bleibenden Ergebnisse der trinitarischen Streitverhandlungen des 4. Jahrhunderts zusammengefaßt. Das Werk ist „eine trinitarische Summa im Stile der ‚Summa contra gentiles' des hl. Thomas" [1]. Photius meinte, die Θησαυροί, wie er schreibt, seien die klarste aller Schriften des Alexandriners, „insbesondere für diejenigen, welche einem syllogistischen Beweisverfahren Verständnis entgegenbringen" [2].

Zur Bestimmung der Entstehungszeit des Werkes bieten sich zwei Selbstverweise des Verfassers an. Erstens ist dasselbe vor dem Johanneskommentar entstanden [3], welch letzterer, wie vorhin bemerkt (Abs. 4, a), der Zeit vor 429 entstammt. Zweitens ist es, wie sogleich (unter b) gezeigt werden soll, höchstwahrscheinlich vor dem Werke „De trinitate" entstanden, welch letzteres spätestens ins Jahr 425 zu setzen ist.

Kardinal Pitra veröffentlichte in den „Analecta sacra et classica" (Paris 1888, pars 1, 38—46) Exzerpte aus dem „Thesaurus" nach einem codex Ianuensis saec. XI(?). — Thomas von Aquin verwertet in seinem „Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV" zur Erhärtung der Lehre vom päpstlichen Primat außer andern Zeugnissen der griechischen Kirche namentlich auch mehrere Stellen des hl. Cyrillus von Alexandrien „in libro thesaurorum". Er entnahm diese Zitate, wie er selbst sagt, dem von unbekannter Hand verfaßten „Libellus de processione Spiritus S. etc." (in welchem es „in secundo", nach anderer Lesart „in tertio libro thesaurorum" heißt); aus seinem „Opusculum" sind dieselben in viele andere theologische Schriften des Abendlandes übergegangen. In den Schriften Cyrills lassen sich die fraglichen Stellen nicht nachweisen, und aus innern Gründen müssen dieselben entschieden als unecht bezeichnet werden; wahrscheinlich sind sie von dem Verfasser jenes „Libellus" gefälscht worden. Vgl. F. H. Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen (aus den Abhandlungen der kgl. bayer. Akad. der Wissensch.), München 1889. 4°.

b) „De sancta et consubstantiali trinitate" (περὶ ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου τριάδος, 75, 657—1124) betitelt sich ein gleichfalls dem „wißbegierigen Bruder Nemesinus" gewidmetes Werk, welches aus sieben λογίδια oder Dialogen zwischen dem Verfasser und seinem gelehrten Freunde Hermias besteht. „Da es sich nämlich", sagt das Vorwort, „um sehr schwierige Probleme handelt, so ist die Einführung von Personen notwendig geworden, damit der jedesmalige Fragepunkt in Fragen und Antworten gründlich verteidigt und bekämpft würde." Übrigens spielt Hermias den gelehrigen Schüler, nicht den Gegner.

Daß dieses Werk dem „Thesaurus" nachgefolgt ist, darf wohl als sicher gelten, weil der Verfasser jetzt „zum zweiten Male" (πάλιν)

[1] Scheeben im Kirchenlexikon 3² 1884 1288.

[2] Phot., Bibl. cod. 136.

[3] Der Verweis des Johanneskommentars auf den Thesaurus ist soeben schon angeführt worden.

seinem Nemesinus eine Schrift über die heilige und wesensgleiche Trinität zu eigen gibt. In dem ersten Briefe Cyrills an Nestorius aber wird versichert, daß das vorliegende Werk, wiewohl es bereits gegen die Lehre von zwei Söhnen Stellung nimmt, schon zu Lebzeiten des Patriarchen Atticus von Konstantinopel, 406 bis 10. Oktober 425, also spätestens 425, verfaßt worden ist[1]. Auch in dem Johanneskommentar wird auf unser Werk Bezug genommen[2].

Inhaltlich sehr nahe verwandt, unterscheidet sich „De trinitate" von dem „Thesaurus" hauptsächlich dadurch, daß die polemische Absicht etwas zurücktritt und das Streben nach positivem Aufbau mehr zur Geltung kommt. Die Dialoge 1—6 drehen sich um die Homousie des Sohnes, Dialog 7 um die Homousie des Heiligen Geistes. In Dialog 7 findet sich die oft zitierte Erklärung: „Einfach und ohne Zusammensetzung ist die Natur des höchsten Wesens, weil sie zwar in die Besonderheiten der Hypostasen, in unterschiedene Personen und Namen auseinandergeht und zur heiligen Dreiheit sich entfaltet, gleichwohl aber vermöge der physischen Einheit und der allseitigen schlechthinigen Identität in ein Wesen, in Gott, dem Namen und der Sache nach zusammenläuft, so daß in jeder Person die ganze Natur zu denken ist und überdies noch ihre besondere Eigentümlichkeit, nämlich ihr hypostatisches Sein. Jede Person nämlich bleibt, was sie ist, aber vermöge der physischen Einheit mit den beiden andern Personen hat sie auch diese in ihrer eigenen Natur. Denn der Vater ist im Sohne und im Heiligen Geiste und ebenso der Sohn und der Geist im Vater und ineinander."[3]

Auf den Dialog 7 folgt bei Migne 75, 1123—1146 noch ein spätes Exzerpt mit der Aufschrift: „Capita argumentorum quae continentur in dialogo de sancto Spiritu cum additione aliorum." — In des Aubertus Ausgabe reiht sich an die sieben Dialoge „De trinitate" als achter Dialog noch ein „Dialogus de incarnatione Unigeniti" an, bei Migne 75, 1189—1254. Dieser Dialog ist eine Umarbeitung der Schrift Cyrills „De recta fide ad Imperatorem": siehe Abs. 6, b.

c) Eine kurze Auslegung des nicänischen Glaubensbekenntnisses, „In sanctum symbolum" (εἰς τὸ ἅγιον σύμβολον, 77, 289—320), kehrt sich gegen Arianer, Apollinaristen und Nestorianer. Sie ist auf Anregung des antiochenischen Diakons und Archimandriten Maximus, etwa um 438, geschrieben worden[4].

Diese Schrift steht in den Ausgaben der Werke Cyrills unter den Briefen. Sie findet sich auch bei Mansi, SS. Conc. Coll. 5, 383—408.

---

[1] Ep. 2: Migne 77, 41.

[2] Comm. in Ioann. lib. 1: Migne 73, 148 u. 157; ed. Pusey, Oxonii 1872, 1, 128 u. 137 f.: ἐν τῷ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος λόγῳ, ἐν τῷ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος βιβλίῳ.

[3] Migne 75, 1092.

[4] Cyrillus gedenkt derselben Ep. 69 70 71; Migne 77, 340 341 344.

d) Eine dritte, im Unterschied von den zwei ersten (a. b) auf weitere Kreise berechnete Darlegung der Trinitätslehre, „De sancta et vivifica trinitate" (περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ τριάδος, 75, 1147—1190), welche erst von Kardinal Mai herausgegeben ward, muß als unecht zurückgewiesen werden. Sie stellt den ersten Teil eines größeren Ganzen dar, dessen zweiten Teil die gleichfalls von Mai ans Licht gezogene Schrift „De incarnatione Domini" (περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, 75, 1419—1478) bildet. In dem einzigen bisher bekannt gewordenen Manuskript schließen sich diese beiden Schriften unmittelbar aneinander an, und die zweite Schrift wird mit der Erklärung eingeleitet: nachdem der Verfasser zur Genüge über die heilige Dreifaltigkeit (περὶ τῆς ἁγίας τριάδος) gehandelt, wolle er nunmehr der Lehre von Gott die Lehre von der Menschwerdung folgen lassen (τῇ θεολογίᾳ τὴν οἰκονομίαν συνάπτων, c. 1). Im Vertrauen auf das Manuskript, welches jedoch erst dem 14. oder 15. Jahrhundert entstammt, hielt Mai Cyrillus für den Verfasser der beiden Schriften. Auch der Kompilator Euthymius Zigabenus im 12. Jahrhundert hat wenigstens die zweite Schrift Cyrillus beigelegt [1]. Ein älteres Zeugnis für Cyrillus ist aber nicht beizubringen, und aus innern Gründen ergibt sich sofort, daß die zweite Schrift Cyrillus nicht angehören kann, vielmehr einem dogmatischen Gegner Cyrills angehören muß. Die ganze Christologie dieser Schrift ist von dem Bestreben beherrscht, die Gottheit und die Menschheit des Erlösers scharf auseinanderzuhalten. Es wird auch eine allmähliche sittliche Vervollkommnung des Menschen Jesus unter dem erzieherischen Einfluß des göttlichen Logos gelehrt (c. 11), und gegen Ende wird gesagt: „Deshalb wird die heilige Jungfrau von den Lehrern der Frömmigkeit sowohl θεοτόκος wie auch ἀνθρωποτόκος geheißen, letzteres, weil sie in Wirklichkeit den ihr Gleichgearteten geboren hat (ὡς φύσει τὸν ἐοικότα γεννήσασα), ersteres, weil mit der Knechtsgestalt auch die Gottesgestalt vereinigt war" (ὡς τῆς τοῦ δούλου μορφῆς καὶ θεοῦ τὴν μορφὴν ἡνωμένην ἐχούσης, c. 35). Damit erweist sich die Schrift als ein Erzeugnis der antiochenischen Schule. Und Ehrhard hat es in gründlicher Untersuchung sehr wahrscheinlich zu machen gewußt, daß sie Eigentum Theodorets von Cyrus ist. Bei Theodoret wird darauf zurückzukommen sein.

Die Schriften „De sancta et vivifica trinitate" und „De incarnatione Domini" zuerst bei A. Mai, Scriptorum veterum nova Collectio 8, Romae 1833, pars 2, 27—103 (nur griechisch), und dann noch einmal bei Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, 1—74 (griechisch und lateinisch). A. Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως ein Werk Theodorets von Cyrus, eine Inauguraldissertation, Tübingen 1888, 8°.

e) Eine vierte Schrift über die Trinität oder genauer über die Lehre von Gott und die Lehre von Christus, „De sacrosancta trinitate" (77, 1119

[1] Euthym. Zig., Panoplia dogmatica, tit. 14: Migne, PP. Gr. 130, 925 ff.

bis 1171), schon 1604 von J. Wegelinus herausgegeben, ist sofort als unecht erkannt und wie bei Migne, so auch bereits in der Ausgabe des Aubertus vom Jahre 1638 unter die „Dubia et aliena" gestellt worden. Man gewöhnte sich an die Annahme, diese Schrift sei wenigstens zum größten Teile ein Auszug oder eine Zusammenstellung von Exzerpten aus dem ersten, über die Gottheit (Trinität) handelnden Buche des Werkes des hl. Johannes von Damaskus „De fide orthodoxa". Es verhält sich indessen, wie de Guibert überzeugend nachwies, umgekehrt. Der Cyrillus unterschobenen Schrift gebührt der Vortritt. Sie ist, wie so manche andere Schrift, von dem Damaszener ausgiebig verwertet, ja geradezu exzerpiert worden. Ihr Ursprung bedarf noch der näheren Aufhellung. Da sie den Monotheletismus bekämpft (c. 18 ff.) und wohl auch zum Zwecke der Bekämpfung des Monotheletismus verfaßt ist, so kann sie nicht früher angesetzt werden als um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Sie scheint aber auch schon von der aus dem Ende des 7. Jahrhunderts stammenden „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" Gebrauch zu machen (c. 10). Siehe J. de Guibert, Une source de St. Jean Damascène „De fide orthodoxa": Recherches de Science religieuse 3 (1912) 356—368.

f) Irrtümlich pflegt man anzunehmen, eine Schrift Cyrills „Contra Arium" sei verloren gegangen (vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 2, 2, 76; Kopallik, Cyrillus von Alexandrien, Mainz 1881, 364). Allerdings hat Ephräm von Antiochien laut Photius (Bibl. cod. 229, Migne 103, 1013) zwei Sätze Cyrills ἐν τῷ κατὰ Ἀρείου λόγῳ angeführt. Aber der erste Satz steht, genau entsprechend, in Cyrills Werk De trinitate, dialogus 1: Migne 75, 681, und ein schärferes Auge wird daher voraussichtlich auch den zweiten Satz in diesem Werke finden.

g) Ebenso irrtümlich wird bei Migne 76, 1451—1454 Cyrillus ein Werk „Adversus pneumatomachos" zugeschrieben, unter Berufung auf ein Zitat mit dem Lemma Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐκ τῶν κατὰ πνευματομάχων ἀντιῤῥητικῶν λόγων und ein weiteres Zitat mit dem Lemma Κύριλλος ἐν ταῖς ἀντιῤῥήσεσι. Das erste Zitat, enthalten in den Akten einer konstantinopolitanischen Synode des Jahres 1156 bei Mai, Spicilegium Romanum 10, Romae 1844, 40 f., ein Zeugnis für die Konsubstantialität des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne, ist abgekürzte Wiedergabe einer Stelle des Thesaurus Cyrills, assertio 34, Migne 75, 576 f.; ein sehr ähnlich lautendes Fragment steht unter den Katenenscholien der Lukashomilien Cyrills zu Lk 11, 20, Migne 72, 704. Das zweite Zitat, von Ephräm von Antiochien bei Photius, Bibl. cod. 229, Migne 103, 980, angezogen, ein Zeugnis für die Einheit der Person in Christus, findet sich, wörtlich übereinstimmend, in Cyrills Apologeticus c. Theodoretum, anathem. 2, Migne 76, 400 f.

6. Dogmatisch-polemische Schriften gegen den Nestorianismus. — Seit Anfang 429 hat Cyrillus in ununterbrochenem Kampfe mit dem Nestorianismus gestanden. Abgesehen von Briefen und Predigten, die später noch Erwähnung finden sollen, widmete er der Verteidigung der Lehre von dem „Einen Christus" eine lange Reihe von Streitschriften.

a) Eine Sammlung von Predigten, welche Nestorius 429 veröffentlichte, gab Cyrillus Anlaß zu einem Werke „Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri quinque" (κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίῤῥησις, Migne 76, 9—248). Ohne den Namen des Predigers zu nennen, greift Cyrillus einzelne Stellen (κεφάλαια)

der Predigten heraus, um sie einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Das erste Buch tritt den Angriffen auf den Titel θεοτόκος entgegen, das zweite bekämpft die Auffassung und Darstellung Christi als eines ἄνθρωπος θεοφόρος, die drei folgenden Bücher handeln über anderweitige Wendungen und Beweisführungen, welche in dieser oder jener Weise von der Voraussetzung einer Zweiheit der Personen in Christus getragen waren. Das Werk stammt aus dem Frühjahr 430[1].

Eine neue Ausgabe des Werkes bei Pusey, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae etc., Oxonii 1875, 54—239. Vgl. Fr. Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, 21—29.

b) In seinem Briefe an Cyrillus vom 15. Juni 430 ließ Nestorius die Bemerkung fallen, daß auch das Kaiserhaus ganz auf seiner Seite stehe[2]. Vielleicht unter dem Eindruck dieser Worte, jedenfalls aber in der Absicht, einer Beeinflussung des Hofes durch Nestorius entgegenzuwirken, übermittelte Cyrillus im Laufe des Jahres 430 dem Kaiserhaus zwei oder vielmehr drei ausführliche Vorstellungen über den rechten Glauben (προσφωνητικοὶ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως). Die erste derselben, an Kaiser Theodosius II. gerichtet und meist „De recta fide ad Imperatorem" genannt (76, 1133—1200), gibt nach einem Hinweis auf die Pflicht des Herrschers, der wahren Religion seinen Arm zu leihen, einen Überblick über die Geschichte der falschen Auslegungen des Dogmas von der Menschwerdung des Gottessohnes, von den Gnostikern und Manichäern an bis zu den Nestorianern. Auf die Kennzeichnung der einzelnen Häresien folgt eine Widerlegung. Am längsten verweilt Cyrillus bei der Lehre des Nestorius, dessen Name übrigens nicht genannt wird, die zwar der Gottheit wie der Menschheit Jesu Christi gerecht zu werden behaupte, aber die Einheit der Person zerreiße, indem sie ein göttliches und ein menschliches Subjekt unterscheiden wolle[3].

Die Schrift steht auch in den Akten des Ephesinums bei Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 617—680. Eine neue Ausgabe bei Pusey, S. Cyrilli Alex. De recta fide ad Imperatorem etc., Oxonii 1877, 1—153. Dem griechischen Texte hat Pusey eine von Bischof Rabbula von Edessa gefertigte syrische Übersetzung beigegeben. Diese syrische Übersetzung steht auch bei P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 5, Paris 1895, 628—696. — Der Schrift an den Kaiser stellt Pusey a. a. O. 11—153 jenen „Dialogus de incarnatione Unigeniti" (bei Migne 75, 1189

[1] Cyrillus gedenkt dieses Werkes in dem „Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos" c. 11: Migne 76, 373; ferner Ep. 43 44 45: Migne 77, 224 228 237, sowie auch Ep. 74, ad Rabbulam episcopum Edessae, einem Briefe, welcher bei Migne 77, 347 f. nur bruchstückweise lateinisch mitgeteilt wird, vollständig aber syrisch erhalten ist; vgl. unten Abs. 11, b.

[2] Cyrill., Ep. 5; Migne 77, 57; auch bei Loofs, Nestoriana 180.

[3] Cyrillus erwähnt diese Schrift an den Kaiser in dem Apologeticus ad Imperatorem: Migne 76, 456 ff., sowie in der vorhin zitierten Ep. 74, ad Rabbulam episcopum Edessae.

bis 1250) zur Seite, welcher früher schon (Abs. 5, b) als eine Umarbeitung der Schrift an den Kaiser bezeichnet wurde. Pusey (Praef. VIII f.) glaubt, Cyrillus selbst habe die Schrift an den Kaiser später zu dem Dialog umgestaltet und den Dialog den sieben Dialogen „De trinitate" angeschlossen.

c) d) Zwei weitere Denkschriften tragen die Adresse ταῖς βασιλίσσαις, ad reginas oder imperatrices, ohne daß die Namen der Adressatinnen genannt würden. Die eine dieser Schriften (76, 1201 bis 1336) will, wie sie selbst sagt, durch Zeugnisse der heiligen Bücher dartun, daß der Emmanuel von Natur und in Wahrheit Gott und deshalb die Jungfrau, die ihn geboren, Gottesgebärerin ist (c. 2). Die andere (76, 1335—1420) setzt sich die Aufgabe, zu zeigen, daß, wie Gott der Vater Einer ist, so auch der Herr Jesus Christus Einer ist und nicht zerteilt werden darf in einen von Ewigkeit her gezeugten Gottessohn und einen andern in der Zeit geborenen Weibessohn (c. 2). Der Beweis soll wiederum aus den heiligen Büchern erbracht werden, und zwar sollen, nachdem in der früheren Schrift die einfacheren und klareren Bibelstellen vorgeführt worden, nunmehr die dunkleren oder schwierigeren Stellen besprochen werden (c. 4). Es werden also unzweideutig zwei Schriften unterschieden, von denen aber die zweite eine Fortsetzung und Ergänzung der ersten ist.

Auch die Adressatinnen sind andere. An der letztzitierten Stelle nennt Cyrillus die Adressatinnen der ersten Schrift τὰς ἁγίας παρθένους, während er die Adressatinnen der zweiten Schrift als Persönlichkeiten reiferen Alters hinstellt[1]. Es wird also wohl zutreffen, was Johannes von Cäsarea, der gründliche Kenner des Nachlasses Cyrills zu Anfang des 6. Jahrhunderts, versichert, daß die erste Schrift an Arkadia und Marina, die jüngeren Schwestern des Kaisers, die zweite an Pulcheria und Eudokia, die ältere Schwester und Gemahlin des Kaisers, beide Augustae, gerichtet war[2]. Freilich hat der Kaiser in einem sehr ungnädigen Schreiben an Cyrillus aus dem November 430 sich darüber beklagt, daß der Alexandriner verschiedene Zuschriften an den Hof gesandt habe, einerseits (ἕτερα μέν) an den Kaiser und seine Gemahlin Eudokia, anderseits (ἕτερα δέ) an des Kaisers Schwester Pulcheria, wie wenn im Kaiserhaus Zwietracht geherrscht hätte oder Zwietracht

[1] Es heißt De recta fide ad reginas 2, 4 (Migne 76, 1341): ἐν μὲν οὖν τῷ λόγῳ τῷ πρὸς ἡμῶν γεγονότι πρὸς τὰς ἁγίας παρθένους . . . ἔδει γάρ, ἔδει τὸ θεοφιλὲς ὑμῶν κράτος καὶ ταῦτα εἰδέναι. Ähnlicher Wendungen bedient sich Cyrillus in seinem Apologeticus ad Imperatorem (Migne 76, 464), wo er auf unsre Schriften Bezug nimmt.

[2] Siehe Pusey, S. Cyrilli Alex. De recta fide ad Imperatorem Praef. XI. — Nach Loofs (Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 13³, Leipzig 1903, 743) würde sich die erste Schrift „an des Kaisers Schwester, die Augusta Pulcheria, und ihre Schwestern", die zweite „an die Kaiserin Eudokia" wenden, was schon deshalb ausgeschlossen ist, weil auch die zweite Schrift sich an eine Mehrzahl von Personen richtet.

hätte gesät werden sollen[1]. Aber diese Darstellung legt offenbar selbst keinen Wert auf Genauigkeit. Aus dem Unwillen des Kaisers jedoch wird gefolgert werden dürfen, daß wirklich eine gewisse Zwietracht vorhanden war, insofern Pulcheria und Eudokia oder wenigstens Pulcheria im Gegensatz zum Kaiser jetzt schon für Cyrillus Partei ergriffen hatte.

Die beiden Schriften ad reginas auch in den Akten des Ephesinums bei Mansi 4, 679—802 803—884. Eine neue Ausgabe bei Pusey, S. Cyrilli Alex., De recta fide ad Imperatorem etc., Oxonii 1877, 154—333.

e) Unmittelbar nach dem Konzil zu Ephesus, sobald er wieder in Alexandrien eingetroffen war, glaubte Cyrillus in einem „Apologeticus ad Imperatorem" (λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τὸν βασιλέα, 76, 453—488) sein Verhalten vor dem Konzil und während desselben rechtfertigen zu sollen.

Dieser „Apologeticus" auch bei Mansi 5, 225—256. Neu rezensiert bei Pusey a. a. O. 425—456.

f) Vorher schon hatte Cyrillus den früher erwähnten zwölf Anathematismen oder κεφάλαια der alexandrinischen Synode vom November 430 drei Erläuterungs- bzw. Verteidigungsschriften folgen lassen. An erster Stelle steht in den Ausgaben diejenige der drei Schriften, welche der chronologischen Abfolge nach die letzte gewesen zu sein scheint: „Explicatio duodecim capitum Ephesi pronuntiata" (ἐπίλυσις τῶν δώδεκα κεφαλαίων ῥηθεῖσα ἐν Ἐφέσῳ, 76, 293—312). Wie der Titel besagt, zu Ephesus, und zwar während der dortigen Gefängnishaft, im August oder September 431, auf Bitten der ephesinischen Väter verfaßt, beschränkt sich diese kleine Schrift darauf, einen jeden einzelnen Anathematismus mit „dicta probantia" oder „loci classici" aus den heiligen Büchern zu belegen.

Die „Explicatio" auch bei Mansi 5, 1—20. Eine neue Ausgabe bei Pusey, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae etc., Oxonii 1875, 240—258. Pusey verglich auch eine altsyrische Übersetzung.

g) h) Umfangreicher sind zwei Verteidigungsschriften: „Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos" (ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν δώδεκα κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους, 76, 315—386) und „Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam" (ἐπιστολὴ πρὸς Εὐόπτιον πρὸς τὴν παρὰ Θεοδωρίτου κατὰ τῶν δώδεκα κεφαλαίων ἀντίρρησιν, 76, 385—452). Sie dienen der Abwehr zweier Angriffsschriften, welche, beide von dem Patriarchen Johannes von Antiochien angeregt, den Standpunkt der Antiochener vertraten und

[1] Bei Mansi 4, 1109.

die Anathematismen Cyrills des Apollinarismus oder Monophysitismus beziehtigten, die eine von Bischof Andreas von Samosata, die andere von Theodoret von Cyrus verfaßt. Andreas war als Wortführer der syrischen Bischöfe aufgetreten; deshalb wendet Cyrillus sich an „die Bischöfe des Orients". Theodorets Schrift war Cyrillus durch Euoptius, Bischof von Ptolemais in der lybischen Pentapolis, übermittelt worden; deshalb trägt die Entgegnung Cyrills das Kleid eines Briefes an Euoptius. Die Anlage beider Entgegnungen ist die gleiche: zu einem jeden einzelnen Anathematismus werden zunächst die Einwürfe der Gegner mitgeteilt und sodann die Antworten des Alexandriners angeschlossen. Da sie des Konzils zu Ephesus in keiner Weise erwähnen, so wird wohl mit Recht gefolgert, daß beide Schriften noch der ersten Hälfte des Jahres 431 angehören [1].

Beide Verteidigungsschriften auch bei Mansi 5, 19—82 81—140. Eine neue Ausgabe bei Pusey, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae etc., Oxonii 1875, 259—497. Beide Schriften sind auch in einer altlateinischen Übersetzung erhalten: Marii Mercatoris opp., ed. St. Baluzius, Paris. 1684, 219—324; Migne, PP. Lat. 48, 933—1002. Pusey a. a. O. hat diese lateinische Übersetzung dem griechischen Texte gegenübergestellt. Er verglich auch eine altsyrische Übersetzung.

i) Von einem „Sermo prosphoneticus ad Alexandrinos de fide" (πρὸς Ἀλεξανδρέας προσφωνητικὸς λόγος περὶ πίστεως) sind nur geringfügige Reste erhalten. Wahrscheinlich handelte derselbe wiederum über den rechten Glauben betreffend die Person Jesu Christi und vielleicht ist er zu identifizieren mit dem von Gennadius (De vir. ill. 57) erwähnten „Liber de fide adversum haereticos". Den überlieferten Titel möchte man dahin deuten, daß Cyrillus diese Schrift von auswärts, etwa aus Ephesus, seinen Alexandrinern zugesandt hat. Jedenfalls darf sie nicht, wie es bei Aubertus und Migne geschieht, unter die „Homiliae diversae" gestellt werden, weil sie keine Predigt, sondern eine Abhandlung war. Dagegen dürfte ein Fragment mit der Aufschrift „Ex homilia ad Alexandrinos" (ἐκ τῆς πρὸς Ἀλεξανδρεῖς ὁμιλίας) unsrem „Sermo prosphoneticus" zuzuweisen sein.

Griechische Fragmente des „Sermo prosphoneticus", zum Teil nur in lateinischer Übersetzung, bei Migne 77, 1111—1114. Etwas mehr griechische Fragmente bei Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium, Oxonii 1872, 3, 538 bis 541. Das Fragment „Ex homilia ad Alexandrinos" bei Migne 77, 1115 f; Pusey a. a. O. 460 f.

k) Die „Scholia de incarnatione Unigeniti" (σχόλια περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς, 75, 1369—1412) werden erst nach 431 verfaßt worden sein. Sie heben an mit Erklärungen der Namen Christus, Emmanuel und Jesus, um sodann weitere christologische Be-

[1] Cyrillus gedenkt dieser Schriften Ep. 43 44 45; Migne 77, 224 228 237.

lehrungen mannigfacher Art folgen zu lassen. Vor allem wird natürlich wieder die Einigung des Göttlichen und des Menschlichen καθ' ὑπόστασιν betont, die weder als eine rein äußerliche Zusammenfügung noch als eine Vermischung der geeinigten Naturen gedeutet werden dürfe und im Umkreis des Geschaffenen am ehesten noch mit der Verbindung von Leib und Seele im Menschen verglichen werden könne. Auffallenderweise ist auch diese Schrift, obwohl sie sich im Altertum außergewöhnlichen Beifalls erfreut hat, nur noch zu einem kleinen Teile griechisch erhalten[1]. Doch bietet sich hier als Ersatz für den Urtext eine altlateinische Übersetzung an. Auch eine altsyrische und eine altarmenische Übersetzung liegen noch vor.

Die lateinische Übersetzung der Scholia in Marii Mercatoris opp., ed. St. Baluzius, Paris. 1684, 370—429; Migne, PP. Lat. 48, 1005—1040. Die Herausgeber der Scholia pflegen dieser lateinischen Übersetzung betreffenden Orts die griechischen Bruchstücke einzufügen. So auch Mansi 5, 141—170, und neuerdings Pusey, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae etc., Oxonii 1875, 498 bis 579. Pusey hat außerdem eine altsyrische Übersetzung zu Rate gezogen. Eine altarmenische Übersetzung ist armenisch und englisch herausgegeben worden von Fr. C. Conybeare, The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter, London 1907, 95—143 des armenischen, 168—214 des englischen Textes.

l) Eine kürzere Schrift „De incarnatione Unigeniti“ ist nur noch aus einem lateinisch überlieferten Briefe Cyrills bekannt, in welchem es heißt: „Librum brevem scripsi de incarnatione Unigeniti, ut in tribus capitulis redigens omnem de fide sermonem. Et primum quidem est quod sancta Virgo sit Dei genitrix; secundum quia unus est Christus et non duo; tertium vero quia manens impassibilis Dei Sermo pertulit propria carne pro nobis (passiones?).“[2]

Ein kleiner Aufsatz „De incarnatione Verbi Dei“ (περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου, 75, 1413—1420), in Fragen und Antworten über die Menschwerdung mündend, dürfte Cyrills Namen fälschlich tragen. Er findet sich auch bei Mansi 5, 169—176.

m) Kardinal Mai veröffentlichte einen nur wenige Seiten füllenden „Dialogus cum Nestorio quod sancta Virgo Deipara sit et non Christipara“ (διάλεξις πρὸς Νεστόριον ὅτι θεοτόκος ἡ ἁγία παρθένος καὶ οὐ χριστοτόκος, 76, 249—256) und einen beträchtlich längeren Traktat „Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam“ (κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὁμολογεῖν θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον, 76, 255—292). Der Dialogus hinterläßt den Eindruck eines Machwerks späterer Zeit. Der längere Traktat jedoch wird, wie der

[1] Unter dem περὶ τῆς σαρκώσεως βιβλίον ἕν, von welchem Cyrillus Ep. 13; Migne 77, 224) spricht, werden die Scholia verstanden sein.

[2] Cyrill., Ep. 64; Migne 77, 330.

Herausgeber selbst feststellte, schon durch Kaiser Justinian I. um 542 als Cyrills Eigentum bezeugt[1].

Die genannten beiden Schriften zuerst bei Mai. Scriptorum veterum nova Collectio 8. Romae 1833. pars 2. 108—135 (nur griechisch) und dann noch einmal bei Mai. Nova Patrum Bibl. 2. Romae 1844. 75—104 (griechisch und lateinisch).

n) Von einer Schrift „Contra Diodorum et Theodorum" (κατὰ Διοδώρου καὶ Θεοδώρου), in drei Büchern, liegen nicht unbedeutende Fragmente vor, in griechischer und syrischer Sprache. Unter Diodor und Theodor sind natürlich Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, die Vorläufer des Nestorius, verstanden[2], und die Schrift hat, ähnlich wie die Schrift „Adversus Nestorii blasphemias" (siehe unter a), einzelne Stellen (τινὰ τῶν κεφαλαίων) aus Schriften Diodors und Theodors kritisch gewürdigt[3]. Wie es scheint, ist das erste der drei Bücher gegen Diodor, die zwei weiteren gegen Theodor gerichtet gewesen. Die Abfassung mag um 438 anzusetzen sein[4].

Griechische und syrische Fragmente in lateinischer Übersetzung bei Migne 76, 1437—1452. Weit mehr Fragmente bei Pusey. S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium. Oxonii 1872. 3. 492—537.

o) Der Dialog „Quod unus sit Christus" (ὅτι εἷς ὁ Χριστός, 75, 1253—1362) ist wohl eine der jüngsten antinestorianischen Schriften Cyrills. Er hat schon im Altertum besondere Berühmtheit erlangt und zeichnet sich aus durch Reife und Sicherheit des Gedankens. Mit einer Kritik des Apollinarismus bahnt er sich den Weg zur Widerlegung des Nestorianismus. Die Aussagen der Heiligen Schrift über körperliche Schwächen und seelische Leiden des Herrn werden einläßlich besprochen. Nachdem der Logos, lehrt Cyrillus, sich einmal erniedrigt hatte, wollte er in allem, die Sünde ausgenommen, uns Menschen ähnlich werden, um uns aus unsrem Elende zu befreien und zu Gott zu erheben und diese Befreiung und Erhebung zunächst an sich selbst durch seine Auferstehung und Himmelfahrt zur vorbildlichen Darstellung zu bringen.

[1] In seinem sog. „Tractatus contra Monophysitas" (Migne, PP. Gr. 86, 1, 1132) zitiert Justinian zwei Stellen unsres Traktates, c. 13—14 (Migne 76, 269—272), als Äußerungen Cyrills ἐν τῷ λόγῳ τῷ ὅτι χρὴ θεοτόκον ὁμολογεῖν τὴν παρθένον.

[2] Bei dem syrischen Dichter Narses, welcher sich zum Nestorianismus bekannte, wird uns eine Homilie „über die Väter und Lehrer Diodor, Theodor und Nestorius" begegnen (§ 70, 4).

[3] Cyrill., Ep. 69; Migne 77, 340.

[4] In einem syrischen Fragment des ersten Buches wird auf die „Capitulorum omnium apologia", d. i. jedenfalls den „Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos" (vorhin unter g) verwiesen: s. Migne 76, 1450; Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium 3, 509. Anderseits ist in Cyrills Ep. 69 (Migne 77, 340) von den Büchern gegen Theodor und Diodor die Rede.

Eine neue Ausgabe des Dialoges bei Pusey, S. Cyrilli Alex. De recta fide ad Imperatorem etc., Oxonii 1877, 334—424. Pusey hat auch eine altsyrische Übersetzung verglichen.

p) Photius (Bibl. cod. 229: Migne 103, 989) berichtet, Ephräm von Antiochien habe Zeugnisse Cyrills zitiert ἐκ τοῦ περὶ ἀπαθείας λόγου καὶ ἐκ τοῦ περὶ πάθους λόγου, unterläßt es aber, den Wortlaut der Zeugnisse mitzuteilen. Unter Hinweis auf seine Notiz pflegt man von verloren gegangenen Schriften Cyrills „De impassibilitate" und „De passione" zu sprechen (vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 2, 2, 76; Kopallik, Cyrillus von Alexandrien, Mainz 1881, 364). Doch kann Ephräm auch aus einer oder zwei der vorhin genannten antinestorianischen Schriften Cyrills geschöpft haben, weil mehrere derselben von der Leidensunfähigkeit und der Leidensfähigkeit Christi handeln, wie die beiden Verteidigungen der Anathematismen (oben g—h), gelegentlich des zwölften Anathematismus, die Schrift „De incarnatione Unigeniti" (oben l), der Dialog „Quod unus sit Christus" (oben o).

q) Über die unechte und wahrscheinlich Theodoret von Cyrus zuzuweisende Schrift „De incarnatione Domini" (Migne 75, 1419—1478) vgl. oben Abs. 5, d.

7. Dogmatisch-polemische Schriften gegen verschiedene Häresien. — Gelegentlich hat Cyrillus auch zur Bekämpfung anderweitiger häretischen Lehranschauungen zur Feder gegriffen. Doch sind die meisten dieser Schriften dem Untergang anheimgefallen.

a) Eine Schrift „Contra Synusiastas" (κατὰ συνουσιαστῶν), d. i. gegen die extremen Apollinaristen, welche den Leib Christi mit der Gottheit zu einer Wesenheit vereinigt sein ließen, ist nur noch aus Zitaten bei späteren Autoren, in erster Linie bei Johannes von Cäsarea, bekannt.

Syrische Zitate in lateinischer Übersetzung bei Migne 76, 1427—1438. Griechische und syrische Zitate bei Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium, Oxonii 1872, 3, 476—491.

b) Die Schrift „Adversus anthropomorphitas" (κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν, Migne 76, 1065—1132) stammt in der vorliegenden Form nicht aus der Feder Cyrills. Schlechthin unecht sind indessen nur die Schlußkapitel 24—28 (76, 1121—1132), ein Ausschnitt aus der Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa „In diem natalem Christi" (46, 1129 bis 1138), während die voraufgehenden Kapitel 1—23 sich als eine ungeschickte Zusammenfassung zweier kleineren von Cyrillus verfaßten Schriften erweisen, „Responsiones ad Tiberium" und „De dogmatum solutione". Pusey hat den Sachverhalt zuerst durchschaut, als er eine neue Ausgabe dieser beiden Schriften veranstaltete.

„Responsiones ad Tiberium diaconum sociosque suos" (bei den Griechen meist πρὸς Τιβέριον) heißt die Antwort auf verschiedene dogmatische Fragen, welche palästinensische Mönche, an ihrer Spitze ein Diakon Tiberius, brieflich Cyrillus vorgelegt hatten. Fast zwei Drittel der 15 Fragen betreffen das Geheimnis der Menschwerdung; außerdem ist von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der heiligen Eucharistie und anderem die Rede. Der Brief der Mönche an

Cyrillus wird voraufgeschickt. Infolge der Lückenhaftigkeit seiner Handschrift hat jedoch Pusey den Brief der Mönche und auch Cyrills Beantwortung der ersten Frage nicht im griechischen Originaltext, sondern nur in altsyrischer Übersetzung geben können. Die Korrespondenz fällt, wie schon das Vorwalten christologischer Fragen erwarten läßt, in die Zeit der nestorianischen Kämpfe. Der Brief der Mönche nimmt Bezug auf Ereignisse des Jahres 431 [1], und die Erwiderung Cyrills wird nicht vor 433 geschrieben sein.

„De dogmatum solutione" (περὶ δογμάτων ἐπιλύσεως) ist ein ganz ähnliches Antwortschreiben auf neun oder zehn weitere Fragen der Mönche, Fragen, welche sich der Mehrzahl nach auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, dann auch auf das Leben der Seele im Jenseits, die Auferstehung des Leibes und anderes beziehen. Der vorangestellte Brief der Mönche nennt keinen Namen, auch nicht den Namen Tiberius. Da er aber einer Antwort Cyrills auf frühere Fragen gedenkt (δεξάμενοι γὰρ πρόσθεν ἐκ τῶν σῶν ἁγίων χειρῶν τὴν περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ὀρθῶν δογμάτων ζήτησιν ἐπιλύουσαν βίβλον), so kann es kaum zweifelhaft sein, daß die Fragesteller jene Mönche sind, denen die „Responsiones ad Tiberium" gewidmet wurden. Eine Lücke der Handschrift Puseys hat Mercati aus einer andern Handschrift ausgefüllt, und dieses neue Textstück ist auch deshalb von Interesse, weil es Verweise auf zwei ältere Werke des Verfassers enthält, die Erklärung des Propheten Hoseas und die Glaphyra [2]. „De dogmatum solutione" wird den „Responsiones ad Tiberium" bald nachgefolgt sein.

Diese beiden Abhandlungen Cyrills sind durch eine spätere Hand zu der Schrift „Adversus anthropomorphitas" verschmolzen worden, und zwar so, daß die Erörterungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen an die erste, die Erörterungen über die Menschwerdung an die zweite Stelle gerückt wurden [3]. Angehängt ward, wie schon gesagt, ein Stück der Weihnachtspredigt des Nysseners. Voraufgeschickt ward ein Brief Cyrills an Bischof Kalosyrius von Arsinoe in Mittelägypten, und nach diesem Briefe wird das Ganze seine Aufschrift erhalten haben. In dem ersten Teile dieses Briefes wird nämlich mit scharfen Worten die bei Mönchen der Landschaft Arsinoe verbreitete Meinung bekämpft, Gott müsse mit einer menschlichen Körpergestalt ausgerüstet sein, weil die Heilige Schrift, wenn sie den Menschen κατ' εἰκόνα θεοῦ erschaffen sein lasse, notwendig voraussetze, daß das göttliche Wesen ἀνθρωποειδές oder ἀνθρωπόμορφον sei. Gott, entgegnet Cyrillus, ist ein Geist und schlechthin unkörperlich, und das Ebenbild Gottes ist nicht im

[1] Vgl. Ehrhard bei Crum, der Papyruskodex saec. VI—VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham, Straßburg 1915, 148.

[2] Siehe Mercati, Varia Sacra 1, Roma 1903, 86.

[3] Vergleichende Inhaltstabellen bei Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium 3, 545.

Körper, sondern im Geiste des Menschen zu suchen. Auch Cyrills Vorgänger, Theophilus von Alexandrien, hatte sich schon veranlaßt gesehen, in seinem Osterfestbriefe für das Jahr 399 gegen anthropomorphitische Anschauungen Stellung zu nehmen [1].

Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium. Oxonii 1872, 3, 547—566: De dogmatum solutione. Dazu G. Mercati, Varia Sacra, fasc. 1 (Studi e Testi 11). Roma 1903, 83—86: Un nuovo frammento del l. „de dogmatum solutione" di S. Cirillo Alessandrino. Pusey a. a. O. 567—602: Responsiones ad Tiberium. Pusey a. a. O. 603—607: Epistola ad Calosyrium.

c) Aus einer „Epistola ad monachos in Phua constitutos" (ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν Φουᾷ μοναχούς) hat Kaiser Justinian I. in seinem Edikt gegen Origenes vom Jahre 543 einige Stellen ausgehoben, welche sich gegen die Leugnung der Auferstehung des Leibes und gegen die Annahme der Präexistenz der Seelen richten. Diese Epistola bekämpfte also origenistische Irrtümer. Phua, der Wohnort der Adressaten, ist, soviel ich sehe, nicht weiter bekannt.

Die Fragmente bei Migne 77, 371—374, unter den Briefen Cyrills, und Migne 86, 1, 967—970, in dem Edikt Justinians.

d) Eine Schrift „Adversus eos qui negant offerendum esse pro defunctis" (πρὸς τοὺς τολμῶντας λέγειν μὴ δεῖν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων προσφέρειν) ist hauptsächlich durch die Zitate bekannt, welche Eustratius von Konstantinopel, in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, seiner Streitschrift gegen die Theorie vom Seelenschlaf eingeflochten hat. Cyrills Schrift verteidigte nachdrücklich den „Gebrauch der Kirche", für die entschlafenen Gläubigen das heilige Opfer darzubringen.

Die Fragmente bei Migne 76, 1423—1426, sowie, um kleine syrische Stücke bereichert, bei Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium. Oxonii 1872, 3, 541—544.

e) Die herkömmliche Angabe, Photius (Bibl. cod. 54) berichte über eine Schrift Cyrills „Contra Pelagianos ad Imperatorem" (vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 2, 2, 76; Kopallik, Cyrillus von Alexandrien 364), ist unzutreffend. Photius handelt a. a. O. von einer anonymen Schrift gegen Pelagianer und Cälestianer, in welcher Cyrillus als Zeuge aufgerufen wurde: Cyrillus habe nämlich an Kaiser Theodosius geschrieben, die Häresie des Nestorius sei identisch mit der Häresie des Cälestius. Das wird nur eine Ausbeutung des Wortes Cyrills in seinem „Apologeticus ad Imperatorem" (Abs. 6, e) sein, daß die Gefolgschaft des antiochenischen Patriarchen Johannes zu Ephesus aus „abgesetzten Cälestianern und den Schildknappen des Wahnsinns des Nestorius" bestanden habe (Migne 76, 472).

f) Angereiht sei noch eine freilich nicht polemisch gefärbte, aber wenigstens zum größten Teile in die Dogmatik einschlagende Schrift, welche erst jüngst ans Licht getreten ist. Ein um 600 geschriebener Papyrus der Phillippsbibliothek enthält in koptischer (sahidischer) Sprache ein Gespräch zwischen dem Patriarchen

[1] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 116.

Cyrillus von Alexandrien und den Diakonen Anthimus und Stephanus. Crum hat den koptischen Text nebst deutscher Übersetzung herausgegeben. Ehrhard hat eine literarhistorische Würdigung beigesteuert: Der Papyruskodex saec. VI ad VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. koptische theologische Schriften. herausgegeben und übersetzt von W. E. Crum. mit einem Beitrag von A. Ehrhard. Straßburg 1915 (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg. Heft 18). Das Gespräch, dessen Anfang in der Handschrift fehlt, wickelt sich in Fragen und Antworten ab: die Diakonen fragen und der Patriarch antwortet. Der etwas buntfarbige Stoff mag mit Ehrhard (a. a. O. 145 f.) in eine eschatologische und eine kirchenrechtliche Gruppe gegliedert werden. Doch überwiegen die eschatologischen Fragen: das jenseitige Los des Verräters Judas, die Absichten Gottes bei Festsetzung des Alters der Menschen, die Himmelfahrt des Elias, die Auferstehung des Moses, der Aufenthaltsort des Henoch usw. Ehrhard (a. a. O. 154) gelangt zu dem Schlusse, daß es sich um ein tatsächlich geführtes Gespräch handle, welches nachträglich, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, von einem der Interlokutoren Cyrills aufgezeichnet worden sei. Da indessen nicht bloß die kirchenrechtlichen, sondern auch die eschatologischen Erklärungen und Entscheidungen Cyrills zugestandenermaßen jedweder Parallelen in den echten Schriften des Patriarchen entbehren, da im Gegenteil nicht wenige derselben des starken apokryph-biblischen Einschlags wegen, im Munde Cyrills sehr seltsam berühren und Mißtrauen wecken, so dürfte es entschieden richtiger sein, auf ein Pseudepigraph des 6. Jahrhunderts zu erkennen. Ob der koptische Text das Original oder eine Übersetzung aus dem Griechischen sei, hat Crum dahingestellt sein lassen.

8. Das Werk gegen Kaiser Julian. — Ein großes Werk apologetischer Tendenz führt in den Ausgaben den Titel „Pro sancta Christianorum religione adversus libros athei Iuliani“ (ὑπὲρ τῆς τῶν χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ). Es ist eine Kaiser Theodosius II. gewidmete Widerlegung der früher wiederholt genannten Bücher Julians des Abtrünnigen „Gegen die Galiläer“ aus dem Jahre 363. Wie das Dedikationsschreiben Cyrills an den Kaiser (Migne 76, 508) bemerkt, galten diese Bücher in gewissen Kreisen immer noch als ein schlagender, von keinem christlichen Lehrer bisher entkräfteter Erweis des alten Götterglaubens, eine unbezwingbare „hellenische Hochburg gegen die Herrlichkeit Christi“. Gerade zu Alexandrien aber scheinen bittere Religionsdispute zwischen Christen und Heiden um die fragliche Zeit an der Tagesordnung gewesen zu sein. Von vielen Seiten aufgemuntert (προτρεψάντων εἰς τοῦτο πολλῶν), unternahm es Cyrillus, die angebliche Hochburg niederzureißen.

Er schlägt ein ähnliches Verfahren ein wie in den Streitschriften gegen die Predigtsammlung des Nestorius und gegen die Bücher Diodors und Theodors. Er folgt dem Gegner Schritt für Schritt, führt die Behauptungen desselben im Wortlaut vor und läßt seine Entgegnungen folgen. Sein Werk bildet infolgedessen die Hauptquelle für unsre Kenntnis der zu Grunde gegangenen Bücher Julians[1]. Doch

[1] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 13 f.

ist auch Cyrills Werk nur zum Teil und, wie es scheint, nur zum kleineren Teil erhalten geblieben. Die Ausgaben bieten zehn Bücher (76, 509—1058), und diese Bücher befassen sich, wie sie selbst bezeugen, nur mit dem ersten der drei Bücher Julians [1]. Später sind zerstreute Trümmer der Bücher 11—20 in griechischer und syrischer Sprache bekannt geworden (vgl. schon 76, 1057—1064), und diese zweite Dekade scheint ausschließlich der Kritik des zweiten Buches Julians gegolten zu haben. Die Vermutung Neumanns, Cyrillus sei in einer dritten Dekade dem dritten Buche Julians entgegengetreten, so daß sein Werk ursprünglich 30 Bücher gezählt habe [2], hat unter solchen Umständen immerhin etwas Bestechendes, wenngleich sie vorläufig eine bloße Vermutung bleibt.

Das erste Buch Cyrills enthält allgemeinere Vorbemerkungen, dazu bestimmt, die Lorbeeren zu zerpflücken, welche Julian den griechischen Philosophen, einem Anaximander und Empedokles, einem Pythagoras und Plato gewunden hatte. Diese Philosophen erwiesen sich schon dadurch als unzuverlässige Führer, daß sie immer wieder in Widerspruch miteinander gerieten; der anzuerkennende Wahrheitsgehalt ihrer Aufstellungen aber sei nicht eigene Errungenschaft, sondern dem Alten Testament entlehnt. Moses überrage an Alter alle andern Weisen der Vorzeit, und die Griechen seien in Ägypten bei Moses in die Schule gegangen. Hier bewegt Cyrillus sich ganz und gar in den Geleisen der Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts. — In den Büchern 2—6 hat er vornehmlich die Aufgabe, den Pentateuch, seinen geschichtlichen und seinen lehrhaften Inhalt, zu verteidigen. Julian verspottete die Berichte über die Erschaffung der Welt und die Urgeschichte des Menschen als eitle Fabeln, erklärte den Gott der Hebräer für einen der untergeordneten Götter, denen der höchste Gott die verschiedenen Stämme und Nationen zur besondern Obhut überwiesen habe, wollte in dem ganzen mosaischen Gesetz außer der Lehre von einem Gott und dem Gebot der Sabbatheiligung nichts entdecken können, was nicht auch in den Religionsvorschriften anderer Völker enthalten sei. Cyrillus muß fort und fort Klage führen über grobes Mißverständnis oder absichtliche Verdrehung des Wortlautes des Pentateuchs und sucht von neuem zu zeigen, daß nicht die Griechen mit höheren Gaben ausgestattet, das Beste und Vornehmste vielmehr den Hebräern vorbehalten worden sei. — In den Büchern 7—10 stehen die unmittelbar gegen den Glauben und den Kult der Christen gerichteten Angriffe Julians zur Verhandlung. Sie liefen darauf hinaus, daß das Christentum nichts

[1] Weshalb auch noch Feßler-Jungmann Institutiones Patrologiae 2, 2, 43 und Kopallik (Cyrillus von Alexandrien, Mainz 1881, 313 der Meinung sind, Cyrillus habe sich darauf beschränkt, das erste Buch Julians zu bekämpfen.

[2] Neumann, Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880, 39 f.

weiteres sei als ein trauriges Konglomerat aus den schlechtesten Elementen des Judaismus und des Ethnizismus. Cyrillus beleuchtet einläßlich die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, hebt den vorbereitenden Charakter des Alten Bundes hervor und weist auf die messianischen Weissagungen hin. In Buch 10 wird die Behauptung, daß nicht einmal die Schriftsteller des Neuen Testaments, mit alleiniger Ausnahme des vierten Evangelisten, von der Gottheit Jesu Christi etwas wüßten, durch Stellen aus den Synoptikern und den paulinischen Briefen zurückgewiesen. Jedenfalls ist es ein inhaltschweres Werk gewesen, welches Cyrillus der phrasenhaften Schmähschrift des unglücklichen Kaisers entgegenstellte [1].

Was die Zeit der Abfassung angeht, so erfahren wir aus einem Briefe Theodorets von Cyrus, daß Cyrillus seine συγγράμματα κατὰ Ἰουλιανοῦ dem oft genannten Patriarchen Johannes von Antiochien (429—441) übersandt hat [2]. Nun darf vorausgesetzt werden, daß die Übersendung erst nach dem Frühjahr 433 erfolgt ist, als die beiden Männer nach hartem Kampfe Frieden geschlossen hatten. Während der Jahre des Kampfes, 429—433, wird Cyrillus auch schwerlich die Muße zur Ausarbeitung eines derartigen Werkes gefunden haben. Anderseits wird es nicht eine aus früheren Tagen stammende, sondern eine eben erst zum Abschluß gekommene Arbeit gewesen sein, welche Cyrillus dem Antiochener überreichte. Der Zeitpunkt der Abfassung wie der Übersendung des Werkes dürfte also zwischen 433 und 441, dem Todesjahr des Antiocheners, gelegen haben [3].

Nach der Gesamtausgabe des Aubertus erschien noch eine Sonderausgabe der Bücher 1—10 des Werkes gegen Julian von Ez. Spanhemius. Leipzig 1676. Aus dieser Ausgabe ist bei Migne 76, 489—504 nur ein Stück der „Praefatio" ausgehoben worden. Die kleinen griechischen Fragmente der Bücher 11—19, bei Migne 76, 1057—1064, stammen aus Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, 488—491. Neue Fragmente der Bücher 11—20 bei C. J. Neumann, Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt (Scriptorum graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, fasc. 3), Lipsiae 1880, 42—63: „Cyrilli Alexandrini librorum contra Iulianum fragmenta syriaca, edidit E. Nestle", und 64—87: „Cyrilli Alexandrini librorum contra Iulianum 11—20 fragmenta graeca et syriaca latine reddita, disposuit C. J. Neumann." Über einige noch unedierte griechische Fragmente der Bücher 12—14 des Werkes Cyrills in cod. Venet. Marc. 165 siehe Fr. Diekamp in den

[1] Geffcken freilich muß staunen über die Oberflächlichkeit Cyrills, „über die Flüchtigkeit der Lektüre, diese Stumpfheit der Auffassung, über die häufigen Mißverständnisse, die ihm begegnen, ja über die völlige Ahnungslosigkeit von dem, was der Gegner eigentlich meint" (J. Geffcken, Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 21 [1908] 188). Geffcken ist eben der Ansicht, daß die Schrift Julians „nicht widerlegt werden kann, aber auch nicht widerlegt zu werden braucht" (Geffcken, Kaiser Julianus: Das Erbe der Alten, Heft 8, Leipzig 1914, 112).

[2] Theodoret., Ep. 83; Migne, PP. Gr. 83, 1273.

[3] Vgl. Neumann a. a. O. 36 ff.

Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1901 1051 A. 1; vgl. Diekamp in seiner Ausgabe der Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, Einl. L.

9. Osterfestbriefe. Ostertafel. Wie früher wiederholt bemerkt ward, bestand seit alter Zeit die Sitte, daß der Bischof von Alexandrien um Neujahr den Kirchen seines weiten Sprengels das Datum des kommenden Osterfestes und den Beginn der voraufgehenden Fastenzeit anzeigte und diese Gelegenheit dann auch zu anderweitigen oberhirtlichen Mahn- und Lehrworten benutzte[1]. Die Osterfestbriefe Cyrills werden in den Ausgaben (Migne 77, 401—982) „Homiliae paschales" überschrieben, eine Ausdrucksweise, welche freilich mißverständlich, aber insofern nicht unberechtigt ist, als es sich um Briefe handelt, welche inhaltlich Predigten sind. Cyrillus selbst scheint vielmehr von Briefen gesprochen zu haben[2].

Es sind 29 „Homiliae paschales" erhalten, während 30 Nummern unterschieden zu werden pflegen, weil in den Ausgaben auf Nr. 2, nach der Zwischenbemerkung „Homilia tertia desideratur", Nr. 4 folgt. In dem Abdruck bei Migne (77, 451) wird allerdings sofort beigefügt, Nr. 4 habe als Nr. 3 bezeichnet werden müssen, da keine Homilie ausgefallen sei, vielmehr Nr. 4 sich unmittelbar an Nr. 2 anschließe. In der Tat muß jene Zwischenbemerkung, obwohl sie vermutlich Wiedergabe oder Umschreibung einer handschriftlichen Notiz ist, auf einem Irrtum beruhen. Wie Tillemont hervorhob, ergibt sich aus der jedesmaligen Datierung des Osterfestes, daß Nr. 1 der Festbrief für 414, Nr. 2 derjenige für 415 und Nr. 4 derjenige für 416 ist[3]. Auffallend bleibt nur, daß Cyrillus erst für 414 und nicht schon für 413 einen Festbrief erlassen hat, da er ja schon am 17. Oktober 412 den Patriarchenstuhl bestieg. Vielleicht hatte sein Vorgänger Theophilus, als er am 15. Oktober 412 starb, bereits einen Festbrief für 413 fertiggestellt. Jedenfalls ist Nr. 1 der erste Festbrief gewesen, welchen Cyrillus schrieb, weil er sich hier ausdrücklich als den neuen Bischof, den Erben „unsres Vaters Theophilus", vorstellt (c. 2). Auch die Reihe der folgenden Festbriefe Nr. 5—30, für die Jahre 417—442, weist keine Lücke auf. Dagegen fehlen Festbriefe für 443 und 444. Wie wir hörten, hat Cyrillus bis zum 27. Juni 444 den Hirtenstab geführt.

Diese 29 Festbriefe sind vorwiegend moralisch-praktisch gehalten. Sie ermuntern vor allem zum Fasten, dem körperlichen und dem geistigen Fasten, d. i. dem Meiden der Sünde, sowie zur würdigen Feier

[1] Siehe schon Bd 2², S. 224.

[2] Er nennt die Hom. pasch. 22 zu Eingang λογίδιον ἤγουν ἐπιστολή, und Hom. pasch. 1, 2 und 2, 2 sagt er, er sei durch das Herkommen genötigt, „zu schreiben", γράφειν.

[3] Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccles. 14, Paris 1709, 270, vgl. 748.

des Osterfestes, weiterhin auch zur Wachsamkeit und zum Gebet (Hom. 18), zum Almosengeben (Hom. 19 27) und den sieben Werken der Barmherzigkeit (Hom. 11), zum Eifer im Kampf gegen die Feinde des Heiles (Hom. 2 15 16) usw. Ab und zu werden auch dogmatische Erörterungen eingeflochten. Sehr häufig wird gegen die Juden und ihren Unglauben (Hom. 1 4 10 20 21 29), mitunter auch gegen die Heiden und ihren Götzendienst (Hom. 6 9 12 13) polemisiert. Von christlichen Glaubenswahrheiten kommen namentlich das Geheimnis der Menschwerdung (Hom. 5 8 17 27) und das Geheimnis der Trinität (Hom. 12) zur Sprache.

Auf den griechischen Text der Hom. pasch. 17 folgt bei Migne 77, 789 bis 800 eine von A. Mai herausgegebene alte lateinische Übersetzung unter dem Namen Arnobius des Jüngeren. Dieselbe war übrigens, was Mai entging, vorher schon (1792) durch Pl. Braun zum Druck befördert worden: siehe G. Mercati in der Theol. Revue 1907, 385. Eine neue Ausgabe besorgte J. Scharnagl, S. Cyrilli XVII. homiliae sive epistulae paschalis interpretatio quae vulgo Arnobii iunioris dicitur latina (Progr.), Vindobonae 1909, 8°. Arnobius der Jüngere hat diese Übersetzung benützt, während die Annahme, daß er sie gefertigt habe, jeder Begründung entbehrt. Vgl. Morin, Études, Textes, Découvertes 1, Maredsous 1913, 344 f.

Dionysius Exiguus berichtet über eine Ostertafel Cyrills für die Jahre 153—247 der Ära Diokletians oder die Jahre 437—531 n. Chr. und teilt den letzten Abschnitt dieser Tafel, einen neunzehnjährigen Zyklus, im Wortlaut mit[1]. Außerdem sind unter Cyrills Namen ein lateinischer „Prologus de ratione paschae“ und eine lateinische „Epistola ad Leonem papam“ über denselben Gegenstand überliefert (Cyrill., Ep. 86—87; Migne 77, 377—390). Die beiden letzteren Stücke hat Krusch von neuem untersucht und für spätere Fälschungen erklärt, während er dem Bericht des Dionysius über die Ostertafel Cyrills Vertrauen schenkte. Schwartz hat auch diesen Bericht verworfen und die Ostertafel als unterschoben bezeichnet. Nun veröffentlichte aber Conybeare 1907 die altarmenische Übersetzung eines Schreibens Cyrills an Theodosius II., welchem eine vom Kaiser erbetene und von Cyrillus hergestellte Ostertafel für die Jahre 403—512 beigegeben war. Die Tafel selbst ist abhanden gekommen. Nach den Angaben des Briefes aber ist sie von dem ersten Konsulatsjahr des Kaisers, dem Jahre 119 Diokletians, d. i. 403 n. Chr., ausgegangen, hat jedoch in ihrem Jahresverzeichnis bis auf den Beginn des Zyklus, in welchen das Jahr 403 fiel, d. i. bis auf das Jahr 399 zurückgegriffen und insofern sechs volle 19jährige Zyklen oder 114 Jahre, 399—512, umspannt. Die Echtheit dieses Briefes kann nicht in Zweifel gezogen werden, und damit ist zugleich die Existenz einer Ostertafel Cyrills sichergestellt. Dionysius Exiguus hat jedoch nicht die Original-

[1] Dion. Exig., Ep. ad Petronium, bei Migne, PP. Lat. 67, 19 f.

ausgabe in Händen gehabt, sondern eine spätere Bearbeitung und Fortsetzung. Die Originalausgabe mag bald nach 412, dem ersten Episkopatsjahre Cyrills, kompiliert worden sein; der Geleitbrief trägt leider kein Datum. Kruschs Urteil über die Unechtheit des lateinischen Prologus und der lateinischen Epistola dürfte durch den Fund Conybeares nicht berührt werden.

Der „Prologus de ratione paschae" und die „Epistola ad Leonem papam" wurden durch Br. Krusch (Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 337—349) von neuem herausgegeben, zugleich aber, wie gesagt, als Fälschungen abgelehnt; über den Prologus siehe Krusch 89—98, über die Epistola 101—109. Zu der Ostertafel (Krusch 88) vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Kl., N. F. 8, 6), Berlin 1905, 22 f. Der Brief Cyrills an Theodosius II. altarmenisch und englisch bei Conybeare, The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter, London 1907, 143—149 des armenischen, 215—221 des englischen Textes. G. Mercati, Über die Ostertafel des hl. Cyrill von Alexandrien: Theol. Revue 1907, 126 f.

10. Predigten. — Laut Gennadius sind im 5. Jahrhundert sehr viele Predigten Cyrills (homiliae plurimae) in Umlauf gewesen und griechische Bischöfe (Graeciae episcopi) haben dieselben auswendig gelernt und vorgetragen [1]. Nur sehr wenige dieser Predigten sind auf unsre Tage gekommen, im Gegensatz zu den „Homiliae paschales" von den Herausgebern „Homiliae diversae" geheißen. Dank dem Forscherfleiß Mais war Migne (77, 981—1116) in der Lage, den früheren Bestand etwas zu erweitern und im ganzen 22 Nummern, zum Teil freilich nur Fragmente, zusammenzustellen. Den neuen Nachforschungen Puseys war kein großer Erfolg beschieden. Einige in koptischer, arabischer und äthiopischer Sprache aufgefundene Predigten sind wohl ohne Ausnahme als unterschoben zu betrachten.

a) An der Spitze der „Homiliae diversae" steht in den Ausgaben eine Anzahl Predigten, welche Cyrillus im Sommer 431 zu Ephesus gelegentlich des Konzils gehalten hat, der Bezeugung des Glaubens an die Menschwerdung und der Verherrlichung der Gottesgebärerin geweiht. Sechs derselben, alle geringen Umfangs, sind vollständig erhalten: Hom. 1, Ephesi habita, valde pulchra; Hom. 2, Ephesi dicta in die [2] S. Ioannis Evangelistae; Hom. 4, Ephesi in Nestorium habita, quando septem ad S. Mariam descenderunt (als sieben Bischöfe, welche bisher auf des Nestorius Seite gestanden, zu den in der Marienkirche versammelten Orthodoxen übergetreten waren); Hom. 5, Ephesi dicta, cum synaxes peragerentur, deposito Nestorio; Hom. 6, Ephesi dicta in Ioannem episcopum Antiochenum schismaticum; Hom. 7, Ephesi habita

[1] Gennad., De vir. ill. 57.

[2] Statt „in die" will Tillemont (Mémoires 14, 453) gelesen wissen „in ecclesia".

priusquam a comite comprehenderetur militibusque asservandus traderetur. Es folgt noch ein kleines lateinisches Fragment unter der Aufschrift: Hom. 8, habita Ephesi in maiori ecclesia quae vocatur Mariae. Die Hom. 4 (77, 991—996), zwischen dem 23. und dem 27. Juni 431 in der Marienkirche gehalten, ist die berühmteste Marienpredigt des Altertums. Sie preist Maria als „Gottesgebärerin, ehrwürdiges Kleinod des ganzen Erdkreises, unauslöschliche Lampe, Krone der Jungfrauschaft, Zepter der Rechtgläubigkeit (τὸ σκῆπτρον τῆς ὀρθοδοξίας), unzerstörbares Heiligtum und Gefäß des Unerfaßlichen, Mutter und Jungfrau". Das inhaltlich mit Hom. 4 auf das engste verwandte, vielzitierte „Encomium in S. Mariam Deiparam", welches in den Ausgaben als Hom. 11 bezeichnet wird (77, 1029—1040), ist, wie Ehrhard zeigte, nur eine aus dem 7.—9. Jahrhundert stammende Überarbeitung und Erweiterung der Hom. 4.

Die sog. ephesinischen Predigten finden sich auch in den Konziliensammlungen: Hom. 1 bei Mansi 5, 177—180; Hom. 2 ebd. 5, 217—222; Hom. 4 ebd. 4, 1251—1258; Hom. 5 ebd. 4, 1247—1252; Hom. 6 ebd. 4, 1337—1342; Hom. 7 ebd. 4, 1367—1372; Hom. 8 ebd. 5, 186. Über Hom. 3, welche hier übersprungen wird, vgl. unter b. Über Hom. 4 und Hom. 11 siehe A. Ehrhard, Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alexandrien: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. 3 (1889) 97—113.

b) Über die Lehre von der Menschwerdung hat Cyrillus selbstverständlich, wenigstens seit dem Jahre 429, auch zu Alexandrien nicht selten gepredigt. Ein kurzes Lehrwort über diesen Gegenstand, gesprochen im Anschluß an eine Predigt, welche Bischof Paulus von Emesa, der Friedensunterhändler, zu Alexandrien hielt, ist in den Ausgaben (77, 989—992) als Hom. 3, „de Paulo Emisae episcopo qui ante disseruerat et de incarnatione Dominica", zwischen die ephesinischen Predigten eingeschoben. Umfangreicher ist die früher nur lateinisch bekannte, griechisch erst von Mai herausgegebene Hom. 15 „de incarnatione Dei Verbi". Im übrigen liegen nur noch Fragmente christologischer Predigten vor; so Hom. 16 „dicta in festo S. Ioannis Baptistae die 28 mensis Pharmuthi, indictione 11 (23. April 433), de facta concordia ecclesiarum et contra nefandum Nestorium", griechisch auch erst von Mai aufgefunden, ferner Hom. 20 „ex prima homilia cuius argumentum est quod non sit dicendus homo theophorus, sed deus humanatus", griechisch wiederum erst durch Mai bekannt geworden, sowie die bei Migne fehlenden, weil erst durch Pusey ans Licht gezogenen Fragmente von Predigten „De uno filio" und „Quod unus est Christus".

Hom. 3 auch bei Mansi 5, 301 f. Hom. 15—16 (77, 1089—1096) griechisch zuerst bei Mai, Scriptorum vet. nova Coll. 8, Romae 1833, pars 2, 104 bis 107 und 149, und wiederum bei Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, 109—114. Hom. 20 (77, 1109—1112) auch bei Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium, Oxonii 1872, 3, 459 f. Ebenhier 452—458 neue

Predigtfragmente „De uno filio" und „Quod unus est Christus". Die Fragmente Hom. 21 und 22 „Ex sermone prosphonetico ad Alexandrinos de fide" und „Ex homilia ad Alexandrinos" (77, 1111—1116) bleiben an dieser Stelle ungenannt, weil sie, wie früher bemerkt (Abs. 6, i), Überbleibsel einer Abhandlung, nicht einer Predigt, sein dürften.

c) Dogmatischen Inhalts sind auch Hom. 10 „In mysticam coenam" oder „Über die heilige Kommunion" und Hom. 14 „De exitu animi et de secundo adventu". Aber gegen beide sind in jüngster Zeit Bedenken, und zwar ernstliche Bedenken, laut geworden. Hom. 10 hebt sich in ihrer ganzen Ausdrucksweise von allen sonstigen Stellen Cyrills über die heilige Eucharistie deutlich ab. Hom. 14 hinwieder wird von altehrwürdigen Zeugen, auch schon von den Apophthegmata Patrum[1], dem Oheim und Vorgänger Cyrills, Theophilus von Alexandrien, zugeeignet. Hier wie dort wäre eine genauere Untersuchung erwünscht. Pusey bietet zwei kleine Stücke einer Predigt „De die novissima".

Hom. 10 ward von J. Mahé (L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie) in der Revue d'histoire ecclés. 8 (1907) 679, ohne Angabe von Gründen, für unecht und viel jüngeren Ursprungs erklärt, von A. Struckmann (Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Paderborn 1910, 130 ff.) als echt verteidigt. Zu Hom. 14 vgl. Ehrhard bei Crum, Der Papyruskodex saec. VI—VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham, Straßburg 1915, 152 f. Von den zwei Stücken einer Predigt „De die novissima", bei Pusey, S. Cyrilli Alex. In D. Ioannis evangelium, Oxonii 1872, 3, 469 f., ist das erste (aus der Doctrina Patrum de incarnat. Verbi, ed. Diekamp 107 f.) bei Migne 72, 441—444 unter die Scholien zum Matthäusevangelium gestellt worden. Auch einige der als Scholien zum Hebräerbrief überlieferten Fragmente werden in dieser oder jener Handschrift als Homilienfragmente bezeichnet, aber keiner bestimmten Homilie zugewiesen; s. Pusey a. a. O. 461—468. — Eine koptische Predigt „Über das Hinscheiden der Seele" usw. unter dem Namen Cyrills ist koptisch und französisch herausgegeben worden durch E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte Chrétienne (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire t. 4, 1—2), Paris 1888—1895, 165 bis 195. Der Herausgeber selbst hat sie auch schon als unecht erkannt (a. a. O. xxviii—xxxi). Sie bringt erbauliche Beispiele aus dem Leben des später noch zu erwähnenden Archimandriten Schenute von Atripe (gest., wie es scheint, 466). — In arabischer Sprache ist unter Cyrills Namen eine Predigt erhalten, deren Kern eine Vision Schenutes von Atripe über die Kirche des Jenseits bildet, arabisch und deutsch herausgegeben von A. Grohmann in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 68 (1914) 1—32. Diese Predigt wird noch jüngeren Datums sein. Der arabische Text ist nämlich allem Anschein nach nicht mit Grohmann als Übersetzung aus dem Syrischen oder Koptischen, sondern mit Graf als Original anzusehen; siehe G. Graf in der genannten Zeitschrift 69 (1915) 365—368.

d) Hom. 8 „In transfigurationem Domini" und Hom. 12 „In occursum Domini" sind, wie früher festgestellt ward, versprengte Trümmer des Homilienzyklus Cyrills über das Lukasevangelium (Abs. 4, c). Über andere evangelische Perikopen handeln Hom. 13 „In sanctum

[1] Siehe Migne, PP. Gr. 65, 200 f.; vgl. 77, 1073 ff.

festum Palmarum et in pullum asini" und Hom. 17 „In parabolam vineae". Die schöne und schwungvolle Hom. 13 ist indessen schon dem alten Herausgeber Aubertus mit Recht verdächtig vorgekommen; sie gehört vielmehr dem Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580—607) an und steht auch unter dessen Schriften (Migne 86, 2, 2913—2938).

Hom. 17 (77, 1095—1100), früher nur lateinisch bekannt, griechisch zuerst bei Mai, Spicilegium Rom. 5, Romae 1841, pars 1, 119—122, und wiederum bei Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, 469—471.

e) Schließlich wären noch ein paar Fragmente anzuführen, welche auch erst durch Mai aufgefunden worden sind: Hom. 18 oder „Oratiunculae tres in translatione reliquiarum sanctorum martyrum Cyri et Ioannis" und Hom. 19 oder „Sermo steliteuticus (λόγος στηλιτευτικός) adversus eunuchos".

Zwei Fragmente unter der Aufschrift „Sermo de obitu sanctorum trium puerorum necnon sapientissimi Danielis" (77, 1117 f.) sind anerkanntermaßen unecht. — v. Lemm veröffentlichte 1888 mehrere Blätter eines koptischen Enkomiums auf den hl. Athanasius, welches sich als das Werk eines Zeitgenossen des Patriarchen Theophilus von Alexandrien, des Vorgängers Cyrills, ausgibt. Später (1912) konnte er noch einige weitere Überbleibsel desselben Enkomiums vorlegen, und bei dieser Gelegenheit glaubte er dasselbe, ohne stichhaltigen Grund, Cyrillus zueignen zu dürfen. O. v. Lemm, Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens: Mémoires de l'Académie Imp. de St. Pétersbourg, Série 7, t. 36, n. 11 (1888). Ders., Kleine koptische Studien Nr. 57: ebd. Série 8, t. 11, n. 4 (1912). — Zwei äthiopische „Homiliae de Melchisedec" unter Cyrills Namen bei A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866, 88—98, bedürfen noch der Untersuchung.

f) Liturgien. — Bei E. Renaudotius, Liturgiarum orientalium Collectio, Paris 1716, finden sich zwei Cyrillus zugeschriebene Liturgien, eine koptische, t. 1, 38—52, und eine syrisch-jakobitische, t. 2, 275—285, beide nur in lateinischer Übersetzung. Die erstere ward nach Renaudotius bei Migne 77, 1291 bis 1318 abgedruckt. Diese koptische Cyrillusliturgie ist, wie bereits Renaudotius sah, sehr nahe verwandt mit der griechischen Markusliturgie und, ebenso wie die letztere, unzweifelhaft in Ägypten beheimatet. Nun ließe sich vielleicht ohne Schwierigkeit annehmen, daß Cyrillus die zu seiner Zeit in Alexandrien übliche Liturgie schriftlich fixiert oder von neuem redigiert und daß diese Redaktion sich in koptischer Übersetzung erhalten hätte. Es ist aber auch wohl nicht ausgeschlossen, daß die Kopten die alexandrinische Liturgie lediglich deshalb Cyrillusliturgie geheißen haben, weil sie auch von dem großen Cyrillus gebraucht worden. Die syrisch-jakobitische Liturgie bei Renaudotius ist von der koptischen Liturgie wesentlich verschieden und beansprucht Cyrills Namen jedenfalls mit Unrecht. Über die koptische Liturgie näheres bei Th. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6, 1—2), Paderborn 1912, 157 ff.

11. Briefe. — Briefe Cyrills sind in viel größerer Anzahl erhalten geblieben als Predigten. In erster Linie hat sich freilich das Interesse der Nachwelt solchen Briefen zugewandt, welche irgendwie mit den nestorianischen Streitigkeiten zusammenhingen. Migne (77, 9—390) bietet 88 Briefe, darunter jedoch 17, welche nicht von Cyrillus

geschrieben, sondern an Cyrillus gerichtet sind oder an ihn gerichtet sein wollen[1]. Auch einzelne der angeblich von Cyrillus geschriebenen Briefe sind laut neueren Untersuchungen als unecht zu streichen. Anderseits sind kürzlich, teils im griechischen Original, teils in altsyrischer oder altarmenischer Übersetzung, einzelne neue Briefe entdeckt worden, deren Echtheit nicht zu bezweifeln ist.

a) Die meisten der überlieferten Briefe sind dogmatischer Natur und betreffen die Lehre von der Menschwerdung. Nur die wichtigsten seien ausgehoben. Dogmengeschichtliche Urkunden ersten Ranges sind vor allem Ep. 4, der zweite Brief Cyrills an Nestorius aus dem Anfang des Jahres 430, mit Vorzug „epistola dogmatica“ genannt, und Ep. 17, der dritte Brief an Nestorius oder das Schreiben der alexandrinischen Synode mit den zwölf Anathematismen aus dem Ende des Jahres 430. Diese beiden Briefe wurden 431 durch das Ephesinum, 451 durch das Chalcedonense und nochmals 553 durch das Konstantinopolitanum ausdrücklich gutgeheißen und bestätigt[2]. Dieselbe Ehre widerfuhr von seiten des Chalcedonense der Ep. 39, dem Briefe an Johannes von Antiochien aus dem Frühjahr 433, in welchem Cyrillus den Friedensschluß zwischen Okzident und Orient feiert und den beiderseitigen Glauben noch einmal klar und scharf zusammenfaßt[3]. Mehrere andere Briefe sind wenigstens von den Theologen der Folgezeit als klassische Zeugnisse des Glaubens der Kirche anerkannt und verwertet worden. So insbesondere Ep. 33, an Bischof Akacius von Beröa, Ep. 40—41, an Erzbischof Akacius von Melitine, Ep. 45—46, an Bischof Succensus von Diocäsarea in Isaurien. Ep. 33 stammt aus den Tagen der Unionsverhandlungen und weist zunächst unbesonnene Forderungen der Orientalen zurück, um sodann die antinestorianischen Schriften des Verfassers gegen den Vorwurf des „Apollinarismus oder Arianismus oder Eunomianismus“ zu verteidigen. Ep. 40, aus späterer Zeit, sucht nachzuweisen, daß das Unionssymbol allen billigen Anforderungen gerecht werde und namentlich nicht des Nestorianismus bezichtigt werden dürfe. Ep. 41 handelt „de capro emissario“ (περὶ τοῦ ἀποπομπαίου) oder vielmehr über die zwei Böcke, von welchen der eine geopfert, der andere in die Wüste geschickt wird (Lv 16), und erblickt in ihnen Typen des

[1] Ep. 88, Hypatiae ad Cyrillum, ist auf den ersten Blick als unterschoben zu erkennen; siehe Migne 77, 389. Ein Brief Cyrills an Johannes von Antiochien über Theodor von Mopsuestia, welcher auf dem fünften allgemeinen Konzil zur Sprache gebracht, aber als Fälschung bezeichnet wurde (Mansi 9, 263 f.), wird mit Absicht von der Sammlung bei Migne ausgeschlossen worden sein. Schwartz hat diesen Brief für echt erklärt und außer der lateinischen Übersetzung bei Mansi (a. a. O.) noch eine zweite lateinische Übersetzung herausgegeben. Ed. Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 34 f. 67—70.

[2] Über das Ephesinum siehe v. Hefele, Konziliengeschichte 2², 184 f.; über das Chalcedonense ebd. 440 f. 469; über das Konstantinopolitanum ebd. 878 f. 901 f.

[3] Vgl. v. Hefele a. a. O. 2, 440—469.

einen Christus in zwei Naturen, als Mensch leidend und sterbend, als Gott frei von Leid und Tod. Ep. 45 und 46, aus dem Jahre 433, stellen sich beide die Aufgabe, Bedenken zu lösen, welche Bischof Succensus von Diocäsarea brieflich Cyrillus unterbreitet hatte. Nachdem Ep. 45 die Redeweise von δύο φύσεις gerechtfertigt worden, wird Ep. 46 auch der Ausdruck μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη in Schutz genommen.

Ep. 4, ad Nestorium, Ep. 17, ad Nestorium, und Ep. 39, ad Ioannem Antiochenum, sind von neuem herausgegeben worden durch Pusey, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae etc., Oxonii 1875, 1—53. Dem griechischen Texte der drei Briefe stellt Pusey eine altlateinische Übersetzung zur Seite, bei Ep. 4 die Übersetzung des Marius Mercator. Zur Rezension der Ep. 39 hat er auch eine ungedruckte syrische Übersetzung benutzt. Eine äthiopische Übersetzung der Ep. 39 ist gedruckt bei A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866, 72—76. — Zu Ep. 17 vgl. J. Mahé, Les anathématismes de St. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche: Revue d'histoire ecclés. 7 (1906) 505—542.

Die sog. „Collectio Palatina" bietet vier auch griechisch überlieferte Briefe, Ep. 2 4 17, die drei Briefe ad Nestorium, und Ep. 10, ad clericos suos Constantinopoli constitutos, in lateinischer Übersetzung: Marii Mercatoris opera, ed. St. Baluzius, Paris. 1684, 96—108 357—370; Migne, PP. Lat. 48, 801—818 831—841. Ep. 2 ist im Griechischen am Schluß verstümmelt und läßt sich aus dem Lateinischen (Baluzius 103; Migne 804) ergänzen. Vielleicht ist auch Ep. 10 in der Übersetzung vollständiger erhalten als im Original. Auf die Übersetzung dieses Briefes folgen in der einzigen Handschrift „Nestorii de diversis eius libris vel tractatibus excerpta ab episcopo Cyrillo capitula, ex Graeco a nobis in Latinum versa" (Baluzius 109—119; Migne 897—904), und da der Brief selbst von vielen anstößigen Stellen der Predigten des Nestorius spricht, ἐγκλήματα ἐκ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ im Griechischen, „crimina expositionum eius" im Lateinischen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß jene „capitula" von Haus aus dem Briefe beigegeben waren, wenngleich sie jetzt im Griechischen fehlen.

Ep. 33, ad Acacium Beroeensem episcopum, ist lateinisch überliefert durch das sog. „Synodicon adversus tragoediam Irenaei", eine aus dem Griechischen geflossene Sammlung von Aktenstücken zur Geschichte des Ephesinums, von welcher später noch die Rede sein soll. Siehe den Abdruck des „Synodicon" bei Migne, PP. Gr. 84, 661—665. Den griechischen Originaltext edierte erst Ed. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 61—65. — Dem griechischen Texte der Ep. 46, ad Succensum, ist später ein Ausschnitt aus Ep. 40, ad Acacium Melitinae episcopum, angehängt worden; siehe Migne 77, 245. Die lateinische Übersetzung der Ep. 46 in dem genannten „Synodicon", Migne 84, 844—848, hat dieses Anhängsel nicht.

Einige Briefe dogmatischen Inhalts sind an früherer Stelle zur Sprache gekommen: Ep. 55, in sanctum symbolum, Abs. 5, c, S. 46; Ep. 81, ad monachos in Phua constitutos, Abs. 7, c, S. 57; Ep. 83, ad Calosyrium, Abs. 7, b, S. 56 f.; Ep. 84, ad Euoptium, Abs. 6, h, S. 51 f.

b) Eine zweite Gruppe von Briefen ist vorwiegend geschichtlichen Inhalts, steht aber zugleich in engster Beziehung zu den dogmatischen Zeitfragen. Es wird Bericht erstattet über Nestorius und seinen Abfall vom Glauben der Kirche, über das Konzil zu Ephesus und Cyrills Verhalten auf demselben, über die Wahl des Mönches und

Priesters Maximianus zum Nachfolger des Nestorius (Ep. 31—32)[1], über die Friedensverhandlungen mit Johannes von Antiochien und andern Bischöfen des Orients, über Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus und ihre nestorianische Lehranschauung. Manchen dieser Briefe eignet eine gewisse persönliche Färbung. Kurzsichtigen Anklägern gegenüber muß Cyrillus feststellen, daß nicht er, sondern Nestorius der Urheber der Streitigkeiten sei, welche nach und nach die ganze Christenheit in Aufregung versetzt haben (Ep. 8, 9 al.). Schmerzliches Bedauern ergreift ihn, wenn er sieht, daß die Orientalen seinen Bemühungen um Wiederherstellung des Friedens kein ausreichendes Verständnis entgegenbringen oder auch in der Ausführung der angenommenen Friedensbedingungen nicht aufrichtig zu Werke gehen (Ep. 34, 60 al.).

Ep. 32, ad Iuvenalem etc., bisher nur lateinisch bekannt, ward griechisch herausgegeben durch Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 52 f. Schwartz veröffentlichte aber auch, und zwar im griechischen Original, vier bisher ganz unbekannte Briefe, welche gleichfalls hauptsächlich geschichtlichen Inhalts sind, einen an Akacius von Beröa (57 f.), zwei an Johannes von Antiochien (67 f.), einen an Maximianus von Konstantinopel (75 f.). — Der griechisch verloren gegangene Brief 74, ad Rabbulam episcopum Edessae, von welchem Migne 77, 347 f. den Eingang lateinisch gibt (aus den Akten des fünften allgemeinen Konzils, bei Mansi 9, 245 f.), ist syrisch vollständig erhalten. Der syrische Text bei Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 226—229. Eine deutsche Übersetzung bei Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874, 246—249. Mit schönen Worten tröstet Cyrillus sich selbst sowohl wie Bischof Rabbula über die Widerwärtigkeiten, die sie im Kampfe für die Wahrheit zu erdulden haben. — Ein anderer, zu Anfang verstümmelter Brief Cyrills an Rabbula ward in altsyrischer Übersetzung herausgegeben von J. Guidi in den Atti della R. Accademia dei Lincei, Ser. 4, Rendiconti, vol. 2, Roma 1886, 545—547.

In koptischen Akten des Ephesinums finden sich fünf Briefe, welche den griechischen Akten des Konzils fremd sind, darunter vier Cyrillus zugeeignete und alle vier nach Konstantinopel gerichtete Briefe, zwei oder drei an einen zur Zeit als Unterhändler Cyrills in Konstantinopel weilenden ägyptischen Archimandriten Viktor. Kraatz, der Übersetzer der koptischen Akten, möchte diese vier Briefe für echt halten, ausgenommen einen der Briefe an Viktor, welcher „eine offenkundige Fälschung“ sei. W. Kraatz, Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 26, 2), Leipzig 1904, 181 ff. Aber wenn auch die drei andern Briefe nicht gerade Unmöglichkeiten enthalten, so werden sie doch schon durch den falschen Genossen verdächtigt, und aller sonstigen Überlieferung, auch der lateinischen, syrischen und armenischen, sind diese vier Briefe ganz unbekannt. Drei andere, nur wenige Zeilen füllende Briefe unter Cyrills Namen in koptischer Sprache, gerichtet, wie es scheint, an Abt Schenute von Atripe, sind gedruckt

[1] Ep. 30 ist ein Schreiben Maximians an Cyrillus, die einzige literarische Reliquie, die wir von Maximianus besitzen.

bei J. Leipoldt, Sinuthii archimandritae vita et opera omnia (Corpus scriptorum christ. oriental., Scriptores coptici, Ser. 2, t. 4), Paris. 1908, 225 f.

c) Einige Briefe greifen in das Kirchenrecht ein. Ep. 76, an Patriarch Attikus von Konstantinopel, glaubt die Bitte des Adressaten, den Namen des hl. Chrysostomus in die Diptychen der alexandrinischen Kirchenprovinz aufzunehmen, unter Hinweis auf die „Bestimmungen der Väter von Nicäa" ablehnen zu sollen [1]. Ep. 77 empfiehlt dem antiochenischen Patriarchen Domnus gewissenhafte Untersuchung der Angelegenheit eines syrischen Bischofs, welcher sich bei Cyrillus über ungerechte Behandlung beschwert hatte. Ep. 78, wahrscheinlich gleichfalls an Domnus gerichtet, betrifft einen ähnlichen Fall. Ep. 79 mahnt die Bischöfe von Libyen und der Pentapolis, die kanonischen Satzungen in Betreff der Priesterweihe innezuhalten und nur Würdigen die Hände aufzulegen. Ep. 82, an Erzbischof Amphilochius von Side in Pamphylien, zeichnet, vermutlich auf Ersuchen des Adressaten, das Verhalten, welches gegenüber den von der Sekte der Messalianer zur Kirche Übertretenden zu beobachten sei.

Zu Ep. 82, ad Amphilochium episcopum Sidae, vgl. G. Ficker, Amphilochiana 1, Leipzig 1906, 259 ff. — Ep. 86, ad Leonem papam, und Ep. 87 seu Prologus de ratione paschae, werden als Fälschungen zu betrachten sein. Dagegen darf der in armenischer Übersetzung erhaltene Brief, mit welchem Cyrillus Kaiser Theodosius II. eine Ostertafel übersandte, den echten Briefen zugezählt werden. Siehe vorhin Abs. 9, S. 62 f.

12. Zur Lehre Cyrills. — Dem Nestorianismus gegenüber, welcher zwei moralisch geeinte persönliche Wesen in Christus behauptete, ist unsrem Alexandriner die Aufgabe zugefallen, den überlieferten Lehrsatz von der Einheit der Person in Christus zu verteidigen. Mit vollster Klarheit und Sicherheit hat Cyrillus den eigentlichen Streitpunkt von vornherein erfaßt; keinen Augenblick hat er gegen Schatten gefochten, und am Ende des Kampfes hat er dasselbe gesagt, was er am Anfang sagte. Wohl hat sich im Laufe der Jahre sein Blick vertieft, sein Gedanke geschärft und sein Ausdruck geklärt. Aber eine sachliche Differenz zwischen seinen ersten und seinen letzen Ausführungen ist nicht nachzuweisen.

Die Anathematismen vom Jahre 430 (Ep. 17) laufen samt und sonders darauf hinaus, festzustellen, daß Christus im strengsten Sinne des Wortes Einer ist, Gott und Mensch zugleich, daß also nicht neben Gott noch ein Mensch in Christus angenommen werden darf, und daß mithin die göttlichen und die menschlichen Prädikate und Attribute Christi nicht an zwei verschiedene Subjekte zu verteilen, sondern einem und demselben Subjekte zuzueignen sind. Vor allem wird betont, daß

[1] Später, 417 oder 418, ist Cyrillus dann doch der Bitte des Attikus nachgekommen.

der, den die Jungfrau geboren, eben jener ist, den der Vater von Ewigkeit gezeugt. Damit war eben besonders deutlich die Möglichkeit abgeschnitten, den Menschen als einen andern neben Gott zu denken, und die Notwendigkeit gegeben, auch alle weiteren menschlichen Prädikate auf Gott zu beziehen. Gleich der erste Anathematismus hebt hervor, daß der Emanuel in Wahrheit Gott und deshalb die Jungfrau θεοτόκος ist. Der vierte schließt formell das Vorhandensein zweier πρόσωπα ἤγουν ὑποστάσεις in Christus aus. Der Terminus θεοτόκος, welcher die Einheit der Person und die Zweiheit der Naturen zur Voraussetzung hat, ist für Cyrillus fort und fort ein Abriß der kirchlichen Christologie, das Schibboleth des rechten Glaubens gewesen. So schon in dem Osterfestbrief für das Jahr 429 (Hom. pasch. 17) und in dem Rundschreiben an die ägyptischen Mönche (Ep. 1). So auch in der Hom. div. 15: „Zu einem rechten und untadelhaften Bekenntnis unsres Glaubens genügt die Erklärung und das Bekenntnis, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist" (ἀρκεῖ τοιγαροῦν πρὸς ὀρθὴν καὶ ἀδιάβλητον τῆς πίστεως ἡμῶν ὁμολογίαν τὸ θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον, Migne 77, 1093).

Ist Christus wahrhaft Einer und nicht Zwei, so ist die Vereinigung zwischen Gott und Mensch keine bloße relative oder moralische Verbindung, συνάφεια, sondern eine wirkliche Einigung, ἕνωσις, eine Zusammenfügung, σύνδρομος, σύνθεσις, zweier Wesenheiten zu einem Wesen. Mit der Einheit des Wesens aber ist der Fortbestand der menschlichen Wesenheit als eines selbständigen Wesens ausgeschlossen. Die Menschheit oder das Fleisch ist in das Wesen des Logos aufgenommen oder καθ' ὑπόστασιν mit dem Logos vereint. Der Ausdruck συνάφεια, ein Lieblingswort des Nestorius, wird schon in dem früheren Teile jenes Schreibens, welches in die Anathematismen mündet, scharf verurteilt: „Wir weisen das Wort συνάφεια zurück, weil es zur Bezeichnung der Vereinigung nicht geeignet ist" (τὸ τῆς συναφείας ὄνομα παραιτούμεθα ὡς οὐκ ἔχον ἱκανῶς σημῆναι τὴν ἕνωσιν, 77, 112). Ebendort wird auch der Ausdruck ἐνοίκησις, welcher freilich durch den Vorgang der Heiligen Schrift geschützt sei, immerhin für erläuterungsbedürftig erklärt (ἵνα μὴ θεοφόρος ἄνθρωπος νοοῖτο Χριστός). Aber auch der Ausdruck ἕνωσις schien noch eine nähere Bestimmung zu fordern. Der zweite Anathematismus redet von einem καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι, der dritte von einer ἕνωσις φυσική. Statt καθ' ὑπόστασιν heißt es anderswo κατὰ φύσιν oder κατ' οὐσίαν, statt φυσική anderswo οὐσιώδης. Der Sinn ist der gleiche. Die Worte ὑπόστασις und φύσις sind im Sprachgebrauch Cyrills noch nicht streng geschieden[1]. Gemeint ist allenthalben eine wahre und wesenhafte Einigung im Gegensatz zu

[1] Näheres bei Jugie (La terminologie christologique de St. Cyrille d'Alexandrie) in den Échos d'Orient 15 (1912) 12 ff.

zu einer bloßen συνάφεια. Der Zusatz καθ' ὑπόστασιν, erklärt Cyrillus in der Verteidigung seiner Anathematismen Theodoret gegenüber, will nichts anderes besagen, als daß die Natur oder das Wesen des Logos, d. i. der Logos selbst, in Wahrheit mit der menschlichen Natur vereint ist, so daß Christus Einer ist, Gott und Mensch zugleich (τοῦ καθ' ὑπόστασιν οὐδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντος, πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ λόγου φύσις ἤγουν ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ λόγος, ἀνθρωπείᾳ φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἑνωθείς, τροπῆς τινὸς δίχα καὶ συγχύσεως, καθὰ πλειστάκις εἰρήκαμεν, εἷς νοεῖται καὶ ἔστι Χριστός, ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος, 76, 401)[1]. Und den Orientalen antwortet er, unter ἕνωσις φυσική sei nur eine wahre Einigung verstanden, die Einigung, kraft welcher aus zwei ungleichen Dingen, aus Gottheit und Menschheit, der eine Christus und Sohn und Herr geworden ist (εἰ δὲ δὴ λέγοιμεν φυσικὴν τὴν ἕνωσιν, τὴν ἀληθῆ φαμέν . . . ἐκ δύο πραγμάτων ἀνομοίων, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, τὸν ἕνα γενέσθαι Χριστὸν καὶ υἱὸν καὶ κύριον, 76, 332). Dabei bleibt Cyrillus sich wohl bewußt, daß es sich hier um eine Einigung handelt, die einzig in ihrer Art ist und im Umkreis der geschöpflichen Welt nur gewisse Analogien hat. Von diesen Analogien handelt er ausführlicher in seinen „Scholia de incarnatione Unigeniti". Als treffendste und lehrreichste Analogie gilt ihm die Einigung des Fleisches mit der vernünftigen Seele im Menschen; auch die glühende Kohle (vgl. Is 6, 6), das brennende Holz, die gefärbte Wolle und anderes zieht er zum Vergleich an.

Das Ergebnis oder Produkt der Einigung ist der eine Christus, Einer aus zwei Wesenheiten, ἐκ δύο πραγμάτων, ἐκ δυοῖν τελείοιν, ἐξ ἀμφοῖν. Werden die konstituierenden Glieder näher bezeichnet, so heißen sie gewöhnlich nicht θεότης und ἀνθρωπότης, sondern, wie schon in dem zweiten Anathematismus, λόγος und σάρξ. Mit diesen biblischen Worten war die Gottheit bereits als die persönlich subsistierende Wesenheit und die Menschheit als die der göttlichen Person angegliederte oder einverleibte Wesenheit kenntlich gemacht. Das eine gottmenschliche Gesamtwesen pflegt ἕν oder ἓν πρόσωπον oder μία ὑπόστασις oder voller μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη genannt zu werden. Diese letzte Redeweise, einem Glaubensbekenntnis entnommen, welches unter dem Namen des hl. Athanasius umlief, nach neueren Untersuchungen aber von Apollinaris von Laodicea herrührte[2], wurde mehrfach beanstandet und bald darauf von den Monophysiten zum Schlagwort ihrer Häresie ge-

[1] Ich zitiere, mit einer kleinen Abweichung von Migne, nach Pusey, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae etc., Oxonii 1875, 404.

[2] Es ist das Glaubensbekenntnis De incarnatione Dei Verbi bei Migne, PP. Gr. 28, 25—30. Vgl. zu demselben Bd. 3 dieses Werkes S. 58 59. Nach Ed. Weigl (Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, Paderborn 1914, 137 ff.) wäre die Annahme, daß das Bekenntnis von Apollinaris stammt, „einer gründlichen Revision bedürftig".

macht. Ohne Zweifel aber hat Cyrillus weder in monophysitischem Sinne die Zweiheit der Naturen in Christus leugnen noch in apollinaristischem Sinne die Unversehrtheit der menschlichen Natur bestreiten, sondern lediglich ein selbständiges Wesen in Christus behaupten wollen, und zwar das Wesen des Logos, welcher das Fleisch angenommen hat. Er sagt selbst: μία γὰρ ὁμολογουμένως ἡ τοῦ λόγου φύσις· ἴσμεν δὲ ὅτι σεσάρκωταί τε καὶ ἐνηνθρώπησε . . . τὸν ἐκ θεοῦ θεὸν λόγον δούλου τε λαβόντα μορφὴν καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενον (Ep. 40; 77, 193). Ebenso erregte es Bedenken, daß Cyrillus nicht selten, namentlich in den nach dem Friedensschluß mit den Orientalen verfaßten Schriften, von δύο φύσεις vor der Einigung und μία φύσις nach der Einigung spricht. Er will aber anerkanntermaßen nur in Gedanken die zwei Wesenheiten trennen, nur für einen begrifflichen Moment zwei selbständige Wesen annehmen, zu dem Zwecke, die Einheit und den Bestand des Gesamtwesens in um so helleres Licht zu rücken. Er erklärt selbst: τὰ ἐξ ὧν ἐστιν ὁ εἷς καὶ μόνος υἱὸς καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν ειναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν, ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου (Ep. 40; 77, 192 f.)[1].

Der Logos also ist Mensch geworden, hat aber nicht einen Menschen angenommen, wie Nestorius will (γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν, ὡς Νεστορίῳ δοκεῖ, Ep. 45; 77, 236). Und indem er Mensch ward, ist er geblieben, was er war (ἄνθρωπος γεγονώς, καίτοι μεμενηκὼς ὅπερ ἦν, ibid.). Er hat nur die Menschheit oder das Fleisch sich zu eigen gemacht (οἰκειωσάμενος αὐτὴν καὶ ἰδίαν ἀποφήνας, ibid.). Das Fleisch aber ist dadurch, daß es das Fleisch des Logos wurde, lebenspendendes Fleisch (σὰρξ ζωοποιός) geworden und wird vom Herrn selbst als solches bezeichnet, wenn er sein Fleisch das Brot des Lebens nennt. Durch die nestorianische Lehre wird die heilige Eucharistie vollständig aufgehoben oder zu einer Anthropophagie herabgewürdigt. Diesen Gedanken hat Cyrillus bereits in der Ep. 17 wie folgt ausgeführt: „Indem wir den im Fleische erlittenen Tod des eingeborenen Sohnes Gottes Jesus Christus verkünden und zugleich seine Auferstehung von den Toten und seine Auffahrt in den Himmel bekennen, verrichten wir

[1] Johannes Chozibites, welcher etwa 514—521 Bischof von Cäsarea in Palästina war, hat, wie schon einmal bemerkt, eine Apologie des Konzils von Chalcedon geschrieben und zum Beweise für die Lehre von zwei Naturen in Christus 230 Zitate aus Schriften Cyrills zusammengestellt. Severus von Antiochien, der bekannte Monophysitenführer, antwortete darauf schon vor 512, als er noch Mönch in Palästina war, mit einer Schrift Κύριλλος ἢ Φιλαληθής, in welcher er Cyrillus für die Lehre von einer Natur in Anspruch nahm und Johannes Verstümmelung, Fälschung und Unterschlagung von Zitaten vorwarf. Beide Werke sind handschriftlich vorhanden, aber erst bruchstückweise gedruckt worden. Siehe Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, Einl. XLVIII ff.

in den Kirchen den unblutigen Gottesdienst, und so treten wir zu den mystischen Segnungen hinzu und lassen uns heiligen und werden des heiligen Fleisches und des kostbaren Blutes Christi, unsres gemeinsamen Heilandes, teilhaft. Und nicht als gewöhnliches Fleisch empfangen wir dieses Fleisch, das sei ferne, und auch nicht als das Fleisch eines geheiligten und durch Einheit der Würde mit dem Logos verbundenen (συναφθέντος) oder der Einwohnung Gottes gewürdigten (θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος) Menschen, sondern als wahrhaft lebenspendendes und dem Logos selbst angehöriges Fleisch. Denn da er als Gott seiner Natur nach Leben ist, so hat er, indem er mit seinem Fleische Eins geworden, auch dieses lebenspendend gemacht" (77, 113)[1].

A. Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, systematisch dargestellt, Hildesheim 1902, 8°. M. Jugie, La terminologie christologique de St. Cyrille d'Alexandrie: Échos d'Orient 15 (1912) 12—27. Schäfer, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche 432 bis 534: Theol. Quartalschrift 77 (1895) 421—447. Ad. Eberle, Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien (Freiburger theol. Studien, Heft 27), Freib. i. Br. 1921. P. Renaudin, La théologie de St. Cyrille d'Alexandrie d'après St. Thomas: Revue Thomiste 18 (1910) 171—184; 21 (1913) 129—136. — J. Kohlhofer, S. Cyrillus Alexandrinus de sanctificatione (Diss. inaug.), Wirceburgi 1866, 8°. Ed. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 5, 2—3), Mainz 1905. J. Mahé, La sanctification d'après St. Cyrille d'Alexandrie: Revue d'histoire ecclés. 10 (1909) 30—40 469—492. J. F. de Groot, De leer van den hl. Cyrillus van Alexandrië over de heiligmakende genade: Theolog. Studiën 31 (1913) 343 bis 358 501—515. — E. Michaud, St. Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie: Revue internat. de théologie 10 (1902) 599—614 675—692 (will beweisen, daß Cyrills „pneumatische" Auffassung der Eucharistie im Gegensatz zur katholischen Lehre stehe). J. Mahé, L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie: Revue d'histoire ecclés. 8 (1907) 677—696. A. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Paderborn 1910, 8°.

13. Nestorius. — Nestorius, der Gegner Cyrills, ist auf den vorstehenden Blättern so oft genannt worden, daß das, was über ihn noch nachzutragen ist, am passendsten wohl gleich hier angefügt wird.

Nach syrischen Quellen von persischen Eltern geboren, kam Nestorius schon früh nach Germanicia in Syria Euphratensis und von dort nach Antiochien. Hier empfing er, wahrscheinlich durch Theodor von Mopsuestia, seine theologische Ausbildung, hier ward er auch zum Priester geweiht. Als Mönch im Kloster des hl. Euprepius vor den Mauern Antiochiens erwarb er sich den Ruf eines hervorragenden Predigers (Gennad., De vir. ill. 53), und das muß es gewesen sein, was Theodosius II. veranlaßte, Nestorius als Nachfolger des am 24. Dezember 427 verstorbenen Sisinnius auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel zu berufen. Spaltungen im hauptstädtischen Klerus anläßlich der Kandidatenfrage hatten nach einem Ausländer Umschau halten lassen, und in einem antiochenischen Prediger von klangvollem Namen mag man gehofft haben, einen zweiten Chrysostomus zu gewinnen (vgl. Joh. Cass., De incarnat. Domini 7, 30, 2).

[1] Ich übersetze nach dem von Migne etwas abweichenden Texte bei Pusey a. a. O. 26.

Am 10. April 428 ward Nestorius ordiniert. Am 22. Juni 431 ward er „gottloser" Lehren halber durch das Konzil zu Ephesus für abgesetzt erklärt. Seine sonstige Wirksamkeit als Patriarch darf hier beiseite gelassen werden. Es ist auch kaum etwas anderes überliefert, als daß er mit rücksichtsloser Schärfe gegen Häretiker und Schismatiker, Arianer und Mazedonianer, Novatianer und Quartadezimaner, vorzugehen pflegte (cunctarum haereseon blasphemias insectabatur. Vincent. Lir., Commonit. 11, al. 16). Gegen Anfang September 431 erhielt Nestorius vom Kaiser die Weisung, sich in sein Kloster nach Antiochien zurückzuziehen. Dort hat er vier Jahre in Ruhe verlebt, bis er 435 durch ein neues kaiserliches Edikt, dessen Veranlassung dunkel bleibt, nach Oasis in Ägypten verbannt ward. Laut Evagrius Scholastikus (Hist. eccl. 1, 7: Migne, PP. Gr. 86, 2, 2437) hätte Patriarch Johannes von Antiochien die Verbannung beim Kaiser beantragt. Evagrius gibt auch noch einige Notizen über die ferneren Geschicke des Verbannten. Die Heimat sollte Nestorius nicht mehr wiedersehen. Er starb in Ägypten, aber nicht, wie man bis vor kurzem fast allgemein annahm, schon um 440, sondern frühestens 451. Das sogleich zu erwähnende, 1910 ans Licht getretene „Buch des Heraklides von Damaskus" ist nach äußeren Zeugnissen unzweifelhaft aus der Feder des Nestorius geflossen und, wie der Inhalt zeigt, erst 451, nach der Berufung, aber vor dem Zusammentritt des Konzils zu Chalcedon, geschrieben. Übrigens sind in jüngster Zeit auch noch einige andere Quellenschriften über den Lebensgang des Nestorius erschlossen worden, die jedoch keine weitere Bedeutung beanspruchen können: ein aus dem Griechischen ins Syrische übersetzter anonymer Brief an einen Kosmas von Antiochien über Nestorius, syrisch und deutsch bei O. Braun in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 54 (1900) 378—395, syrisch und französisch bei F. Nau in der Patrologia Orientalis 13, Paris 1919, 273—286: eine jakobitische „Vita" des Nestorius, syrisch und lateinisch bei E. Goeller im Oriens Christianus 1 (1901) 276—287: eine nestorianische Nestorius-Legende, syrisch und französisch bei M. Brière in der Revue de l'Orient Chrétien 15 (1910) 1—25. Die zusammenfassende Darstellung von F. Nau (Nestorius d'après les sources orientales, Paris 1911, 12⁰) ist mir nicht zugänglich gewesen. Vgl. noch F. Nau, La naissance de Nestorius: Revue de l'Orient Chrétien 14 (1909) 424—426. M. Jugie, L'épiscopat de Nestorius: Échos d'Orient 14 (1911) 257—268. J. F. Bethune-Baker, The Date of the Death of Nestorius: The Journal of Theolog. Studies 9 (1908) 601—605.

Von der literarischen Hinterlassenschaft des Nestorius, über welche bei Gennadius von Marseille (De vir. ill. 53) und bei dem syrischen Nestorianer Ebedjesu (Cat. libr. eccl. 20: Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 35 f.) Nachrichten vorliegen, haben sich fast nur Trümmer erhalten, hauptsächlich Fragmente, welche gegnerischerseits zu polemischen Zwecken angezogen werden. Theodosius II. hatte 435 den Befehl erlassen, die „impios libros nefandi et sacrilegi Nestorii adversus venerabilem orthodoxorum sectam decretaque sanctissimi coetus antistitum Ephesi habiti scriptos" dem Feuer zu übergeben (Cod. Theod. 16, 5, 66). Einige dieser Schriften haben zwar, wie Ebedjesu (a. a. O.) hervorhebt, den Weg zu den syrischen Nestorianern gefunden und sind dort wenigstens längere Zeit hindurch liebevoll gehütet worden. Im Verlauf der Jahrhunderte aber sind auch sie der Mehrzahl nach abhanden gekommen.

Eine sehr sorgsame und dankenswerte Sammlung des Materials lieferte Fr. Loofs, Nestoriana, die Fragmente des Nestorius, gesammelt, untersucht und herausgegeben, mit Beiträgen von St. A. Cook und G. Kampffmeyer, Halle a. S. 1905, 8⁰. (Die Seiten 1—160 des Buches wurden auch schon als Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg für 1903 und 1904 ausgegeben.) Diese Sammlung umschließt Briefe und Brieffragmente (165—202), Predigten

und Predigtfragmente (225—361) und außerdem Stücke „verschiedenartigen Inhalts und weder brieflicher noch homiletischer Form“ (203—224). In einem Anhang folgen, von Kampffmeyer herausgegeben, die nur syrisch erhaltenen Texte nach den Handschriften des Britischen Museums (363—388). Die an früheren Stellen des Buches eingeflochtene, auch von Kampffmeyer gefertigte deutsche Übersetzung dieser syrischen Texte mußte leider von berufenster Seite als „durchaus ungenügend“ bezeichnet werden; siehe A. Baumstark in der Literarischen Rundschau 1907, 460 f. Kleine Nachträge zu Loofs bei G. Mercati, Nestoriana: Theol. Revue 1907, 63 f.; W. Lüdtke, Armenische Nestoriana: Zeitschr. f. Kirchengesch. 29 (1908) 385—387; Ed. Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 1—17: „Cassian und Nestorius“; Ders., Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 13 f.

Unter den Stücken „verschiedenartigen Inhalts“ bei Loofs (203 bis 224) ragen die zwölf Gegenanathematismen hervor, mit welchen Nestorius 430 die zwölf Anathematismen Cyrills von Alexandrien beantwortet haben soll. Indessen dürfte Schwartz (Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius, München 1922) gezeigt haben, daß diese lateinisch erhaltenen Gegenanathematismen nicht von Nestorius, sondern von späterer Hand verfaßt, und nicht, wie man glaubt, von Marius Mercator, sondern von späterer Hand ins Lateinische übersetzt worden sind. Sehr geringfügig sind die Überreste zweier größeren Werke unter den Titeln Τραγῳδία und Θεοπασχίτης. Die „Tragoedia“ war eine, wie es scheint, umfangreiche Darstellung der Geschichte des Verfassers selbst mit heftigen Angriffen auf das Ephesinum, nach Loofs (88 f.) nicht erst in der Zeit des ägyptischen Exils oder nach 435, sondern schon während der Muße zu Antiochien, 431—435, verfaßt. Der „Theopaschites“ war eine in Dialogform gekleidete dogmatische Streitschrift gegen Cyrillus, welcher Theopaschites geheißen ward, weil er in Christus Gott selbst leiden ließ. Aus der „Tragoedia“ gibt Loofs (203—208) griechische, lateinische und syrische, aus dem „Theopaschites“ (208—211) nur syrische Zitate.

Ein drittes größeres Werk, welches in syrischer Übersetzung noch seinem ganzen Umfang nach vorliegt, hat Loofs (69 f.) nur genannt, obwohl schon P. Bedjan (Liber Superiorum seu Historia monastica auctore Thoma episc. Margensi, Paris 1901, 649—652) einige Textproben mitgeteilt und A. Baumstark im Oriens Christianus 3 (1903) 516—520 über die nach Straßburg gekommene Kopie des im Orient aufgefundenen Manuskriptes berichtet hatte. Inzwischen ist das Werk herausgegeben worden, syrisch von P. Bedjan, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas, Paris 1910, 8⁰, und gleichzeitig auch französisch von F. Nau, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas, traduit en français, Paris 1910, 8⁰. Die Aufschrift des syrischen Textes lautet in dem Manuskript des 11. oder 12. Jahrhunderts: „Handel des Heraklides von Damaskus“. Für „Handel“ (תאגורתא) hat es im Griechischen sonder Zweifel πραγματεία geheißen, was nicht „Handel“, sondern „Abhandlung“ bedeutete (vgl. Nau in der Revue de l'Orient Chrétien 14 [1909] 208 f.). Bei dem Syrer Ebedjesu (a. a. O.) lautet der Titel nicht „Handel des Heraklides“, sondern „Buch des Heraklides“, woraus vermutlich zu schließen ist, daß Ebedjesu eine andere syrische Übersetzung des griechischen Textes in Händen hatte. „Heraklides von Damaskus“ aber ist ein Pseudonym, dessen Gebrauch in einer Vorbemerkung des gedruckten syrischen Textes (übersetzt von Nau 3) damit begründet wird, daß der Verfasser als Verbannter und Verfehmter seine Schriften nur unter falscher Flagge ausgehen lassen könne. Im Gewande eines Dialoges bietet das Werk einen weitläufigen Bericht über die Vorgeschichte und den ganzen Verlauf des Konzils zu Ephesus, welcher sich immer wieder zu einer Rechtfertigung des Berichterstatters und einer Anklage Cyrills zuspitzt. Als Einleitung sind theologisch-philosophische

Erörterungen zur Inkarnationslehre voraufgeschickt (Nau 5—81): ein Schlußabschnitt verfolgt den Entwicklungsgang der christologischen Streitigkeiten seit den Tagen des Ephesinums bis zu dem Tomos Leos d. Gr. an Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 449 und der Räubersynode zu Ephesus im August 449 (Nau 290—331). Verfaßt ist das Werk, wie schon gesagt, erst 451. Vgl. noch E. W. Brooks, Some Historical References in the Πραγματεία Ἡρακλείδου: Byzant. Zeitschr. 21 (1912) 94—96.

An Predigten des Nestorius sammelte Loofs (225—361) 30 Nummern, 10 mehr oder weniger vollständig, und außerdem 18 nicht sicher einzuordnende Fragmente. In gänzlich unversehrter Form und im griechischen Urtext wird nur eine einzige Nummer geboten (230—242; vgl. 107), nämlich die unter des Chrysostomus Namen überlieferte Predigt über Hebr 3, 1 (Migne, PP. Gr. 64, 479—492), welche gleichzeitig mit Loofs auch Haidacher (Zeitschr. f. kathol. Theol. 29 [1905] 192—195) als Eigentum des Nestorius nachwies. Lateinisch, in der Übersetzung des Marius Mercator, liegen neun Predigten mehr oder weniger vollständig vor, fünf christologische und vier sog. antipelagianische Predigten. Zahlreiche griechische Zitate aus Predigten, welche Nestorius 429 veröffentlichte, fanden sich in Cyrills „Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri quinque". Ohne Zweifel aber wird der Bestand an Nestorius-Predigten noch einen Zuwachs erfahren. Wenn Batiffol (Sermons de Nestorius: Revue Biblique 9 [1900] 329—353) nicht weniger als 52 unter andern Verfassernamen umlaufende Predigten für Nestorius in Anspruch nahm, so griff er nicht so völlig fehl, wie Loofs (150 f.) glaubte. Drei zusammenhängende Predigten über die dreifache Versuchung Christi wurden vollständiger, als sie bisher, zu einer einzigen Predigt zusammengezogen, unter den Chrysostomus-Predigten gedruckt waren (Migne, PP. Gr. 61, 683—688), unter des Nestorius Namen herausgegeben von F. Nau, Le texte grec de trois homélies de Nestorius et une homélie inédite sur le Ps. 96: Revue de l'Orient Chrétien 15 (1910) 113 bis 124. Eben diese drei Predigten auch bei Nau, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas, Paris 1910, 333—358. Loofs hat nur Fragmente der Predigten über die erste und die dritte Versuchung (341—347). Haidacher (Zeitschr. f. kath. Theol. 38 [1914] 92—99) glaubt in einer Predigt über 1 Kor 6, 18, welche unter den Chrysostomus- und auch unter den Gregor von Nyssa-Predigten steht, die „Abschiedsrede des Nestorius vor seiner Abreise zum Ephesinum" zu erkennen. Baur (ebd. 99—102) eignet Nestorius drei weitere Predigten zu, welche unter den Namen Chrysostomus und Basilius von Seleucia gehen. Vgl. unten § 63, 1.

Die Sammlung der Briefe des Nestorius bei Loofs (165—202) umfaßt zehn Nummern, von welchen einige griechisch und lateinisch, die meisten aber nur lateinisch überliefert sind, und eine Anzahl kleiner Bruchstücke. Zwei Briefe an Cyrillus und ein Brief an Kaiser Theodosius II. konnten im vollen griechischen Wortlaut den „Acta Ephesina graeca" entnommen werden. Die „Acta Ephesina latina" spendeten zwei Briefe an Papst Cälestinus I. in lateinischer Übersetzung. Zwei weitere lateinische Briefe, an Papst Cälestinus und an den Pelagianer Cälestius, verdankt man der Übersetzertätigkeit des Marius Mercator. Eine französische Übersetzung der zwei Briefe an Cyrillus und der drei Briefe an Papst Cälestinus bei F. Nau, Traduction des lettres de Nestorius à St. Cyrille et à St. Celestin et de douze anathématismes de Cyrille: Revue de l'Orient Chretien 16 (1911) 176 bis 199. Einen Brief an die Bewohner Konstantinopels, von welchem nur syrische Zeugen wissen, erklärte Loofs (70) für „zweifellos unecht". Seine Gründe sind durch die Entdeckung des „Buches des Herakleides" ausgeräumt worden. Der Brief stammt aus den letzten Lebensjahren des Nestorius und ist von besonderem Interesse. Er ist syrisch und französisch herausgegeben worden von E. W. Brooks

et F. Nau, La lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople: Revue de l'Orient Chrétien 15 (1910) 275—281. Französisch steht er auch bei Nau, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas, Paris 1910, 370—376. Zu den Bruchstücken zweier in der Verbannung geschriebenen Briefe „ad praesidem Thebaidis" (Loofs 198—201) vgl. M. Gelzer, Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens, Leipzig 1909, 11 ff.

Über einzelne zweifelhafte oder unechte Fragmente siehe Loofs 220—224.

Die von den syrischen Nestorianern gebrauchte Liturgie oder Anaphora „des Nestorius", aus dem Syrischen lateinisch bei E. Renaudotius, Liturgiarum orientalium Collectio 2, Paris. 1716, 626—638, kann anerkanntermaßen nicht als ein Werk des Nestorius gelten. Nach Baumstark ist sie eine syrische Übersetzung jener griechisch-konstantinopolitanischen Liturgie, aus welcher durch starke Kürzungen die byzantinische Chrysostomus-Liturgie hervorging. A. Baumstark, Die Chrysostomos-Liturgie und die syrische Liturgie des Nestorios: Χρυσοστομικα, Roma 1908, fasc. 2, 771—857; Ders., Zur Urgeschichte der Chrysostomos-Liturgie: Theologie und Glaube 5 (1913) 299—313. Ein Rekonstruktionsversuch des griechischen Originals der syrischen Übersetzung bei Baumstark, Die konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem 9. Jahrhundert (Lietzmann, Kleine Texte usw. Nr. 35), Bonn 1909.

Über die Lehre des Nestorius ist an früherer Stelle, S. 2 ff., das Nötige gesagt worden.

§ 45. Die Amtsnachfolger Cyrills.

(1. Dioskur. 2. Timotheus Älurus. 3. Petrus Mongus.)

Über die Amtsnachfolger Cyrills im Laufe des 5. Jahrhunderts weiß die Kirchengeschichte reiche, aber fast durchweg sehr unerfreuliche Mitteilungen zu machen. Die kirchliche Literaturgeschichte darf oder muß sich auf wenige Bemerkungen beschränken. Diejenigen dieser Patriarchen, welche schriftstellerisch tätig gewesen sind, waren dem Monophysitismus ergeben, und von ihren Schriften liegen meist nur noch zerstreute Reste in syrischer, armenischer, koptischer Übersetzung vor.

1. Dioskur. — Dioskur (Διόσκορος), früher Archidiakon der alexandrinischen Kirche, nach Cyrills Tode 444 zum Patriarchen erhoben, gefiel sich in der Rolle eines Patrons des Eutychianismus und legte schon den Grund zu der monophysitischen Nationalkirche Ägyptens. Er präsidierte 449 jener Synode zu Ephesus, welcher Papst Leo d. Gr. den Namen „latrocinium", „Räubersynode", gab, und sprach dort über die Anhänger der Lehre von zwei Naturen nach der Menschwerdung, auch über den Papst, den Bann aus. In der dritten Sitzung des Konzils von Chalcedon am 13. Oktober 451 ward er wegen roher Gewalttätigkeit, Mord und Unzucht abgesetzt. Durch Kaiser Marcian ins Exil geschickt, ist er am 4. Dezember 454 zu Gangra in Paphlagonien gestorben. Eine panegyrische Schilderung seines Lebens und Wirkens von einem treuen Schüler und Gefährten, dem Diakon Theopistus, hat in syrischer Bearbeitung den Weg zu uns gefunden. Dioskur

scheint keine größeren Schriften hinterlassen zu haben. Die umfassende Gedächtnisrede auf den ägyptischen Bischof Makarius von Tkou unter Dioskurs Namen, auch „Memoiren Dioskurs" geheißen und bruchstückweise in koptischer Sprache überliefert, ist wohl sicher gefälscht. Echt sind einige Briefe und Brieffragmente, die sich in syrischer und armenischer Übersetzung erhalten haben.

Über Briefe und Brieffragmente Dioskurs in syrischer Übersetzung siehe Ahrens-Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, 304. Über einige weitere Fragmente in dem 1908 armenisch veröffentlichten Werke des Timotheus Älurus gegen das Chalcedonense siehe F. Cavallera in dem Bulletin de littérature ecclés. 1909, 352. Koptische Fragmente der Gedächtnisrede auf Bischof Makarius finden sich namentlich bei E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte Chrétienne (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire t. 4, 1—2), Paris 1888—1895, 92—164 (bohairische Fragmente), 790—793 (sahidische Fragmente). Die Vita Dioskurs von Theopistus syrisch und französisch bei F. Nau im Journal Asiatique, Sér. 10, t. 1 (1903) 5—108 241—310. Koptische Überbleibsel dieser Vita nebst anderweitigen koptischen Fragmenten zur Geschichte Dioskurs bei W. E. Crum in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25 (1903) 267—276; E. O. Winstedt ebd. 28 (1906) 137—142. Vgl. F. Haase, Patriarch Dioskur I. von Alexandria nach monophysitischen Quellen, bei Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 6, Breslau 1908, 141—233. Die Gedächtnisrede auf Bischof Makarius erklärt auch Haase (162—180) für das Werk eines Fälschers, um 500, wahrscheinlich von vornherein koptisch geschrieben. Die Vita Dioskurs hingegen, urteilt Haase (145—162) wohl mit Recht, sei um 455 in der ägyptischen Pentapolis von dem Diakon Theopistus in griechischer Sprache verfaßt worden, in der erhaltenen syrischen Übersetzung aber durch spätere Zusätze, nicht sehr großen Umfangs, erweitert. Siehe auch noch J. Lebon, Le Monophysisme Sévérien, Lovanii 1909, 84—93: „Les écrits de Dioscore I d'Alexandrie."

2. Timotheus Älurus. — Proterius, der nach der Absetzung Dioskurs 451 zum Patriarchen bestellt worden war, wurde im März 457 in den blutigen Straßenkämpfen, wie sie Alexandrien damals häufig sah, vom Pöbel erschlagen. Der Presbyter Timotheus, seiner Schmächtigkeit wegen von den Gegnern „Älurus" (αἴλουρος), „Wiesel", genannt, wußte die Gewalt an sich zu reißen und sein Regiment durch energische Maßregeln zu festigen. Im Winter 459/460 aber ward er verbannt und durch einen andern Timotheus, seiner Nachgiebigkeit wegen „Salophakiolus" (σαλοφακίολος), „Wackelhut", geheißen[1], ersetzt. Erst gegen Ende des Jahres 475 konnte Timotheus Älurus nach Alexandrien zurückkehren. Am 31. Juli 477 setzte jedoch der Tod seinem Wirken ein Ziel.

Proterius und Timotheus Salophakiolus bekannten sich zum Chalcedonense. Timotheus Älurus hat jede Zweinaturenlehre abgelehnt,

[1] Zur Erklärung der Namen Älurus und Salophakiolus vgl. Ahrens-Krüger, Die sog. Kirchengesch. des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, 310.

aber nicht bloß das Chalcedonense, sondern auch Eutyches anathematisiert, weil er im Gegensatz zu Eutyches den Leib Christi für gleichen Wesens mit unsrem Leibe erklärte [1]. Er hat auch seine Feder in den Dienst des Monophysitismus gestellt, namentlich während der Zeit seines fünfzehn- oder sechzehnjährigen Exils.

Die Angabe, daß Timotheus unedierte Schriften des großen Cyrillus, die er aufgefunden, an vielen Stellen gefälscht habe, ist rätselhaft. Theophanes Konfessor, der byzantinische Chronist, hat dieselbe einer jetzt verschollenen Quelle, einer Schrift des nicht weiter bekannten Presbyters Petrus von Alexandrien, entnommen [2]. Vielleicht darf sie dahin gedeutet werden, daß Timotheus Schriften Cyrills von neuem herausgab und zugleich monophysitisch auslegte oder redigierte.

Der monophysitische Kirchenhistoriker Zacharias Rhetor hat seinem im griechischen Urtext verloren gegangenen, aber in syrischer Übersetzung erhaltenen Werke drei Schreiben von der Hand des Timotheus einverleibt, eine Bittschrift (δέησις) an Kaiser Leo, in welcher Timotheus sich gegen einen Brief des Papstes Leo vom 17. August 458 (Ep. 165) verteidigt, und zwei aus dem Exil nach Konstantinopel und nach Alexandrien gerichtete Briefe, in denen er sich gegen die ägyptischen Eutychianer wendet und auf ihren Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft dringt [3]. Die beiden letzteren Briefe sind besonders geeignet, den dogmatischen Standpunkt des Verfassers zu beleuchten. Der Brief nach Konstantinopel, größeren Umfangs, ist reich mit χρήσεις oder Beweisstellen aus den Vätern durchflochten.

Gleichfalls in syrischer Übersetzung ist durch eine Handschrift des Britischen Museums, welche bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts zurückreicht, ein „Buch des Timotheus, des Bischofs von Alexandrien, gegen die Synode von Chalcedon" überliefert. Es ist ein umfangreiches Sammelwerk, welches Abhandlungen, Briefe und Auszüge aus Schriften verschiedener Autoren gegen das Chalcedonense enthält und welches nach Timotheus benannt ist, weil die wichtigsten Bestandteile auf ihn zurückgehen und vielleicht auch die Zusammenstellung des Ganzen unter seiner Leitung oder auf sein Geheiß erfolgt ist. Die soeben erwähnten, durch Zacharias Rhetor mitgeteilten Briefe des Timotheus nach Konstantinopel und nach Alexandrien kehren in dieser

[1] Leont. Byz., De sectis actio 5; Migne PP. Gr. 86, 1, 1228.

[2] Theoph. Conf. bei Migne, PP. Gr. 108, 281; bei de Boor, Theophanis Chronographia 1, Lipsiae 1883, 111.

[3] Diese drei Schreiben in der deutschen Übersetzung der Kirchengeschichte des Zacharias bei Ahrens-Krüger a. a. O. 28—31 38—52 52—54. Vgl. die Anmerkungen 315 ff. Ein Satz der Bittschrift an Kaiser Leo (Ahrens-Krüger 29) wird im griechischen Original in der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" angeführt, ed. Diekamp, Münster i. W. 1907, 165. Eine lateinische Übersetzung dieser Bittschrift von Gennadius von Marseille (Gennad., De vir. ill. 72) ist zu Grunde gegangen.

Sammlung wieder. Außerdem finden sich hier „Auszüge aus einem Briefe des Timotheus nach Ägypten, der Thebais und der Pentapolis", ein „Brief des Timotheus aus Gangra an den Diakon Faustinus", ein „Brief des Timotheus aus der Chersones an den Presbyter und Abt Klaudianus" [1].

Nicht zu verwechseln mit diesem syrischen „Buche gegen die Synode von Chalcedon" ist eine „Widerlegung der auf der Synode von Chalcedon festgesetzten Lehre", welche sich in armenischer Version unter des Timotheus Namen erhalten hat. Kennen wir das syrische Werk vornehmlich aus einem allerdings ausgezeichneten Handschriftenkatalog, so ist das armenische Werk nach einer Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts von zwei armenischen Gelehrten, deren Name auch in Europa Klang hat, Ter-Mekerrtschian und Ter-Minassiantz, 1908 in Leipzig zum Druck befördert worden, leider nur mit einem deutschen Vorwort, aber ohne eine deutsche Übersetzung. Die Echtheit dieses Werkes ist nicht zu bezweifeln. Sehr wahrscheinlich im Exil, also zwischen den Jahren 459 und 475, verfaßt, setzt es sich aus drei Teilen zusammen, von denen der erste die Lehre der Väter darlegt, der zweite den Tomos oder die „Epistola dogmatica" Leos d. Gr. vom 13. Juni 449 (Ep. 28) bekämpft und der dritte sich gegen die Beschlüsse von Chalcedon wendet. Auch der zweite und ebenso der dritte Teil bringt eine Fülle von Zitaten und Exzerpten aus älteren Kirchenschriftstellern.

Der monophysitische Bischof Johannes von Majuma hat in seinen um 515 geschriebenen „Plerophorien" eine „Kirchengeschichte" benützt, welche Timotheus gleichfalls im Exil, während seines Aufenthaltes zu Gangra, ausgearbeitet hatte [2]. Und Crum glaubte Überbleibsel dieser Kirchengeschichte in koptischer Übersetzung vorlegen zu können. Er entdeckte Bruchstücke einer zwölf Bücher zählenden koptischen Kirchengeschichte, welche in ihren ersten Teilen auf Eusebius beruht, in den späteren Teilen hauptsächlich die Vorgänge und Verhältnisse in Ägypten berücksichtigt und bis zur Wiedereinsetzung des Timotheus Älurus als Patriarch von Alexandrien im Jahre 475 reicht, seines Todes im Jahre 477 aber nicht mehr gedenkt. Da sie überdies unzweifelhaft einer monophysitischen Feder entstammt, so ist wenigstens die Möglichkeit gegeben, diese Kirchengeschichte dem Patriarchen selbst zuzueignen und mit der von Johannes von Majuma benützten Schrift zu identifizieren. Übrigens sind die bisher ans Licht gezogenen Bruchstücke von sehr geringem Umfang.

[1] Siehe Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, 642.

[2] Siehe den Text der Plerophorien, c. 33 u. c. 36, bei F. Nau in der Patrologia Orientalis 8, Paris 1912, 76 f. u. 83.

Über das syrische Werk gegen das Chalcedonense siehe W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, London 1870—1872, 2, 639 bis 648. Proben aus demselben, und zwar Timotheus selbst zugeeignete Stücke, darunter eine Kritik der Glaubensentscheidung von Chalcedon, bei F. Nau in der Patrologia Orientalis 13. Paris 1919, 202—247, syrisch und französisch. Die genannten Briefe des Timotheus nach Konstantinopel und nach Alexandrien und vielleicht noch weitere Stücke des syrischen Werkes sind auch in äthiopischer Übersetzung auf uns gekommen. H. Zotenberg, Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Nationale, Paris 1877, 129 f. — Das armenische Werk bei K. Ter-Mekerrtschian und E. Ter-Minassiantz, Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre, armenischer Text mit deutschem und armenischem Vorwort, Leipzig 1908, 8°. Eine sehr dankenswerte Übersicht über die patristischen Zitate und Exzerpte in diesem armenischen Werke gibt F. Cavallera, Le dossier patristique de Timothée Aelure: Bulletin de littérature ecclés. 1909, 342—359. — Über die koptischen Fragmente einer Kirchengeschichte siehe W. E. Crum, Eusebius and Coptic Church Histories: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 24 (1902) 68—84. Crum bietet eine Auswahl der Fragmente in englischer Übersetzung. — J. Lebon, Le Monophysisme Sévérien, Lovannii 1909, 93—111: „Les écrits de Timothée Aelure d'Alexandrie". Vgl. Lebon, La christologie de Timothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'après les sources syriaques inédites (d. i. nach dem syrischen Werke gegen das Chalcedonense): Revue d'histoire ecclés. 9 (1908) 677—702. F. Nau, Sur la christologie de Timothée Aelure: Revue de l'Orient Chrétien 14 (1909) 99—103.

3. Petrus Mongus. — Petrus mit dem Beinamen „Mongus" (μογγός), „Stammler", hatte das Erbe des Timotheus Älurus 477 kaum angetreten, als Kaiser Zeno, damals noch ein Eiferer für das Chalcedonense, die Absetzung über ihn aussprach. Nachdem jedoch Zeno ein Friedensvermittler zwischen Orthodoxen und Monophysiten geworden, lernte er in Petrus einen Förderer seiner Pläne schätzen. Das Henotikon des Kaisers vom Jahre 482, welches die Zweinaturenlehre ausschaltete, nach dem Vorgang des Timotheus Älurus aber die Wesensgleichheit des Herrn mit uns seiner Menschheit nach anerkannte, sollte zunächst und vor allem die Monophysiten Ägyptens beruhigen und versöhnen. Es war die Frucht der gemeinsamen Bemühungen des Patriarchen Akacius von Konstantinopel und seines Freundes Petrus. Petrus ward 482, unter Verdrängung des orthodoxen Patriarchen Johannes Talaja oder Tabennesiotes, vom Kaiser restituiert und durfte, wenn auch unter steten Kämpfen, bis zu seinem Tode 489 oder 490 den Patriarchenstuhl innehaben.

Eine koptisch und armenisch überlieferte Korrespondenz zwischen Petrus und Akacius über das Zustandekommen des Henotikon, im Koptischen acht, im Armenischen neun Briefe des Petrus und sechs bzw. sieben Briefe des Akacius umfassend, hat sich als Fälschung erwiesen. Der Falsarius hat indessen historische Dokumente benützt. Aus der echten Korrespondenz der beiden Männer hat Evagrius Scholastikus einen Brief des Petrus an Akacius zur Selbstrechtfertigung

gegen Anklagen[1] und Zacharias Rhetor einen Brief des Akacius an Petrus zum Preise des Henotikon[2] aufbewahrt.

Zacharias Rhetor verdanken wir noch zwei weitere Briefe. Als nach des Akacius Tode 489 Fravitas den Stuhl von Konstantinopel bestieg, erstattete er auch Petrus Mongus eine höfliche Anzeige, und der Alexandriner antwortete mit einem verbindlich gehaltenen Begrüßungsschreiben[3]. In diesem Schreiben an Fravitas hat Petrus die Beschlüsse von Chalcedon offen verworfen, während er in dem vorhin erwähnten, von Evagrius Scholastikus mitgeteilten Briefe an Akacius dieselben Beschlüsse ebenso nachdrücklich gutgeheißen und bestätigt hatte.

Die koptisch erhaltenen „Lettres de Pierre Monge et d'Acace" wurden von E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte Chrétienne (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire t. 4, 1—2), Paris 1888—1895, 196—228, herausgegeben und ins Französische übersetzt und zugleich (xxxi—xlvi) einem früheren Übersetzer, E. Revillout, gegenüber als unterschoben erwiesen. Nach einer armenischen Handschrift des 13. Jahrhunderts ward diese Korrespondenz ins Englische übersetzt von Fr. C. Conybeare in The American Journal of Theology 9 (1905) 719—740. Gegen die Meinung Conybeares, die Korrespondenz sei echt, wandte sich S. Grossi, Evagrio e un preteso nuovo documento su lo scisma Acaciano: Rivista stor.-crit. delle scienze teologiche 2 (1906) 470—476.

Von den nächstfolgenden Patriarchen Alexandriens, Athanasius II., 489 oder 490—496, Johannes II. Hemula, 496—505, Johannes III. Nikiotes, 505 bis 515 oder 516, welche alle drei die Fahne des Monophysitismus hochhielten, hat sich, soviel ich sehe, nichts Schriftliches, auch kein Brief, erhalten.

§ 46. Ammonius von Alexandrien und „Eusebius von Alexandrien".

(1. Ammonius von Alexandrien. 2. „Eusebius von Alexandrien". 3. Panodorus, Annianus und andere alexandrinische Chronisten.)

1. Ammonius von Alexandrien. Im Laufe des Jahres 457, nach der Ermordung des Patriarchen Proterius, überreichten orthodoxe Bischöfe und Kleriker des Patriarchats Alexandrien dem neuen Kaiser Leo I. eine ausführliche Klageschrift wider den Eindringling Timotheus Älurus[4]. Das griechische Original ist zu Grunde gegangen. In der von Epiphanius Scholastikus, dem gelehrten Gehilfen Kassiodors, gefertigten lateinischen Übersetzung[5] unterzeichnen nach einer längeren

[1] Evagr. Schol., Hist. eccl. 3, 17: Migne, PP. Gr. 86, 2, 2629—2634; in der Ausgabe von Bidez und Parmentier, London 1898, 115 f.

[2] Siehe die Übersetzung der Kirchengeschichte des Zacharias bei Ahrens-Krüger a. a. O. 82—84.

[3] Diese zwei Briefe bei Ahrens-Krüger a. a. O. 92—97.

[4] Vgl. vorhin S. 79.

[5] Epistola Aegyptiorum episcoporum et cleri episcoporum ad Leonem Augustum, bei Mansi 7, 524—530.

Reihe von Bischöfen zuvörderst zwei alexandrinische Presbyter, an erster Stelle „Ammonius presbyter Alexandrinus et oeconomus“[1].

Dieser Ammonius wird gern mit einem Ammonius identifiziert, welcher in Katenen über Bücher des Alten wie des Neuen Testaments als Texterklärer auftritt, meist schlechtweg „Ammonius“, anderswo „Presbyter Ammonius“ geheißen. Die betreffenden Katenenfragmente sind, soweit sie bisher veröffentlicht wurden, bei Migne, PP. Gr. 85, 1361—1610, 1823—1826, zusammengestellt. Hinter der Aufschrift „Fragmenta in Psalmos“ (1361—1364) bergen sich nur einige Bemerkungen zu Versen des Psalmes 3. Die „Fragmenta in Danielem“ hingegen (1363—1382; 1823—1826), welche 1825 von Kardinal Mai ediert wurden, erstrecken sich über den ganzen Umfang des griechischen Danielbuches und sind ohne Zweifel als Bruchstücke eines fortlaufenden Kommentars oder etwa eines Zyklus von Homilien zu betrachten. Ein sehr beträchtlicher Teil entfällt auf die Geschichte der Susanna. Im großen und ganzen bekunden diese Bruchstücke eine vorwiegend moralisch-praktische Tendenz. Die „Fragmenta in Matthaeum“ (1381—1392) handeln über zerstreute Stellen der späteren Kapitel des ersten Evangeliums. Besonders umfassend und reichhaltig ist die „Expositio in evangelium S. Ioannis“ (1391—1524), aus Scholien bestehend, welche sich in den 1630 von B. Corderius und 1841 von I. A. Cramer herausgegebenen Johanneskatenen fanden. Sie stellt in der Tat fast einen vollständigen Kommentar dar, und zwar einen Kommentar, welcher den Eindruck einer gründlichen Arbeit macht. Der Verfasser ist auch auf abweichende Erklärungen eingegangen und hat den dogmatischen Gehalt des Textes gewissenhaft festzustellen gesucht, um verschiedene Irrlehren abzuweisen. Die „Fragmenta in acta apostolorum“ (1523—1608), geschöpft aus der 1838 von Cramer herausgegebenen Katene zur Apostelgeschichte, sind viel dürftiger. Am Kopf dieser Scholien kehrt ein σημειωτέον so häufig wieder, daß sich die Annahme aufdrängt, die Vorlage des Kompilators der Katene sei in die Form von σημειώσεις oder kurzen Noten zu wichtigeren Stellen gekleidet gewesen, Noten, wie sie ja schon in dem Nachlaß des Origenes neben den Kommentaren auftreten. Zu Apg 15, 10 wird Johannes Chrysostomus angeführt. Das „Fragmentum in primam S. Petri epistolam“, welches den Schluß der Sammlung bildet (1607—1610), ist ein Bericht über mündliche Verhandlungen des Verfassers mit einem Scholastikus Cäsarius betreffend die Predigt Christi in der Unterwelt. Dieser Aufsatz streift die Stelle 1 Petr 3, 19 f. und ist deshalb der von Cramer 1840 herausgegebenen Katene über die katholischen Briefe einverleibt worden, darf aber nicht als Überbleibsel eines Kommentars angesprochen werden.

[1] Über das sehr angesehene Amt eines οἰκονόμος oder Kirchengutsverwalters zu Alexandrien s. etwa H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, Freiburg i. Br. 1893, 121.

Das Lemma der genannten Katenenscholien lautet, wie schon bemerkt, Ἀμμωνίου oder Ἀμμωνίου πρεσβυτέρου. Die Identität des Namens verbürgt noch nicht die Identität des Scholiasten, um so weniger, als der Name Ammonius wenigstens in Ägypten außerordentlich häufig gewesen ist. Gleichwohl muß wenigstens für die Erklärungen des Buches Daniel, des Johannesevangeliums und der Apostelgeschichte die Einheitlichkeit der Herkunft schon deshalb als sehr wahrscheinlich gelten, weil jedwedes Anzeichen verschiedenen Ursprungs fehlt. Mit Unrecht glaubte Faulhaber in den Danielscholien Spuren der Zeit der Christenverfolgungen oder des 3. Jahrhunderts wahrzunehmen[1]. Die Bemerkung über „die Parasiten des Lampetius“ (οἱ Λαμπετίου παράσιτοι, zu Sus. 15), d. i. jedenfalls des Messalianerhauptes Lampetius, führt vielmehr schon in die Mitte des 5. Jahrhunderts hinein[2]. Nach Zahn wären die Erklärungen des Johannesevangeliums und der Apostelgeschichte und wahrscheinlich auch diejenige des Buches Daniel in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zu setzen und der gemeinsame Verfasser in jenem Ammonius zu suchen, welcher als einer der „vier langen Brüder“ in dem ersten origenistischen Streite eine Rolle gespielt hat[3]. Allein die neutestamentlichen Kommentare können wohl gleichfalls nicht vor der Mitte des 5. Jahrhunderts ans Licht getreten sein. In den Scholien zur Apostelgeschichte ist zweimal von den Nestorianern die Rede (zu 16, 17 u. 20, 29 f.). In den Johannesscholien aber wird einmal stillschweigend die Glaubensentscheidung des Chalcedonense vom 25. Oktober 451 zitiert (zu 3, 8) und ein anderes Mal von der zweiten Synode zu Ephesus (d. i. der Räubersynode des Jahres 449), von den Schülern des Eutyches und der Notwendigkeit der Verurteilung des Eutyches gesprochen (zu 4, 1)[4]. Außerdem findet sich hier ein immerhin beachtenswerter Hinweis auf Alexandrien[5]. Zahn glaubte jene Erwähnungen der Nestorianer in den Scholien zur Apostelgeschichte als spätere Interpolationen erklären und beiseite schieben zu dürfen. Die angeführten Johannesscholien aber hat Zahn mit Stillschweigen übergangen, wie er denn überhaupt nur die Scholien der von Cramer

[1] Faulhaber, Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 187 f.

[2] Dieses Scholion zu Sus. 15 trägt bei Mai, Scriptorum veterum nova Collectio t. 1, Romae 1825, pars 2, 163 die Aufschrift Ἀπολιναρίου und ist deshalb bei Migne 85, 1364 nicht unter die Ammoniusscholien aufgenommen worden. Laut dem Zeugnis Faulhabers (a. a. O. 178 f.) ist dasselbe indessen in den Manuskripten Ἀμμωνίου überschrieben. Über Lampetius vgl. unten § 53, 3.

[3] Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 38 (1920) 1 ff. 311 ff.

[4] Diese beiden Scholien (Migne 85, 1409 u. 1417) kommen in der Johanneskatene bei Cramer, Catenae in Evangelia S. Lucae et S. Ioannis, Oxonii 1841, nicht vor.

[5] Zu Jo 19, 14, Migne 85, 1512, ist die Rede von dem ἐπίσημον, ὃ καλοῦσιν οἱ Ἀλεξανδρεῖς γαβέξ. Ein inhaltlich nahe verwandtes Scholion steht in der Katene bei Cramer a. a. O. 389 unter dem Namen des Severus von Antiochien.

herausgegebenen, nicht auch diejenigen der von Corderius herausgegebenen Johanneskatene berücksichtigt, ein Verfahren, dessen Berechtigung wiederum fraglich bleibt. Mag indessen eine endgültige Entscheidung von weiteren Untersuchungen über die Herkunft oder Echtheit einzelner Scholien abhängig gemacht werden müssen, so wird doch vorläufig anzunehmen sein, daß der Exeget Ammonius nicht der „Origenist“ des 4. Jahrhunderts, sondern ein alexandrinischer Presbyter der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ist, möglicherweise der Presbyter und Kirchengutsverwalter vom Jahre 457.

Dagegen dürfte der „Ammonius von Alexandrien“, von dessen schriftstellerischer Tätigkeit wir durch Anastasius Sinaita Kunde erhalten, dem 6. oder 7. Jahrhundert angehört haben, also von unsrem Exegeten zu unterscheiden sein. Dieser Ammonius hinterließ ein Werk über das Hexaemeron, welches in die Fußstapfen Cyrills von Alexandrien trat, und ein Werk gegen die Monophysiten, welches namentlich den Bischof Julianus von Halikarnassus bekämpfte; beide Werke sind, soviel bekannt, zu Grunde gegangen. Der Verfasser heißt bei Anastasius ὁ περὶ πάντα πολυπειρότατος τῶν ἐξηγητῶν Ἀμμώνιος ὁ Ἀλεξανδρεύς oder, an einer Stelle, welche nur lateinisch vorliegt, „Ammonius probatissimus interpres ecclesiae Alexandrinae“ [1]. Seine Polemik gegen Julianus ist frühestens in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts verständlich. Im Jahre 518 ward Julianus von seinem Bischofssitz Halikarnassus in Karien vertrieben, flüchtete dann nach Alexandrien und geriet dort mit dem gleichfalls 518 vertriebenen monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien in Streit über die Frage, ob der Leib des Herrn während seines Erdenwandels ἄφθαρτον oder φθαρτόν gewesen sei, ein Streit, der weitere Kreise zog und zu einer Spaltung der Monophysiten Alexandriens und Ägyptens in Julianisten oder „Aphthartodoketen“ und Severianer oder „Phthartolatren“ führte.

Eine nähere Untersuchung erfuhren die Ammoniusfragmente erst durch Th. Zahn, Der Exeget Ammonius und andere Ammonii: Zeitschr. f. Kirchengesch. 38 (1920) 1—22 311—336. Über die Scholien zu Daniel handelte gelegentlich M. Faulhaber, Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften (Biblische Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 185—188. Er hat gezeigt, daß Mais Ausgabe dieser Scholien in hohem Grade der Korrektur sowohl wie der Ergänzung bedarf.

2. „Eusebius von Alexandrien“. — Bleibt die Persönlichkeit des Ammonius von Alexandrien immerhin zweifelhaft, so ist Eusebius

[1] Die lateinischen Worte bei Anastasius in der Vorrede seiner „Anagogicae Contemplationes in Hexaemeron“, wo des Ammonius „opus paternarum sententiarum Hexaemeri“ als dankbar benützte Quelle namhaft gemacht wird (Migne, PP. Gr. 89, 856). Die griechischen Worte bei Anastasius in seinem Viae dux c. 14, wo polemische Ausführungen des Ammonius gegen Julianus zitiert werden (Migne 89, 244; vgl. Cramer a. a. O. IV f.). Zu sonstigen Zitaten des Anastasius aus Ammonius vgl. Zahn a. a. O. 9 ff.

von Alexandrien allem Anschein nach nur ein Produkt freier Erfindung. Einer Sammlung von Lehrvorträgen unter dem Namen dieses Eusebius ist oder war in den Handschriften ein Lebensabriß des Autors beigegeben, welcher in drei Kapitel zerfällt (bei Migne, PP. Gr. 86, 1, 297—310, nach der Ausgabe Mais). Im ersten Kapitel wird erzählt, Bischof Cyrillus von Alexandrien, der große Vorkämpfer der Ehre der Gottesgebärerin, habe kurz vor seinem Tode unter Zustimmung des alexandrinischen Klerus einen durch seine Tugenden weithin berühmten Mönch Eusebius, welcher in der Nähe Alexandriens lebte, zu seinem Nachfolger konsekriert. Laut dem zweiten Kapitel, welches übrigens gegen Ende eine Lücke aufweist, gelang es dem Bischof Eusebius, einen vornehmen Herrn, zugleich aber großen Sünder zu Alexandrien namens Alexander zur Buße zu bewegen. Und das dritte Kapitel berichtet, Eusebius habe, nachdem er sieben Jahre lang des Hirtenamtes gewaltet, im Angesicht des Todes seine Herde dem genannten Alexander übergeben, welch letzterer zwanzig Jahre lang Bischof von Alexandrien gewesen sei. Zum Schlusse unterzeichnet als Verfasser des Lebensabrisses und Sammler der Vorträge ein Johannes, welcher Sekretär (νοτάριος) des Bischofs Eusebius und guter Freund des Bischofs Alexander gewesen sein will.

Dieser Johannes, das darf schon hier eingeschaltet werden, ist ein Schwindler. Die innere Unglaubwürdigkeit seiner Erzählung zu betonen, ist nicht nötig. Es genügt, daran zu erinnern, daß 444 der frühere Archidiakon Dioskur zum Nachfolger Cyrills berufen und nach der Absetzung Dioskurs 451 Proterius zum Bischof von Alexandrien bestellt wurde[1]. Die ganze Erzählung des Johannes dient nur dem Zwecke, die Lehrvorträge zu empfehlen, die er nunmehr der Öffentlichkeit übergibt. Diese Vorträge, heißt es in der Schlußbemerkung der angeblichen Biographie, seien mündliche Antworten des Bischofs Eusebius auf Fragen seines Schülers Alexander, von Johannes wortgetreu aufgezeichnet und Alexander ausgehändigt. Alexander habe das Buch in höchsten Ehren gehalten und demselben, solange er Bischof war, den Stoff zu seinen Predigten entnommen. Nachdem aber Alexander jetzt das Zeitliche gesegnet habe, wolle er, Johannes, das so überaus nützliche Buch allen „Gläubigen und Orthodoxen" unterbreiten. Übrigens habe er dem Andenken des Bischofs Eusebius noch ein zweites Buch gewidmet, ein Buch, welches speziell die „Aszese" des Eusebius oder sein Tugendleben als Mönch behandle.

Dieses zweite Buch, dessen auch schon an einer früheren Stelle der Biographie (c. 1) gedacht wurde, ist völlig verschollen, wenn es anders überhaupt einmal vorhanden war, wofür die Worte unsres Johannes

[1] Vgl. vorhin S. 78 f.

noch keine Gewähr bieten [1]. Die Vorträge aber führen sich zum großen Teil auch selbst ausdrücklich als Antworten des Eusebius auf Fragen des Alexander ein. Sermo 1 [2], „De ieiunio", hebt an: „Als die heilige vierzigtägige Fastenzeit gekommen war, trat Alexander zu dem seligen Bischof Eusebius und sprach: Ich bitte dich, teurer Vater, lehre mich, wie man in diesen Tagen der Fasten fasten muß." Sermo 2, „De caritate", beginnt: „Eines Tages spricht Alexander zu dem seligen Eusebius: Ich bitte dich, Vater, welches gute Werk und Gebot ist das höchste von allen?" usw. Das also steht wohl außer Zweifel, daß eine und dieselbe Hand die Biographie geschrieben und die Vorträge redigiert hat. Da jedoch Eusebius und Alexander nur Fiktionen sind, so muß der Redaktor zugleich der Autor sein. Es sind mithin seine eigenen Geisteserzeugnisse, denen Johannes den Weg in die Öffentlichkeit bahnen will durch die Vorspiegelung, es handle sich um Lehrworte eines heiligen Bischofs, die überdies noch ein anderer Bischof seinen Predigten zu Grunde gelegt habe [3].

Die Sammlung der Vorträge umfaßt in der Ausgabe Mais (Migne 86, 1, 313—462) 22 Nummern. Neun derselben, die Nummern 1 2 4 6—8 10 16 22, wollen laut den jedesmaligen Eingangsworten Unterredungen zwischen Eusebius und Alexander wiedergeben. Sie betreffen zumeist Fragen des religiösen und kirchlichen Lebens: „De ieiunio" (1), „De caritate" (2), „Quod qui infirmatur Deo gratias agere debeat" (4), „De iis qui laqueis impliciti pereunt" (6), „De neomeniis et sabbatis" (7), „Oratio de commemoratione sanctorum" (8), „De Christi nativitate" (10), „De die dominica" (16), „De astronomis" (22). Diese neun Vorträge dürfen eben ihres Eingangs wegen im Hinblick auf die Angaben der Biographie mit Sicherheit als echte und ursprüngliche Bestandteile der Sammlung angesehen werden. Damit soll jedoch noch kein Verdacht gegen die übrigen Stücke ausgesprochen sein. Es laufen Fäden hinüber und herüber. Sermo 3, „De incarnatione Domini", nennt zwar Alexander nicht, ist aber auch ein an einen einzelnen Schüler (τέκνον) gerichtetes Lehrwort, so daß man vermuten möchte, derselbe sei von Haus aus gleichfalls an Alexander adressiert gewesen oder habe früher mit einem der an Alexander adressierten Stücke ein Ganzes

[1] Vermeintliche Spuren dieses zweiten Buches, eine lateinische bei Morin in der Revue Bénédictine 24 (1907) 534, und eine syrische bei Nau in der Revue de l'Orient Chrét. 13 (1908) 434, sind so wenig greifbar, daß sie nicht erwähnt zu werden brauchen.

[2] Ich zitiere nach der Zählung der Sermones bei Migne 86, 1, 313 ff.

[3] Nach Semisch-Krüger in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 5 [3] (1898) 603 wäre die Biographie nichts anderes als „ein aus den Aufschriften der Reden in der beliebten Kollationenform zurechtgemachtes Flickwerk". Damit dürfte der Sachverhalt auf den Kopf gestellt sein. Die Aufschriften der Reden in den Manuskripten, „von Eusebius, dem Erzbischof von Alexandrien", „von Eusebius, dem Mönch" u. dgl., sind vielmehr erst aus der Biographie geschöpft.

gebildet. Sermo 11 hinwieder, „De baptismo", d. i. über die Taufe des Herrn, wendet sich zwar im ersten Satze an eine Vielheit von Zuhörern, bezeichnet sich aber zugleich selbst als die unmittelbare Fortsetzung des an Alexander gerichteten Sermo 10, „De Christi nativitate", oder, wie der Text besagt, „des gestern gehaltenen Vortrags über die Geburt des Herrn". Und auch die nächstfolgenden Nummern stehen mit Sermo 10 in innerem Zusammenhang, ja die Sermones 10—15 und 17 bilden geradezu eine unzerreißbare Kette. Sermo 10 spricht Eusebius zu Alexander: ἐρῶ σοι πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν, ἣν ὁ κύριος δι' ἡμᾶς ἐποίησεν, und diese „Ökonomie" oder Geschichte der Erlösertätigkeit des Herrn von seiner Geburt bis zu seiner Hadesfahrt ist das fortlaufende Thema der genannten sieben Nummern, so wenig auch die Aufschriften diesen Inhalt erraten lassen: „De Christi nativitate" (10), „De baptismo" (11), „In illud: Tu es qui venturus es?" (12), „De adventu Ioannis in infernum" (13), „In proditionem Iudae" (14), „In diabolum et orcum" (15), „In sancta et magna parasceve" (17)[1]. Darf demnach auch die Echtheit dieser Stücke nicht bezweifelt werden, so ließe sich drei weiteren Stücken gegenüber: „In triduanam resurrectionem Domini nostri" (18), „In sanctam assumptionem Servatoris nostri" (19), „In secundum adventum Domini nostri" (20), das Bedenken geltend machen, daß dieselben handschriftlich auch unter des Chrysostomus Namen auftreten, wenn sie gleich anerkanntermaßen Chrysostomus nicht angehören können. Doch ist dies Bedenken von keinem Belang, weil ja gerade der Goldmund in späterer Zeit zum Vater ungezählter fremden Predigten gestempelt worden ist, wie denn auch die mit Sicherheit Eusebius bzw. Johannes zuzuerkennenden Sermones 16 und 17 unter den Namen des Goldmundes gestellt wurden. Möglich, daß unsre Sammlung ursprünglich auch noch Stücke umfaßt hat, welche den bisherigen Ausgaben abgehen. Es erscheint immerhin beachtenswert, daß unter den zahlreichen Zitaten aus Eusebius in den „Sacra Parallela" des Johannes von Damaskus sich auch solche finden, welche heute nicht mehr nachzuweisen sind[2].

Johannes hat Glauben gefunden, und seine Vorträge sind durch vieler Hände gegangen. Den sprechendsten Beweis bietet die Überlieferung. Der Text ist stark verwildert, und die einzelnen Handschriften gehen sehr weit auseinander[3]. In Übersetzungen ist wenigstens ein Teil der Vorträge schon früh in den lateinischen Westen gedrungen.

---

[1] Über die Zusammengehörigkeit dieser sieben Sermones siehe La Piana in der Zeitschrift Roma et l'Oriente 3 (1911—1912) 39 ff.

[2] Vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 229 ff.

[3] Man vgl. die drei Textesrezensionen des Sermo 15 bei Migne 86, 1, 383 ff., oder die drei Rezensionen des Sermo 16 bei Nau in der Revue de l'Orient Chrét. 13 (1908) 406 ff.

Sie hatten auch etwas Anziehendes. Die Sprache war ungebildet und nicht selten auch fehlerhaft, der Stil aber frisch und lebendig. Mit ausreichender theologischer Schulung verbindet sich eine gewisse urwüchsige Beredsamkeit. Durch die moralisch-praktischen Mahnreden geht ein warmer, väterlicher Ton. Die Reden über die Erlösertätigkeit des Herrn sind gekennzeichnet durch ein nicht erfolgloses Streben, die biblischen Szenen psychologisch auszumalen und dramatisch zu verarbeiten. Namentlich die Sermones 15, „In diabolum et orcum" (Migne 86, 1, 383—414), und 17, „In sancta et magna parasceve" (Migne 62, 721—724, unter den unechten Chrysostomuspredigten), welche den Tod und die Hadesfahrt des Herrn behandeln und sich auf das engste aneinander schließen, wissen den Triumph des Erlösers über die vereinten Anstrengungen des Teufels und seines Freundes Hades in lebhaft bewegter Darstellung zu veranschaulichen [1]. Sie berühren sich an mehreren Stellen ziemlich nahe mit den Ausführungen des apokryphen „Evangelium Nicodemi" über die Hadesfahrt des Herrn, und es ist wiederholt vermutet worden, daß dieses nach der herrschenden Ansicht aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammende Apokryph unsern Sermones als Quelle gedient habe [2]. Ein Beweis ist jedoch nicht zu erbringen. Frappante Parallelen zu unsern Sermones weist auch schon der letzte Abschnitt der „Carmina Nisibena" Ephräms des Syrers auf [3]. Allerdings aber dürften äußere und innere Anzeichen die Folgerung empfehlen, daß die Sermones erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaßt worden sind. Und der Verfasser, Johannes, wird wirklich, wie er in seinen Angaben über Eusebius und Alexander voraussetzt, Kleriker zu Alexandrien gewesen sein. Einen Kleriker, und zwar einen orthodoxen Kleriker, fordert der Inhalt der Vorträge, einen Alexandriner verrät die Wahl alexandrinischer Bischöfe zu Schildträgern. Für die Geschichtlichkeit des Namens Johannes fehlt freilich jede Bürgschaft.

Nachdem Kardinal Mai zuerst in seinen Classici Auctores 10, Romae 1838, 595—600, einen der Vorträge des Eusebius von Alexandrien (Sermo 20) herausgegeben hatte, ließ er in dem Spicilegium Romanum 9, Romae 1843, 1—28 und 652—713, eine Ausgabe der ganzen Sammlung sowie der Biographie des Autors folgen und konnte schließlich in der Nova Patrum Bibliotheca 2, Romae 1844, 499—528, noch zwei in seiner Handschrift der Sammlung fehlende Vor-

[1] Lateinisch existiert ein Sermo „De confusione diaboli et inferni", „Über die Niederlage des Teufels und des Hades", welcher sich als eine Übersetzung der zwei griechischen Sermones 15 und 17 erweist, sei es daß die letzteren später zusammengezogen worden, sei es daß sie anfangs eine Einheit gebildet haben und erst später auseinandergerissen worden sind.

[2] Über das „Evangelium Nicodemi" vgl. Bd. 1 [2], S. 545 f. Über seine Berührungen mit unsern Sermones siehe La Piana a. a. O. 43 f. 105 ff.

[3] Siehe G. Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, Lipsiae 1866, 141 ff. des lateinischen Textes.

träge (Sermones 21—22) nachtragen. Näheres über diese, soviel bekannt, einzige Handschrift der Sammlung und der Biographie bei F. Nau in der Revue de l'Orient Chrét. 13 (1908) 429—433. Drei Sermones (13—15) hatte bereits J. Chr. G. Augusti (Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca. Elberfeldi 1829, 3—35) zum Druck befördert, indem er sie unzulässigerweise Eusebius von Emesa, dem Schüler des Eusebius von Cäsarea, zueignete. J. C. Thilo (Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Halle 1832) hatte dann diese Zueignung bekämpft und zugleich die Sermones 17 18 20 und 5, welche früher schon unter des Chrysostomus Namen gedruckt worden waren, in verbessertem Abdruck vorgelegt (S. 81—112). Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 264. F. Nau (Notes sur diverses homélies pseudépigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie etc.: Revue de l'Orient Chrét. 13 [1908] 406—435) veröffentlichte drei verschiedene griechische Rezensionen oder Bearbeitungen des Sermo 16, „De die dominica“. Sehr beträchtliche Fragmente verschiedener Sermones bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 20, 2), Leipzig 1899, 214—233. Das angeblich unedierte „Opusculum adversus astronomos“ eines Presbyters und Mönches Eusebius, dessen Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², München 1897, 160, gedenkt, ist der von Mai, Nova Patrum Bibl. 2, 522 ff. edierte Sermo 22, „De astronomis“, unsres Eusebius; vgl. schon Thilo a. a. O. 38—41. — Sermo 15, „In diabolum et orcum“, und Sermo 17, „In sancta et magna parasceve“, liegen in Verbindung miteinander in altlateinischer Übersetzung als „Sermo de confusione diaboli et inferni“ vor, nach einer Handschrift des 9. Jahrhunderts herausgegeben durch E. K. Rand in der Zeitschrift „Modern Philology“ 2 (1904/05) 261—278, abgedruckt von O. Hey im Archiv f. lat. Lexikographie u. Grammatik 14 (1906) 253—268. Ein Stück des Sermo 16, „De die dominica“, ist zu einem lateinischen „Sermo de dominicae observatione“ verarbeitet worden, welcher nach einer Handschrift des 7. Jahrhunderts herausgegeben ward von G. Morin in der Revue Bénédictine 24 (1907) 530—534. — Über die Sermones 10—15 und 17, die Geschichte des Erlösungswerkes betreffend, siehe G. La Piana (Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica dramatica nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX) in der Zeitschrift „Roma e l'Oriente“ 3 (1911/12) 36 bis 44 105—118 392—393. Über Sermo 16 vgl. Th. Zahn, Eine altkirchliche Rede über die Sonntagsruhe nebst Untersuchungen über ihren Verfasser: Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 5 (1884) 516—534; eine deutsche Übersetzung der Rede auch bei Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche³, Erlangen 1907, 321—330. Mit Unrecht wollte Zahn diese Rede Eusebius von Emesa zuweisen.

3. Panodorus, Annianus und andere alexandrinische Chronisten. — Wie spätere Chronisten und Geschichtschreiber bezeugen, haben zu Beginn des 5. Jahrhunderts zwei alexandrinische Mönche, Panodorus und Annianus, Weltchroniken herausgegeben. Das umfangreichere Werk des Panodorus sollte, wie es scheint, gelehrten Zwecken dienen; Annianus lieferte eine auszügliche Bearbeitung dieses Werkes für das Volk. Beide Bücher sind zu Grunde gegangen. Was wir über dieselben wissen, ward zuletzt zusammengestellt bei Bauer und Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik, Wien 1905, 83 ff.

Zwei dem Buche des Annianus mehr oder weniger ähnliche, gleichfalls gegen Anfang des 5. Jahrhunderts zu Alexandrien ans Licht getretene Chronographien, deren Verfasser oder Kompilatoren, dem Namen nach nicht bekannt, auch den Kreisen der Kleriker oder Mönche angehört haben müssen, sind wenigstens bruchstückweise auf uns gekommen. Durch eine Pariser Handschrift des 7. oder 8. Jahrhunderts ist eine lateinische Chronik überliefert, welche ihrer

verwilderten Sprache wegen von dem ersten Herausgeber, dem Philologen J. J. Scaliger (gest. 1609), den Namen „Excerpta latina Barbari“ erhalten hat. Daß sie aus einer griechischen Vorlage geflossen, konnte keinem Zweifel unterliegen, weil sie vielfach erst durch Rückübersetzung ins Griechische verständlich wird. Sie besteht aus drei Teilen. Der erste und größte Teil enthält eine Weltchronik von Adam bis zum Tode der Kleopatra, d. h. einen Abriß der jüdischen bzw. alttestamentlichen Geschichte, welcher mit besonderer Ausführlichkeit bei dem sog. Diamerismos oder der Verteilung der Erde unter die Sohne Noes und ihre Nachkommen verweilt, und eine Fülle zerstreuter Daten aus der ältesten griechisch-römischen Profangeschichte enthält, welche synchronistisch eingeordnet sind. Die alte Vermutung, daß dieser Weltchronik die Chronik des Hippolytus von Rom zu Grunde liege, ist durch Bauers Entdeckung eines großen Fragments des Werkes des Hippolytus (vgl. Bd. 2, 2. Aufl., S. 594 f.) zur Gewißheit erhoben worden. Der zweite Teil der Excerpta gibt in Form eines Nachtrags zu dem ersten Teile eine Übersicht über die Chronologie der heidnischen Völker (τῶν ἔξω ἐθνῶν χρόνοι): Regentenlisten der Assyrier, Ägypter, Argiver, Sikyonier, Athener, Latiner, Lazedämonier, Korinther, Mazedonier, Lyder, Meder, Perser, Alexanders d. Gr. und der Diadochen in Syrien und Ägypten. Diese Regentenlisten pflegen auf Eusebius und Julius Afrikanus zurückgeführt zu werden, während sie nach Bauer (Die Chronik des Hippolytos, Leipzig 1905, 148 ff.) wiederum der Chronik des Hippolytus entlehnt sein würden. Ein dritter Teil der Excerpta endlich bringt eine direkt an die Weltchronik des ersten Teiles anknüpfende Fastenchronik von Cäsar bis 387 n. Chr. Dem Konsularverzeichnis sind Notizen sehr mannigfacher Art beigegeben, anfangs Daten aus der Jugendgeschichte des Herrn, gegen Ende hauptsächlich Nachrichten aus der Geschichte der Stadt Alexandrien sowohl profaner wie kirchlicher Natur, Nachrichten, die jedenfalls aus einer alexandrinischen Stadtchronik geschöpft wurden. Die spätesten der auf dem letzten Blatte (bei Frick, Chronica minora 1, Lipsiae 1892, 368 ff.) verzeichneten Ereignisse sind die sechzehnjährige Regierung des Kaisers Theodosius d. Gr., 379—395, und der achtundzwanzigjährige Episkopat des Patriarchen Theophilus von Alexandrien, 385—412, und bald nach dem Jahre 412 wird das Werk entstanden sein. Denn die bis auf Anastasius (491—518) gehende Kaiserliste am Schlusse des zweiten Teiles (Frick a. a. O. 330), die zu einer späteren Datierung Anlaß gab, ist entweder ganz eingeschoben oder erst später fortgeführt worden. Auch die Heimat des Werkes ist aus dem letzten Teile zu erschließen. Die Abhängigkeit von einer alexandrinischen Stadtchronik sowohl wie auch die Gepflogenheit, römische Zeitangaben in ägyptische umzurechnen und stadtalexandrinische Ereignisse nur ägyptisch zu datieren, weisen unzweifelhaft auf Alexandrien hin. Schließlich ist noch hervorzuheben, daß das Werk ein Volksbuch darstellte und mit Illustrationen ausgestattet war, die freilich zu Grunde gegangen sind. In dem Manuskript der lateinischen Übersetzung, die sich auch in der äußern Form der griechischen Vorlage anpaßte, ist Raum für die Bilder offen gelassen und auch wiederholt die Beischrift eines Bildes wiedergegeben, die Bilder selbst aber sind nicht mehr ausgeführt worden. Kürzlich haben Überreste eines andern, sogleich zu erwähnenden Werkes auch einigen weiteren Aufschluß über den Bilderkreis der Excerpta gebracht. Neue Ausgaben der letzteren besorgten A. Schoene, Eusebi Chronicorum liber prior, Berolini 1875, App. 175—239, und C. Frick, Chronica minora 1, Lipsiae 1892, 183—371; cf. Praef. LXXXIII—CCIX. Frick hat den lateinischen Text der die Handschrift ersetzenden, auch die äußere Einrichtung der Handschrift wiedergebenden Edition Schoenes entnommen, hat denselben aber seinem ganzen Umfange nach ins Griechische zurückübersetzt. Vgl. H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie 2, 1, Leipzig 1885, 316—329: „Der

Barbarus Scaligeri." J. J. Hoeveler, Die Excerpta latina Barbari. Tl. 1: Festschrift, der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner dargeboten von den höheren Lehranstalten Kölns. Bonn 1895, 193—214; Tl. 2: Die Sprache des Barbarus (Gymn.-Progr.). Köln 1896. Jacoby, Excerpta Barbari, bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 6, 2, Stuttgart 1909, 1566—1576.

Eine den Excerpta nahe verwandte, auch derselben Zeit und derselben Heimat entstammende Chronik ist erst durch Papyrusfragmente bekannt geworden, welche Bauer und Strzygowski vorlegten: Ad. Bauer und J. Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev, herausgegeben und erklärt (Denkschriften der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-histor. Kl., Bd. 51, Abhandlg. 2). Wien 1905. Es waren 72 Fetzen, und nach einer vorläufigen Zusammenfügung des Zusammengehörigen waren es 49 Stücke und Stückchen eines Papyrus, welcher ursprünglich mindestens 16, vermutlich aber einige 60 Blätter gezählt hat und nach äußern und innern Indizien in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu Alexandrien oder doch in Ägypten beschrieben und bemalt worden ist. Wahrscheinlich ist es eine und dieselbe Hand gewesen, welche schrieb und malte, indem sie zuerst die Miniaturen nach einem Archetypus kopierte und sodann den Text in die für ihn frei gelassenen Stellen eintrug. Von dem Texte erübrigen noch die Monatsnamen der Hebräer, Athener und Ägypter, eine Gruppe von Inselnamen, Reste eines „Diamerismos", ein Verzeichnis der Propheten, römische, spartanische, mazedonische und lydische Regentenlisten mit biblischen Synchronismen sowie namentlich Fragmente einer Fastenchronik mit stadtalexandrinischen Nachrichten. Von den Miniaturen oder kolorierten Zeichnungen haben sich unter andern erhalten die Propheten Abdias, Jonas und Nahum, Kaiser Theodosius d. Gr. und Patriarch Theophilus, das Serapeum zu Alexandrien, auf welches Mönche Steine schleudern, die Prophetin Anna, Zacharias mit dem Johannesknaben und eine Madonna. Bauer hat dem Texte, Strzygowski den Miniaturen eine umfassende und eingehende Untersuchung gewidmet. Beide sind der Ansicht, daß der Papyrus sich inhaltlich, im Text wie in den Miniaturen, mit den „Excerpta latina Barbari" sehr nahe berührt, auch die Gliederung des Inhalts in drei Abschnitte mit denselben geteilt hat. Die Identität des Inhalts oder die Annahme, der Papyrus sei ein Exemplar des griechischen Originaltextes der Excerpta, ist jedoch ausgeschlossen, während es nach dem Urteil Bauers (a. a. O. 85 ff.) nicht ausgeschlossen sein würde, daß in dem Papyrus das soeben erwähnte, verloren geglaubte Werk des Annianus vorliegt. Aber auch gegen diese Identifizierung erheben sich so gewichtige Bedenken, daß Bauer selbst es für richtiger erachtet hat, den neuen Text in seiner Anonymität zu belassen. Die Malereien sind recht flüchtig ausgeführt und, wie Strzygowski (a. a. O. 202) sagt, „offenbar nicht für einen künstlerisch feinsinnigen Besteller, sondern für die Masse derer bestimmt, denen das derb-materielle Bild mehr sagt als der geschriebene Text". Der berühmte Kunsthistoriker bespricht auch den Bilderkreis der Excerpta und geht auch auf die sonstigen Überbleibsel ägyptisch-hellenistischer Malerei auf Papyrus ein, um dieser nur den Zwecken der Illustration dienenden Kunstart den neuen, mit dem Christentum aus dem Innern Asiens vordringenden Schmuckstil der Malerei auf Pergament gegenüberzustellen. Die ägyptisch-hellenistische Malerei, betont er (a. a. O. 202), bietet keineswegs bloß lokalgeschichtliches Interesse, weil sie in und mit den Weltchroniken, wie Alexandrien sie massenhaft, sozusagen fabrikmäßig produzierte, ihren Weg in alle Welt nahm. Vgl. noch Bauer, Alexandrien und die Verbreitung christlicher Weltchroniken: Zeitschr. des Historischen Vereins für Steiermark 15 (1917) 1—6.

§ 47. Ägyptische Mönche.

(1. Johannes Kolobus. 2. Arsenius. 3. Isaias. 4. Schenute von Atripe. 5. Isidor von Pelusium. 6. Apophthegmata Patrum. 7. Ein Pseudonymus.)

Die einige sechzig englische Meilen südlich von Alexandrien, zwischen dem Nitrischen Gebirge und dem Nil sich hinziehende Sketische Wüste, die altberühmte Zufluchtsstätte für Eremiten sowohl wie Zönobiten, hat auch im 5. Jahrhundert den einen oder andern ihrer frommen Bewohner zum Zwecke der Unterweisung jüngerer Mitbrüder schriftstellern gesehen. Der große Abt des sog. Weißen Klosters bei Atripe in der Thebais, Schenute (Sinuthius), hat in koptischer Sprache Predigten und Visionen für seine Mönche und Nonnen aufgezeichnet. Abt Isidor endlich, welcher im äußersten Nordosten Ägyptens auf einem Berge bei Pelusium lebte, hat gegen zweitausend Briefe von hervorragender Vollendung der Form und ebenso reicher Mannigfaltigkeit des Inhalts hinterlassen.

1. Johannes Kolobus. — Johannes, von seiner kleinen Statur Kolobus (κολοβός) zubenannt, war zu Ende des 4. und wohl auch noch zu Anfang des 5. Jahrhunderts einer der am meisten bewunderten Gottesmänner der Sketischen Wüste. Koptische Biographen und Lobredner wetteifern in seiner Verherrlichung. Ob er indessen als Schriftsteller tätig gewesen, ist sehr zweifelhaft. Das lange Kapitel, welches die „Apophthegmata Patrum" ihm widmen, enthält Erzählungen über Tugendbeispiele und gelegentliche Dicta, aber keine Lehrworte, welche einer schriftlichen Quelle entnommen sein müßten.

Acta SS. Oct. 8. Bruxellis 1853, 39—48: „De S. Ioanne Colobo seu Parvo." Hier ist auch das den Heiligen betreffende Kapitel der Apophthegmata Patrum, Migne, PP. Gr. 65, 203—220, in lateinischer Übersetzung mitgeteilt. Koptische Texte über Johannes verzeichnen die Bollandisten in ihrer Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxellis 1910, 113 f. Eine syrische Version der koptischen Lobrede des Bischofs Zacharias von Sakha (um 800) auf Johannes veröffentlichte und übersetzte F. Nau in der Revue de l'Orient Chrét. 17 (1912) 343 ff.; 18 (1913) 53 ff. 124 ff. 283 ff.; 19 (1914) 33 ff. Ein kleines Gebet unter des Johannes Namen in syrischer Sprache bei Nau ebd. 12 (1907) 322.

2. Arsenius. — Unter dem Namen eines Mönches Arsenius liegen zwei kleine Schriftstücke vor, von denen das eine „Doctrina et exhortatio", διδασκαλία καὶ παραίνεσις, das andere „In nomicum tentatorem", εἰς τὸν πειραστὴν νομικόν, betitelt ist (Migne, PP. Gr. 66, 1617—1626). Das erste ist eine Mahnrede an Mönche (ἀδελφοὶ καὶ πατέρες), welche darauf dringt, vor allem den innern Menschen zu kasteien. Das zweite, erst 1838 durch Mai ans Licht gezogen und allem Anschein nach nur bruchstückweise erhalten, handelt über den den Herrn versuchenden Gesetzeskundigen (Lk 10, 25 ff.). Als Verfasser gilt der vornehme Römer Arsenius, welcher von Kaiser Theodosius d. Gr. nach Konstantinopel berufen und mit der Erziehung der

Prinzen Arkadius und Honorius betraut wurde, um 395 aber das Hoflager mit der Sketischen Wüste vertauschte, dort auch mit Johannes Kolobus zusammentraf und um 445, hochbetagt, zu Troja bei Babylon in Unterägypten seine Laufbahn beschloß. Ein Beweis für die Autorschaft dieses Arsenius ist freilich nicht zu erbringen. Die Mitteilungen der „Apophthegmata Patrum" über ihn[1] lassen nicht erkennen, daß er Schriften hinterlassen habe. Auch in dem weitläufigen Enkomium des Abtes Theodor von Studion (gest. 826) auf Arsenius ist von Schriften des Gefeierten nicht die Rede. Erst Nicephorus Kallistus weiß zu berichten, daß Arsenius sehr viele Abhandlungen (λόγους πλείστους) verfaßt habe[2], und Nicephorus ist nicht der rechte Mann, den Mangel älterer Zeugen zu ersetzen.

Die „Doctrina et exhortatio" zuerst bei Fr. Combefis, Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum, Paris. 1672, 1, 1, 301 f.; „In nomicum tentatorem" zuerst bei A. Mai, Classici Auctores 10, Romae 1838, 553—557. Das Enkomium auf Arsenius von Theodor Studita, am Schlusse verstümmelt, in den Acta SS. Iulii 4, Antverpiae 1725, 617—631, und danach bei Migne, PP. Gr. 99, 849—882; nach einer besseren Handschrift vollständig bei Th. Nissen in den Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbüchern 1 (1920) 241—262. Eine mir nicht zugänglich gewesene griechische Vita S. Arsenii führen die Bollandisten in der Bibliotheca hagiographica graeca, 2. ed., Bruxellis 1909, 26, auf. Einläßliche Erörterungen über den Lebenslauf des Heiligen bei Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 14, Paris 1709, 676—702 795—797, sowie in den Acta SS. Iulii 4, Antverpiae 1725, 605—616.

3. Isaias. — Ein kurzes Lebensbild des Mönches Isaias, welcher sich zum Monophysitismus bekannt hat, verdanken wir der Feder des Monophysiten Zacharias Rhetor[3]. Ein geborener Ägypter, suchte Isaias schon in jungen Jahren die Sketische Wüste auf, um durch strengste Buße und Entsagung dem Beispiel des großen Vaters Antonius nachzueifern. Gott segnete seine Mühen und würdigte ihn verschiedener Geistesgaben, insbesondere der Gaben der Weisheit und der Prophetie, so daß man ihn den zweiten Propheten Isaias nannte. Als er jedoch infolgedessen von nah und fern um Rat und Hilfe angegangen wurde, floh er aus Liebe zur Einsamkeit von Ägypten nach Palästina, wo er sich zunächst in der Wüste bei Eleutheropolis und sodann in der Gegend von Gaza niederließ. Er starb am 11. August 488[4].

Zacharias kennt auch Schriften des Isaias: „Ab hoc autem composita sunt scripta multa de admonitione et aliis vitae monachicae rationibus."[5] Und wenn nicht alles trügt, liegen diese Schriften wenig-

[1] Siehe den Text bei Migne 65, 87—108.

[2] Nic. Call., Hist. eccl. 12, 23; Migne 146, 816.

[3] Diese „Vita Isaiae" syrisch und lateinisch bei Brooks im Corpus script. christ. orient., Scriptores Syri, Ser. 3, t. 25, Paris. 1907, 1—16 im syrischen, 1—10 im lateinischen Texte.

[4] Vgl. Vailhé in den Échos d'Orient 9 (1906) 81 ff.

[5] Bei Brooks a. a. O. 8 im lateinischen Texte.

stens teilweise auch noch vor in den „Orationes Isaiae abbatis", welche 1574 von P. Fr. Zinus in lateinischer Übersetzung herausgegeben, aber freilich einem andern Isaias zugeeignet wurden. Das Schriftchen des Zacharias Rhetor, welches über unsern Isaias Aufschluß erteilte, ist erst 1870 an das Licht getreten, während die Mönchsgeschichten des Rufinus und des Palladius längst Kunde gegeben hatten von einem Mönche Isaias, welcher im 4. Jahrhundert in Ägypten lebte und (in der Sketischen Wüste?) ein Kloster erbaute[1]. Diesen älteren Isaias hat man allgemein für den mutmaßlichen Verfasser der genannten „Orationes" gehalten, bis Krüger mit Berufung auf Zacharias Rhetor als Anwalt des jüngeren Isaias auftrat[2] und auch sofort die Zustimmung der Fachgenossen fand. Eine literarische Tätigkeit des älteren Isaias ist überhaupt nicht bezeugt. Die „Orationes" aber entsprechen einerseits inhaltlich dem Zeugnis des Zacharias Rhetor und weisen anderseits selbst deutlich auf den jüngeren Isaias hin, wenn sie gleich keinerlei Spuren monophysitischer Denkweise zeigen, weil sie auf die Christologie nicht eingehen.

In der nach einer griechischen Handschrift gefertigten Übersetzung des Zinus, auf welche wir auch heute noch angewiesen sind (Migne, PP. Gr. 40, 1105—1206), werden 29 an Umfang sehr ungleiche „Orationes" gezählt[3]. Die meisten Nummern sind Lehrvorträge an jüngere Brüder, die sich der Leitung des Meisters unterstellt haben, über die verschiedensten Seiten des Mönchslebens, sententiös gefaßt und reich an goldenen Worten, wie sie nur aus persönlicher Erfahrung quillen. Nr. 8, „Isaiae abbatis apophthegmata" überschrieben, reiht einige Dicta aneinander, welche bei zerstreuten Gelegenheiten gesprochen wurden. Nr. 14, „Isaiae abbatis luctus et lamentatio", macht zunächst den Eindruck eines Selbstgesprächs, mündet aber schließlich auch in eine Mahnrede an Brüder. Die ungewöhnlich lange Oratio 25, „Eiusdem ad Petrum abbatem discipulum suum", ist ein Brief, und zwar ein Antwortschreiben über die Notwendigkeit des steten geistlichen Kampfes, und wenn mit der Anrede an den Adressaten („frater") die Anrede an eine Mehrheit („fratres") abwechselt, so wird an die Genossenschaft zu denken sein, der Abt Petrus vorstand. Die unmittelbar folgende

[1] Ruf., Hist. monachorum 10; Migne, PP. Lat. 21, 428 f.; das griechische Original bei Preuschen, Palladius und Rufinus, Gießen 1897, 63 f. Pallad., Hist. Laus. 14, ed. Butler 2, 37 ff.

[2] Krüger bei Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengesch. des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, 385 f., sowie in der Byzant. Zeitschr. 8 (1899) 303. Auch der Abt Isaias der „Apophthegmata Patrum" (Migne, PP. Gr. 65, 179—184) ist wohl ohne Zweifel der jüngere Isaias.

[3] Zwei griechische Handschriften der Nationalbibliothek zu Paris (cod. 855 du fonds grec saec. XII und cod. 123 de Coislin saec. XI) zählen 30 Nummern. H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale 1 (1886) 160; 3 (1888) 140.

Oratio 26 bringt nämlich „Isaiae abbatis dicta, quae Petrus abbas discipulus eius ex illo accepit et liberis commendavit", und unter den „liberi" (im Griechischen sehr wahrscheinlich τέκνα) können wohl nur die Mönche des Abtes Petrus verstanden werden. Jedenfalls bieten die Aufschriften der beiden letztgenannten Orationes beachtenswerte Anhaltspunkte zur Bestimmung des Verfassers. Zacharias Rhetor berichtet, daß der jüngere Isaias einen Lieblingsschüler mit Namen Petrus, aus Ägypten, hatte und daß er längere Zeit hindurch nur mit diesem Petrus zu sprechen und andern durch diesen Petrus Bescheid zu sagen pflegte [1].

Von anderweitigen Schriften des Isaias ist bisher nichts bekannt geworden. Die „Capitula de religiosa exercitatione et quiete" (Migne 40, 1205—1212), welche P. Possinus 1684 unter dem Namen des Abtes Isaias griechisch veröffentlichte, 19 kürzere Lehrworte, sind, wie Gallandi im einzelnen nachwies, aus dem griechischen Texte der „Orationes" exzerpiert [2]. Handschriftlich sind noch andere griechische Auszüge aus den „Orationes" überliefert, und zum Teil sind sie auch schon gedruckt worden [3]. Ein solcher Auszug, griechisch, wie es scheint, nicht mehr vorhanden, hat sich in lateinischer Übersetzung erhalten. Die von Abt Benedikt von Aniane (gest. 821) veranstaltete große Sammlung von Mönchsregeln umschließt auch „Praecepta seu consilia abbatis Isaiae posita tironibus in monachatu" (Migne, PP. Lat. 103, 427—434). Der lateinische Wortlaut dieser 68 knappen Sätze ist ohne Zweifel Wiedergabe einer griechischen Vorlage, und die griechische Vorlage war eine Blütenlese aus unsern „Orationes" [4].

Die „Vita Isaiae" des Zacharias Rhetor ward in altsyrischer Version herausgegeben von J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 3, Lugduni Bat. 1870, 346—356, und nach dieser Ausgabe ins Deutsche übersetzt von K. Ahrens bei Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, 263 bis 274; vgl. die Anmerkungen Krügers ebd. 385—387. Syrisch und lateinisch ward das Schriftchen von neuem herausgegeben durch E. W. Brooks im Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Syri, Ser. 3, t. 25, Paris 1907, 1—16 im syrischen, 1—10 im lateinischen Texte. M. A. Kugener, Observations sur la Vie de l'ascète Isaïe etc. par Zacharie le Scolastique: Byzant. Zeitschrift 9 (1900) 464—470. S. Vailhé, Un mystique monophysite, le moine Isaïe: Échos d'Orient 9 (1906) 81—91. — Die Isaias-Texte bei Migne, PP. Gr. 40, sind aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 7, Venet. 1770, herübergenommen. Die Praecepta seu consilia abbatis Isaiae bei Migne, PP. Lat. 103, 427—434, sind aus L. Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, Augustae Vindel. 1759, 1, 6—9, abgedruckt.

---

[1] Bei Brooks a. a. O. 7 ff.

[2] Die betreffenden Noten Gallandis zu dem Texte der Capitula sind bei Migne a. a. O. abgedruckt.

[3] Siehe Vailhé a. a. O. 91.

[4] Siehe die allerdings noch der Ergänzung bedürfenden Nachweise bei Vailhé a. a. O. 90.

4. Schenute von Atripe. — Schenute (Sinuthius) stand seit etwa 383 lange Jahrzehnte hindurch an der Spitze des kurz zuvor durch Abt Pgol gegründeten sog. Weißen Klosters bei Atripe in der Thebais am westlichen Nilufer, gegenüber Panopolis oder Achmim. Er soll ein Alter von 118 Jahren erreicht haben[1]. Im Jahre 431 begleitete er Cyrillus von Alexandrien nach Ephesus, um gegen Nestorius Zeugnis abzulegen. Dem Konzil zu Chalcedon hat er nicht beigewohnt, obwohl er nicht schon 451 oder 452, wie man bislang anzunehmen pflegte, sondern erst 466 gestorben zu sein scheint[2]. Über seine Stellungnahme zum Monophysitismus liegen überhaupt keine Nachrichten vor[3]. Jedenfalls ist Schenute, wenngleich von keinem griechischen und von keinem lateinischen Schriftsteller erwähnt, eine machtvolle, ebenso tatkräftige wie volkstümliche Persönlichkeit gewesen, eine geborene Herrschernatur, der sich die Umgebung unwillkürlich beugte. Das Weiße Kloster hat sich unter seinem Zepter zu ungeahnter Blüte aufgeschwungen. Seine Genossenschaft, Männer- und Frauenniederlassungen umfassend, soll 2200 Mönche und 1800 Nonnen gezählt haben[4]. Lebensbeschreibungen in koptischer, arabischer und syrischer Sprache erzählen von seinen Wundertaten. Die arabischen und syrischen Texte sind aus den koptischen geflossen, und die koptischen (sahidischen und bohairischen) haben zur gemeinsamen Wurzel und Grundlage eine Art Panegyrikus von der Hand des Archimandriten Besa (Visa), des persönlichen Schülers und unmittelbaren Amtsnachfolgers Schenutes.

Nach der Versicherung Besas hat Schenute eine beträchtliche Zahl von Briefen und Predigten hinterlassen, ohne Zweifel in koptischer (sahidischer) Sprache. Kenntnis des Griechischen haben beide Männer, Schenute wie Besa, allem Anschein nach nicht besessen. Laut den Angaben unsrer koptischen Manuskripte, welche freilich durchweg einer recht späten Zeit angehören, würde der überlieferte Schriftenbestand Schenutes ungleich reicher sein als derjenige irgend eines andern koptischen Autors. Vor wenigen Jahren haben gleichzeitig zwei verdiente Ägyptologen, Leipoldt und Amélineau, Hand an eine Gesamtausgabe gelegt. Die Briefe unter Schenutes Namen, gekennzeichnet im großen und ganzen durch einen temperamentvollen Stil, wenden sich zumeist an Mönche und Nonnen und handeln über Klosterangelegenheiten; andere bekämpfen das Heidentum; einer oder zwei

[1] Vgl. Leipoldt, Schenute von Atripe, Leipzig 1903, 46 f.

[2] Siehe Bethune-Baker in The Journal of Theolog. Studies 9 (1908) 601 ff. Im Anschluß an Bethune-Baker hat sich auch Leipoldt (in der Theol. Literaturzeitung 1909, 231) für das Jahr 466 entschieden, nachdem er bis dahin für das Jahr 451 eingetreten war.

[3] Vgl. etwa Ladeuze, Étude sur le Cénobitisme Pakhomien, Louvain 1898, 253 f.

[4] Vgl. Leipoldt, Schenute von Atripe 93 f.

sind an Patriarch Timotheus von Alexandrien (gest. 385) gerichtet. Die Predigten, in der Regel gleichfalls lebhaft, ja fast stürmisch bewegt, pflegen sich zu erschöpfen in Hinweisen auf das gerechte Gericht, die Belohnung oder Bestrafung im Jenseits. Dazu kommen mehrere Apokalypsen oder Visionen. Eine derselben, welche sich koptisch erhalten hat, erinnert an die alte Petrusapokalypse, indem sie Offenbarungen mitteilt, welche der Verfasser über das Los verstorbener Menschen empfing. Doch ist ihre Echtheit zweifelhaft[1]. In äthiopischer Sprache liegen zwei bzw. drei Schenute zugeeignete Visionen vor, über das Geschick der Unbußfertigen am Jüngsten Tage, über die Kirche und ihre Verfolgung durch den Satan, sowie ein kleines Fragment oder Exzerpt über die sieben Könige zur Zeit der Wiederkunft des Herrn zum Gericht. Der Herausgeber selbst glaubt indessen nur die erste Vision als echt bezeichnen zu dürfen[2]. Überhaupt kranken die Schenute-Schriften im einzelnen gar sehr an Unsicherheit der Herkunft, nicht bloß die äthiopischen, arabischen, syrischen Texte, die von vornherein nur als Übersetzungen oder Überarbeitungen gelten können, sondern auch die koptischen. Verschwindend wenige Stücke sind ausreichend beglaubigt. Gar manche werden schon durch innere Anzeichen als unterschoben erwiesen[3].

Sinuthii archimandritae vita et opera omnia, ed. I. Leipoldt, adiuvante W. E. Crum: Corpus scriptorum christ. orient., Scriptores Coptici, Ser. 2, t. 2 und 4, Paris 1906 und 1908. T. 2 enthält den Panegyrikus des Besa auf Schenute (in einer bohairischen Übersetzung des sahidischen Urtextes). T. 4 koptische Schenute-Schriften. Mehr ist bisher nicht erschienen; auch die lateinische Übersetzung jener koptischen Texte steht noch aus. Von E. Amelineaus Edition der Werke Schenutes ist, soviel ich weiß, nur der erste Faszikel ausgegeben worden: Œuvres de Schenoudi, texte copte et traduction française, t. 1, fasc. 1, Paris 1907. 4°. Zur Kritik dieser Edition, welche an Zuverlässigkeit des Textes weit hinter Leipoldts Edition zurückzustehen scheint, vgl. Nau in der Revue de l'Orient Chrét. 12 (1907) 313—328. Von den zerstreuten Einzelausgaben koptischer Schenute-Schriften darf hier abgesehen werden. Nau (a. a. O. 321 f.) teilt ein Gebet unter Schenutes Namen in syrischer Sprache mit. E. Tisserant (Étude sur une traduction arabe d'un sermon de Schenoudi: Revue de l'Orient Chrét. 13 [1908] 81—89) handelt über eine arabische Predigt, welche zur Umkehr und Buße mahnt. A. Grohmann edierte und übersetzte „die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenutes von Atripe": Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 67 (1913) 187 bis 267; 68 (1914) 1—46. Von den äthiopischen Visionen und der koptischen Vision war im Texte die Rede. Das arabische Stück (a. a. O. 68 [1914] 1 ff.)

[1] Diese Apokalypse ward nach einem koptischen Manuskript ins Deutsche übersetzt durch Grohmann in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 68 (1914) 32—36. Die Angabe Grohmanns, daß der koptische Text in den 1908 von Leipoldt herausgegebenen Werken Schenutes gedruckt sei, muß auf einem Irrtum beruhen. Über die Echtheitsfrage s. Leipoldt, Schenute von Atripe 206 ff.

[2] Siehe Grohmann a. a. O. 67 (1913) 207 ff.

[3] Vgl. etwa Nau in der Revue de l'Orient Chrét. 12 (1907) 313 ff.

ist die früher schon erwähnte Predigt unter dem Namen Cyrills von Alexandrien, deren Kern eine Vision Schenutes bildet (oben S. 65). — Über die alten Biographien Schenutes und ihre Ausgaben Näheres in der Bibliotheca hagiographica orientalis, ediderunt socii Bollandiani. Bruxellis 1910. 235—237. — E. Amelineau. Les moines Egyptiens. Vie de Schnoudi (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation. t. 1). Paris 1889. P. Ladeuze, Étude sur le Cenobitisme Pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve. Louvain 1898. 116 ff. 206 ff. 241 ff. 305 ff. J. Leipoldt. Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 25. 1). Leipzig 1903. Vgl. Leipoldt in der „Geschichte der christlichen Literaturen des Orients" (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen 7. 2). Leipzig 1907. 146—153.

Von Besa, dem Schüler und Nachfolger Schenutes, haben sich gleichfalls Briefe und Predigten erhalten. Siehe Ladeuze a. a. O. 154; Leipoldt in seinem Buche über Schenute 17, in der „Gesch. der christl. Literaturen des Orients" 153.

5. Isidor von Pelusium. — Isidor von Pelusium will auch als Mönch angesprochen werden, so weit er auch über die gewöhnlichen Kreise der Betätigung des Mönches hinausgegriffen hat. Etwa vier Jahrzehnte lang war er Abt eines Klosters auf einem Berge bei Pelusium an der östlichen Hauptmündung des Nil. Von dieser Warte aus verfolgte er aber auch die Vorgänge in Welt und Kirche, nahm an allen Nöten und Gefahren der Christenheit regen Anteil und wandte sich bittend und mahnend, warnend und strafend, nicht bloß an Mönche und Nonnen, sondern auch an Bischöfe und Patriarchen, an Minister und Kaiser. Klassisch gebildet und theologisch geschult, hat er überdies in ungezählten wissenschaftlichen, hauptsächlich exegetischen und dogmatischen Fragen sein Urteil abgegeben. Die außerordentlich reiche Briefsammlung, in der sein Nachlaß beschlossen ist, stellt nach Form und Inhalt eines der hervorragendsten Denkmäler der kirchlichen Literatur des 5. Jahrhunderts dar.

Über die äußern Daten seines Lebens sind unsre Quellen sehr schweigsam. Patriarch Ephräm von Antiochien bezeugt, daß Isidor zu Alexandrien geboren wurde[1], und daß unter Alexandrien die Hauptstadt des römischen Ägyptens zu verstehen sei, hat bislang als selbstverständlich gegolten. Erst Sicking wies auf Alexandrien in Syrien hin: dort die Wiege Isidors zu suchen, sei um so mehr angezeigt, als seine Exegese und Hermeneutik nicht alexandrinische, sondern antiochenische Färbung trage[2]. Dieser Zweifel an dem nächstliegenden

[1] Bei Phot., Bibl. cod. 228: Migne, PP. Gr. 103, 964. Die Worte Ἀλεξανδρεὺς δὲ τὸ γένος οὗτος ἦν gehören nicht Ephräm, sondern Photius an, wollen aber allem Anschein nach das wiedergeben, was Ephräm ausführte.

[2] Über die betreffende Abhandlung Sickings im holländischen „Katholiek", Jahrg. 1906, mir leider nicht zugänglich, vgl. Vykoukal in der Revue d'histoire ecclés. 13 (1912) 414 f. Auch die Schrift von E. Bouvy, De Isidoro Pelusiota. Nemausi 1884, habe ich zu meinem Bedauern nicht selbst einsehen können.

Sinne des jeder genaueren Bestimmung entbehrenden Ἀλεξανδρεύς ist unbegründet, weil die hermeneutischen Anschauungen eines Autors keinen Rückschluß auf seine Herkunft oder Heimat gestatten. Der Presbyter Valentinianus, welcher alle und jede Allegorese verurteilte und damit nach dem Urteil Isidors (Ep. 4, 117) in ein unzulässiges Extrem verfiel, wird auch ein Alexandriner oder doch ein Ägypter gewesen sein. Schwerer würde es in die Wagschale fallen, wenn es richtig wäre, was Nicephorus Kallistus angibt [1], daß Isidor den hl. Chrysostomus zum Lehrer gehabt habe. Aber den begeisterten Worten, welche Isidors Briefe bei verschiedenen Gelegenheiten dem Goldmunde widmen (Ep. 1, 152 156 usw.), ist wohl hohe Wertschätzung, nicht jedoch persönliche Jüngerschaft zu entnehmen. Die Zeit der Geburt Isidors ist unbekannt. Da er indessen auch schon an den „praefectus praetorio" Flavius Rufinus, welcher am 27. November 395 ein so grauses Ende fand, Briefe gerichtet hat, und zwar Briefe, wie sie sich wohl nur ein Mann von Ansehen und Ruf erlauben durfte (Ep. 1, 178 und 489), so wird anzunehmen sein, daß er spätestens um 360 das Licht der Welt erblickt hat. Diese Briefe an Rufinus dürften den frühesten der ganzen Sammlung zuzuzählen sein, während einige Briefe an Cyrillus von Alexandrien zu den spätesten gehören werden. Ein Brief an Cyrillus (1, 310) sowie auch ein Brief an Kaiser Theodosius II. (1, 311) betreffen Vorgänge auf dem Konzil zu Ephesus und sind ohne Zweifel in das Jahr 431 zu setzen. Ein anderer Brief an Cyrillus (1, 324) zielt auf die Unionsverhandlungen des Alexandriners mit den Antiochenern und mag in das Frühjahr 433 fallen [2]. Spätere Zeitspuren enthalten die Briefe, soviel ich sehe, nicht. Mit Unrecht hat Tillemont Hinweise oder Anspielungen auf die eutychianischen Streitigkeiten wahrnehmen wollen. Um 435 wird wohl auch das Ende der irdischen Laufbahn Isidors anzusetzen sein [3]. Die Briefsammlung würde demnach einen Zeitraum von etwa vier Dezennien (393—433) umspannen, und während dieses Zeitraums hat Isidor allem Anschein nach ununterbrochen als Abt und Priester zu Pelusium gewirkt. Bei Irenäus von Tyrus, dem Apologeten des Nestorius, bzw. dem lateinischen Überarbeiter des Werkes des Irenäus, wird Isidor „presbyter et abbas Pelusiota", bei Fakundus von Hermiana „presbyter Aegyptius Pelusiota" genannt [4]. Fakundus hat Anlaß, hervorzuheben, daß Isidor bei hoch und niedrig eine ungewöhnliche Verehrung genossen, was übrigens auch Ephräm

[1] Nic. Call., Hist. eccl. 14, 53: Migne, PP. Gr. 146, 1252.

[2] Unter τὰ νῦν γεγραμμένα σοι Ep. 1, 324 ist vielleicht Cyrills Ep. 39, das Friedensschreiben an Johannes von Antiochien, verstanden.

[3] Vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 2, 2, 131.

[4] Synodicon adv. tragoediam Irenaei c. 6: Migne, PP. Gr. 84, 587. Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 2, 4: Migne, PP. Lat. 67, 573.

von Antiochien bezeugt und die eigenen Briefe Isidors nachdrücklich bestätigen[1].

Wenden wir uns diesen Briefen zu. Die Pariser Ausgabe vom Jahre 1638, welche bei Migne (PP. Gr. 78) abgedruckt ist, umfaßt fünf Bücher und zählt 2012 Briefe. Die Buchabteilung entbehrt jeder handschriftlichen Gewähr und noch mehr jeder innern Berechtigung. Sie gründet lediglich darin, daß die „editio princeps“ vom Jahre 1585 ihre 1213 Briefe in drei Bücher gegliedert und zwei spätere Ausgaben ihre neuen Briefe zu einem vierten und einem fünften Buche zusammengefaßt hatten. Auch innerhalb der drei ersten Bücher scheint die Reihenfolge der Briefe durch äußere Zufälligkeiten bedingt zu sein. Nur sind im ersten Buche wohl mit Absicht hauptsächlich Briefe, welche das Mönchsleben betreffen, zusammengestellt worden. Die Zählung der Briefe unterliegt im einzelnen gleichfalls mancher Beanstandung, ganz abgesehen davon, daß im vierten Buche zwei Nummern fehlen oder übersprungen werden (4, 79 und 4, 131). Mitunter tritt ein und derselbe Brief in leicht abweichender Fassung an zwei verschiedenen Stellen auf. Anderswo folgen sich zwei oder auch mehrere Briefe, welche inhaltlich auf das engste zusammengehören und von Haus aus nur einen einzigen Brief gebildet haben dürften. Endlich ist es sehr wahrscheinlich, daß manche Briefe nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in Form später gefertigter Auszüge überliefert sind, weil der Text nur aus einem einzigen Satze besteht oder der voraufgeschickten Inhaltsangabe nicht gerecht wird[2]. Dagegen dürfte der ab und zu ausgesprochene Verdacht, es möchten auch ganz unechte Stücke Aufnahme gefunden haben, unbegründet sein. Nach dieser Richtung hin wird die Überlieferung volles Vertrauen verdienen. Alle uns erhaltenen Handschriften sind, so darf jetzt wohl behauptet werden, in letzter Linie aus einem „Corpus Isidorianum“ geflossen, welches nicht lange nach Isidors Tode, jedenfalls noch im 5. Jahrhundert, im Akoimetenkloster zu Konstantinopel angelegt worden ist. Dasselbe bestand aus vier Bänden, von welcher ein jeder 500 Briefe enthielt, umfaßte also im ganzen 2000 Briefe. Irenäus von Tyrus hat es gesehen und benützt[3]. Dieses „Corpus“ nach Möglichkeit wiederherzustellen, wird ein neuer Herausgeber Isidors sich zum Ziele setzen müssen.

Der Form nach sind die Briefe kunstgerechte Musterbriefe, von vornherein auf die Öffentlichkeit berechnet und mit Fleiß und Ver-

[1] Fac. Herm. a. a. O.: „vir sanctissimus et magnae in ecclesia Christi gloriae . . . qui etiam pro vitae ac sapientiae suae meritis ut pater ab ipso Cyrillo et honoratus est et vocatus“. Vgl. dazu Isidors Brief 1, 370. Ephr. Ant. a. a. O.: καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν αἰδέσιμος. In dem Brief 1, 216 muß Isidor sich selbst gegen übertriebene Verehrung wehren.

[2] Fessler-Jungmann a. a. O. 2, 2, 132.

[3] Synod. adv. trag. Iren. a. a. O.; vgl. auch Fac. Herm. a. a. O. Näheres bei Turner im Journal of Theolog. Studies 6 (1905) 70 ff.; Lake ebd. 270 ff.

ständnis ausgefeilt. Schon Photius hat sehr treffend Basilius den Großen, Gregor von Nazianz und unsern Isidor als die altchristlichen Meister des Briefstils bezeichnet und Isidor im besondern ein Vorbild (κανών) nicht bloß des priesterlichen und aszetischen Lebenswandels, sondern auch des schriftlichen Ausdrucks (λόγων) genannt[1]. Wie jene Kappadozier, so hatte auch Isidor aus antiken Quellen getrunken und den angeborenen Sinn für Formschönheit an den Werken der ersten Klassiker geschärft. Er schreibt selbst einmal an den Grammatiker Ophelius: „Die Sprache des Briefes (ὁ ἐπιστολιμαῖος χαρακτήρ) soll nicht ganz des Schmuckes entbehren, aber auch nicht bis zur Ziererei oder Weichlichkeit mit Schmuck überladen sein" (5, 133). Er gibt auch der Überzeugung Ausdruck, daß aus dem, was die Philosophen über die Tugend gelehrt haben, auch der Christ der Biene gleich Nahrung ziehen kann (2, 3), daß auch die weltlichen Wissenschaften ihren Wert haben, wenn sie durch die göttliche Wahrheit verklärt werden (3, 65). Er kennt und schätzt vor allem die damals in den Schulen, den christlichen wie den heidnischen, eifrig gelesenen vier Autoren, Demosthenes, Plato, Aristoteles und Homer. Seine Zitate aus „dem Redner" sind so zahlreich, daß sie von Fr. Blaß zur Texteskritik der Demosthenes-Reden herangezogen wurden[2].

Der Inhalt der Briefe ist, wie bereits aus dem Vorstehenden in etwa erschlossen werden kann, ungewöhnlich abwechslungsreich. Die üblich gewordene Unterscheidung dreier großen Gruppen, moralisch-aszetischen, dogmatischen und exegetischen Inhalts, leidet an dem Fehler, daß sie die nichttheologischen Briefe ganz außer Betracht läßt. Was diese Briefe angeht, so mag hier wenigstens bemerkt werden, daß Isidor es ausdrücklich als seine Aufgabe bezeichnet, sich bei den Staatsbehörden für das Wohl der Stadt Pelusium zu verwenden (2, 25; vgl. 1, 175); daß er den „praefectus Aegypti"[3] Quirinius seiner Gewalttaten wegen scharf zur Rede stellt (1, 174—175) und den „praefectus praetorio" Rufinus ersucht, gegen Quirinius einzuschreiten (1, 178); daß er dem Kaiser Theodosius II. Milde und Freigebigkeit als vornehmste Herrschertugenden an das Herz legt (1, 35).

Von dem aszetischen Leben ist begreiflicherweise sehr häufig die Rede. Die freiwillige Armut und Enthaltsamkeit gilt Isidor als „die Philosophie der Jünger des Herrn" (1, 63) oder auch als „das Reich Gottes" (1, 129); aber die Aszese allein genügt nicht (1, 468), es müssen alle Gebote befolgt und alle Tugenden gepflegt werden (1, 278). Das

[1] Phot., Ep. 2, 44: Migne, PP. Gr. 102, 861.

[2] Gewissenhafte Untersuchungen über die Zitate Isidors aus klassischen Autoren bietet Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung, Paderborn 1915.

[3] Der „praefectus Aegypti" stand an der Spitze der nördlichsten der drei Provinzen, in welche Ägypten damals abgeteilt war. Vgl. M. Gelzer, Studien zur byzant. Verwaltung Ägyptens, Leipzig 1909, 5.

jungfräuliche Leben steht so hoch über dem ehelichen Leben wie der Himmel über der Erde oder die Seele über dem Leibe (4, 192), aber Jungfräulichkeit ohne Nächstenliebe oder Jungfräulichkeit ohne Demut hat keinen Wert (1, 286). Das sind die Voraussetzungen zahlreicher Mahn- und Strafbriefe, welche Isidor an unwürdige oder schwache Mitglieder des Mönchsstandes richtet. Mit erschütterndem Ernste hält er ihnen die Forderungen ihres Berufs vor Augen. Verwandte Töne erklingen in den Briefen an pflichtvergessene Priester. Namentlich mit Bischof Eusebius von Pelusium und seinen Klerikern Zosimus, Maron, Martinianus usw. führt Isidor einen harten Kampf. Ihr anstößiger Lebenswandel schmerzt ihn um so tiefer, je höher er ihre priesterliche Stellung wertet. „Das Priestertum“, schreibt er (2, 52), „ist etwas Göttliches und das Erhabenste von allem, was es gibt . . .; denn durch seine Vermittlung erlangen wir die Wiedergeburt und werden wir der göttlichen Geheimnisse teilhaftig, Gnaden, ohne welche wir nach den untrüglichen Aussprüchen der Wahrheit (Jo 3, 5 und 6, 53) die himmlischen Güter nicht erreichen können. . . . Deshalb wollen wir das Priestertum hochschätzen und diejenigen, welche dasselbe unwürdig verwalten, beweinen, nicht aber ihre Fehler dem Priestertum zur Last legen, welches vielmehr geschützt werden soll.“

Als Dogmatiker vertritt Isidor die kirchliche Orthodoxie gegenüber den verschiedensten Häresien. Seine Christologie faßt er in einem Briefe an Cyrillus von Alexandrien, unter Berufung auf „unsern heiligen Vater, den großen Athanasius“, in die Worte zusammen: „Der wahre und über alles erhabene Gott ist wahrhaft Mensch geworden, ohne Aufgabe dessen, was er war, und unter Annahme dessen, was er nicht war, ein Sohn aus zwei Naturen (ἐκ φύσεων δυοῖν), ohne Anfang und ohne Ende, zeitlich und ewig“ (1, 323)[1]. Wenn er sich anderswo veranlaßt sieht, Cyrillus vor Leidenschaftlichkeit im Kampfe gegen Nestorius zu warnen (1, 310), so steht er, wie er übrigens selbst sagt, unter dem Eindruck von Klagen und Anschuldigungen, welche von den Gegnern Cyrills zu Ephesus ausgegangen waren. Als Cyrillus mit diesen Gegnern über einen Friedensschluß verhandelte, glaubte Isidor ihn mahnen zu sollen, nicht sich selbst untreu zu werden und kein Jota vom Dogma preiszugeben (1, 324)[2]. An Kaiser Theodosius richtete er die Bitte, dem Treiben jener Hofbeamten zu steuern, welche sich auf dem Konzil zu Ephesus zu Richtern in Glaubenssachen aufwarfen (1, 311). Den Mazedonianern gegenüber argumentiert Isidor, der Heilige Geist müsse mit dem Vater und dem Sohne wesenseins sein, „weil er die göttliche Dreiheit abschließt und in der Anrufung der heiligen Taufe mit dem Vater und dem Sohne als Befreier von Sünden gezählt

[1] Ganz ähnlich 1, 303.

[2] Die zwei Briefe 1, 323 und 1, 324 machen durchaus den Eindruck auseinandergerissener Stücke eines und desselben Briefes.

wird und auf dem mystischen Tische das gemeine Brot zu dem Leibe des Herrn macht“ (ἀποφαῖνον, 1, 109)[1]. Den Arianern, deren er sehr häufig gedenkt, hält er einmal vor, daß „die unbefleckten Geheimnisse entwürdigt werden, wenn sie als eines Menschen Leib und Blut gelten sollen“ (4, 166). Auch die Lehre des Origenes von einem vorzeitlichen Falle der Seelen wird bekämpft (4. 163) und anderseits eine Lanze für die Auferstehung des Leibes eingelegt (2. 43).

Sehr viele, ja die meisten Briefe sind exegetischen Inhalts. Die vorhin genannte Ausgabe vom Jahre 1638 betitelte sich: „S. Isidori Pelus. de interpretatione divinae scripturae epistolarum libri quinque.“ Das Studium der Heiligen Schrift hat Isidor aufs angelegentlichste empfohlen und offenbar selbst aufs eifrigste betrieben. Die biblischen Bücher, welche die Kirche als solche anerkennt, sind ihm „Leitern, auf denen man zu Gott emporsteigt“, ihr Inhalt „reines Gold, geläutert im Feuer des göttlichen Geistes der Wahrheit“ (1, 369). Manche seiner Einzelerklärungen sind nicht ohne dieses oder jenes Interesse. Über das dunkle „Etham“ Ps 73, 15 sei aus der Archäologie des Josephus Aufschluß zu gewinnen (2, 66)[2]. Die „Phylakterien“ Mt 23, 5 seien kleine Täfelchen mit Gesetzesstellen gewesen, welche die Lehrer der Juden getragen hätten, „wie jetzt die Frauen kleine Täfelchen mit Evangelienstellen“ (2, 150). An der Stelle Kol 1, 15 (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) solle man nicht das passive πρωτότοκος, „zuerst geboren“, lesen, sondern das aktive πρωτοτόκος, „zuerst gebärend“, d. i. „erschaffend“ (3, 31), ein Vorschlag, welcher jedenfalls von der Absicht eingegeben ist, den Arianern eine Waffe zu entwinden. Auch in die Hermeneutik greift Isidor hinein, indem er die Aufgabe des Schrifterklärers im allgemeinen beleuchtet. Unzweifelhaft hat er den Grundsätzen der antiochenischen Schule näher gestanden als denjenigen der alexandrinischen Exegeten. Er warnt nachdrücklich vor willkürlicher Auslegung (2, 254; 3, 292 usw.), rät von der Allegorese ab (4. 117) und verurteilt insbesondere den Mißbrauch, „das ganze Alte Testament auf Christus zu beziehen“, was Heiden und Häretikern Anlaß gebe, auch gegen die wirklich messianischen Stellen Verdacht zu schöpfen (2, 195; vgl. 2, 63; 3, 339). Das Alte Testament sei eine Mischung von Geschichte und Prophetie und habe dementsprechend einen Wortsinn und einen typischen Sinn. Das eine und das andere müsse sorgfältig auseinander gehalten werden (2, 63; 4, 203). Der in Fellen gehüllte Jakob, Gn 27, sei ein Typus des mit der sündigen Menschennatur bekleideten Christus (1, 193). Die Kohle auf dem Altar Is 6, 6 bezeichne die

[1] Dementsprechend heißt es 1, 313, der göttliche Geist mache ἐργάζεται den Wein zu dem Blute Christi.

[2] Des Josephus Werke hat Isidor häufig zitiert und augenscheinlich gut gekannt; siehe Bayer, Isidors von Pelusium klass. Bildung 78 ff.

göttliche Wesenheit, und die Zange, mit der die Kohle gefaßt wird, die Menschheit Christi (1, 42).

Einige Briefe haben die Vermutung herausgefordert, es seien anderweitige Schriften des Verfassers zu Grunde gegangen. Zweimal verweist Isidor auf eine ältere Abhandlung gegen die Heiden, λόγος πρὸς Ἕλληνας (2, 137 und 228), in welcher laut der einen Stelle die schreiende Ungleichheit des Loses der Menschen auf Erden, laut der andern die Torheit der heidnischen Mantik zur Sprache gekommen war. Einmal zitiert er einen Aufsatz über die Nichtigkeit des Fatums, λογίδιον περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην (3, 253). Daß es sich indessen um abhanden gekommene Schriften apologetischer Tendenz handle, ist bei dem gänzlichen Mangel an sonstigen Zeugnissen über derartige Schriften wenig wahrscheinlich. An allen drei Stellen dürfte vielmehr einer der erhaltenen Briefe in Rede stehen, der umfangreiche Brief an den Sophisten Harpokras (3, 154), welcher dem haltlosen Glauben an ein Fatum die Lehre von der alles regierenden göttlichen Vorsehung gegenüberstellt und die Lösung der Rätsel des Diesseits vertrauensvoll im Jenseits sucht[1].

Der volle Titel der wiederholt angeführten Pariser Ausgabe vom Jahre 1638 lautet: „S. Isidori Pelus. de interpretatione divinae scripturae epistolarum libri quinque, quorum tres priores ex interpretatione Cl. V. Iac. Billii Prunaei, quartus autem a Cunrado Rittershusio . . . et quintus ab Andrea Schotto . . .. nunc primum in Gallia prodeunt." Die editio princeps von J. Billius, drei Bücher Briefe umfassend, war 1585 zu Paris erschienen. C. Rittershusius fügte ein viertes Buch hinzu, Heidelberg 1605; A. Schottus veröffentlichte ein fünftes Buch, Antwerpen 1623. Später lieferte P. Possinus in seinen „Isidorianae Collationes", Rom 1670, einen Variantenapparat zu der Pariser Ausgabe vom Jahre 1638, und in dem Abdruck dieser Ausgabe bei Migne, PP. Gr. 78, Paris 1860, ist von den Nachweisen des Possinus reichlicher Gebrauch gemacht worden. Vgl. über die genannten Ausgaben C. H. Turner im Journal of Theolog. Studies 6 (1905) 78 ff. — Einer neuen Ausgabe sind in jüngster Zeit durch vielfache Untersuchungen über die handschriftliche Überlieferung die Wege bereitet worden. V. Lundström (De Isidori Pelusiotae epistolis recensendis praelusiones: Eranos 2 [1897] 68—80) gibt als Probe einer neuen Ausgabe den Text dreier Briefe (2, 212; 1, 1—2) nach früher nicht benützten Handschriften. G. Mercati (Note di letteratura biblica e cristiana antica: Studi e Testi 5, Roma 1901, 82—86) handelt über zwei Briefe Isidors (1, 39 und 3, 219), welche in einer vatikanischen Katenenhandschrift des 11. Jahrhunderts einem Dionysius (gemeint ist wohl der Pseudo-Areopagite) zugeeignet werden. Siehe auch N. Capo, De S. Isidori Pelusiotae epistularum recensione ac numero quaestio: Studi italiani di filologia classica 9 (1901) 449—466, und zur Kritik dieser „quaestio" vgl. Chr. Baur in der Theolog. Quartalschrift 100 (1919) 254. Besonders wichtige

[1] Die sechs Sentenzen, welche die „Apophthegmata Patrum" (Migne, PP. Gr. 65, 221—224) dem „Abte Isidor von Pelusium" zueignen, sind sämtlich unsern Briefen entlehnt, wie schon die Anmerkungen bei Migne zeigen. Ebendies gilt auch von den Scholien unter Isidors Namen in exegetischen Katenen; vgl. etwa M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft), Wien 1902, 88.

Aufschlüsse über die Überlieferung der ganzen Briefsammlung bieten Turner. The Letters of St. Isidore of Pelusium: The Journal of Theolog. Studies 6 (1905) 70—85. und K. Lake. Further Notes on the MSS of Isidore of Pelusium: ebd. 270—282. — 49 Briefe Isidors sind durch das sog. „Synodicon adversus tragoediam Irenaei", welches früher schon einmal erwähnt ward (S. 68), in altlateinischer Übersetzung überliefert: 13 derselben wurden nach einer vatikanischen Handschrift durch Mansi herausgegeben (5. 758—762; abgedruckt bei Migne. PP. Gr. 84. 583—587), die übrigen 36 nach einer Handschrift zu Monte Cassino durch die Herausgeber der Bibliotheca Casinensis 1 (1873) Appendix. Florilegium Casinense 7—24: sämtliche 49 mit Benützung beider Handschriften durch R. Aigrain. Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse. édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux manuscrits du Concile d'Ephèse. Paris 1911. 8°. Alle diese Briefe sind auch im griechischen Original erhalten. Die lateinische Übersetzung ist jedoch von nicht unerheblichem textkritischen Wert.

Über einzelne Seiten des Inhalts der Briefe handeln P. B. Glueck. Isidori Pelusiotae Summa doctrinae moralis. Herbipoli 1848. 8°. L. Bober. De arte hermeneutica S. Isidori Pelusiotae. Cracoviae 1878. 8°. N. Capo. De Isidori Pelusiotae epistularum locis ad antiquitatem pertinentibus: Bessarione Ser. 2. vol. 1 (1901/02) 342—363. E. Lyon. Le droit chez Isidore de Péluse: Etudes d'histoire juridique offertes à P. Fr. Girard 2. Paris 1913. 209—222. — Über Isidor im allgemeinen handeln Tillemont. Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 15. Paris 1711. 97—119; vgl. 847. H. A. Niemeyer. De Isidori Pelusiotae vita. scriptis et doctrina commentatio historica theologica (Diss. inaug.). Halae 1825. 8°; abgedruckt bei Migne. PP. Gr. 78. 9—102. E. L. A. Bouvy. De S. Isidoro Pelusiota libri tres (Thesis). Nemausi 1884. 8°. L. Bayer. Isidors von Pelusium klassische Bildung (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 13. 2). Paderborn 1915.

6. Apophthegmata Patrum. — Die „Apophthegmata Patrum", welche in diesem Paragraphen wiederholt angezogen wurden (Migne. PP. Gr. 65. 71 bis 440). sind eine anonyme Sammlung von Lehrsprüchen berühmter Geistesmänner und Tugendbeispielen aus ihrer Lebensgeschichte. In alphabetischer Reihenfolge werden Äbte und Mönche mit Namen aufgerufen und von einem jeden derselben eine Anzahl Worte oder Taten. λόγοι oder ἔργα, mitgeteilt. Der erste ist „Abt Antonius". der letzte „Abt Or" (Ωρ). Als Quellen sind teils biographische Überlieferungen teils lehrhafte Abhandlungen benützt. Die dem „Abte Isidor von Pelusium" zugeeigneten Sentenzen sind. wie vorhin bemerkt. sämtlich den Briefen Isidors entlehnt. Die dem „Abte Nilus" in den Mund gelegten Sprüche sind fast sämtlich der Schrift des Nilus „De oratione" (Migne a. a. O. 79. 1165 bis 1200) entnommen. Den Beweis im einzelnen erbrachte schon der Herausgeber des Werkes. J. B. Cotelerius. Ecclesiae Graecae monumenta 1. Lutet. Paris. 1677. 338—712. in seinen Randbemerkungen zum Texte. Doch hat der Verfasser oder Kompilator. wie er selbst in seinem Vorwort (Cotelerius a. a. O. 339) erklärt. nicht unmittelbar aus den Quellen. sondern aus älteren Apophthegmen-Sammlungen geschöpft. Diese älteren Sammlungen. welche gleichfalls anonym umliefen. schienen ihm einer entsprechenden Ordnung und Gliederung zu ermangeln (συγκεχυμένη καὶ ἀσύντακτος οὖσα τῶν πολλῶν ἡ διήγησις). weil sie von einem und demselben Vater an sehr zerstreuten Stellen handelten. Um eine bequeme Übersicht zu ermöglichen. hat er alles das. was sich auf denselben Vater bezog. zu einem eigenen Abschnitt zusammengefaßt und die einzelnen Väter nach den Anfangsbuchstaben ihres Namens aneinandergereiht. Diejenigen λόγοι und πράξεις aber. welche ungenannten Vätern zugeschrieben wurden. hat er in einen Nachtrag am Schlusse des Alphabets verwiesen. Dieser Nachtrag oder Anhang des Werkes muß abhanden gekommen sein; der vorliegende Text bricht mit dem Schlusse des Alphabets ab.

Was die älteren Apophthegmen-Sammlungen angeht, so ist eine griechische Sammlung, auf welche die Worte jenes jüngeren Kompilators Anwendung finden könnten, bisher, soviel ich weiß, noch nicht ans Licht getreten. Dagegen finden sich in den von H. Rosweyde 1615 zu Antwerpen veröffentlichten, bei Migne, PP. Lat. 73—74, abgedruckten „Vitae Patrum" vier lateinische Apophthegmen-Sammlungen, welche hier erwähnt sein wollen. Zwei derselben, eine größere und eine kleinere, bei Migne 73, 855—1024 (Verba Seniorum) und 73, 1025 bis 1066 (Verba Seniorum), sind sachlich geordnet, indem sie die „dicta" und „gesta" unter bestimmte Rubriken verteilen, ohne auf den Wechsel der Namen der Autoren irgend welche Rücksicht zu nehmen. Die größere Sammlung handelt „De profectu Patrum", „De quiete", „De compunctione", „De continentia", „De fornicatione" usw.; die kleinere „Contra gastrimargiam devincendam et desideria gulae", „Contra philargyriam et de perfecta abrenuntiatione", „Nihil dolendum monacho, si quid perdiderit aut amiserit" usw. Die zwei andern lateinischen Sammlungen, wiederum eine größere und eine kleinere, Migne 73, 739—814 (Verba Seniorum) und 74, 381—394 (vgl. 400, Aegyptiorum Patrum Sententiae), sind weder alphabetisch noch sachlich geordnet und entbehren überhaupt jeder äußerlich hervortretenden Disposition. Die beiden größeren Sammlungen enthalten im wesentlichen dasselbe Material wie die alphabetisch geordnete griechische Sammlung. Und alle vier lateinischen Sammlungen sind anerkanntermaßen aus dem Griechischen geflossen. Photius (Bibl. cod. 198) hat auch noch eine sachlich geordnete griechische Sammlung in Händen gehabt, welche sich mit der größeren sachlich geordneten lateinischen Sammlung nahe berührt zu haben scheint. Sie war Βίβλος ἀνδρῶν ἁγίων betitelt und zerfiel in 22 Kapitel. Die Abfolge der Kapitel aber, nach den Angaben bei Photius etwa „De profectu perfectionis", „De fructu quietis (ἡσυχίας)", „De continentia", „De fornicatione", „De paupertate" usw., erinnert sogleich an die Rubriken der genannten lateinischen Sammlung[1]. Auch in syrischer, armenischer, koptischer, arabischer und äthiopischer Sprache liegen noch Apophthegmen-Sammlungen vor, welche gleichfalls direkt oder indirekt auf ein griechisches Original zurückgehen und stofflich mit der alphabetischen griechischen Sammlung enge verwandt sind, von Haus aus wohl noch enger als jetzt verwandt gewesen sind. Spätere Leser haben hin und wieder Erweiterungen oder Kürzungen vorgenommen. Beliebten Erbauungsbüchern, ohne Verfassernamen, glaubt jede Provinz und jede Generation eine ihren besondern Wünschen zusagende Gestalt geben zu dürfen. Näheres über diese Sammlungen bei C. Butler, The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898, 208—214; vgl. 77 ff. M. Chaîne, Le texte original des Apophthegmes des Pères: Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie), Mélanges de la Faculté Orientale, t. 5, 2 (1912) 541—569. G. Graf, Arabische Apophthegmen-Sammlung: Oriens Christianus N. S. 5 (1915) 314—318. W. Bousset, Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum: Festgabe, von Fachgenossen und Freunden A. v. Harnack zum 70. Geburtstage dargebracht, Tübingen 1921, 102—116. A. Wilmart, Le recueil latin des apophthegmes: Revue Bénéd. 34 (1922) 185—198.

Die Heimat der Apophthegmen-Sammlungen war jedenfalls Ägypten. Ägyptische Väter stehen im Vordergrund aller noch bekannten Sammlungen, ins-

[1] Wenn jedoch diese sachlich geordnete griechische Sammlung bei Photius a. a. O. als ein Auszug aus der sog. Großen Wiese, συγκεφαλαίωσις καὶ σύνοψις τοῦ Μεγάλου καλουμένου λειμωναρίου, bezeichnet wird, so dürften die folgenden Worte zeigen, daß unter der Großen Wiese nicht eine Apophthegmen-Sammlung zu verstehen ist (so Butler, The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898, 210 f.), sondern eine Sammlung von Mönchsbiographien nach Art der „Historia Lausiaca".

besondere Antonius, Makarius der Ägypter und Makarius der Alexandriner, Poemen usw., also Väter des 4. Jahrhunderts. Im 5. Jahrhundert (diese Zeitbestimmung wird durch mancherlei Anzeichen gestützt) haben ägyptische Mönche Hand gelegt an griechische Apophthegmen-Sammlungen. Treffend weist Butler (a. a. O. 211) darauf hin, daß St. Benedikt seiner „Regula" (c. 40) ein Zitat aus der größeren sachlich geordneten lateinischen Sammlung (Migne, PP. Lat. 73, 855—1024) einflocht. Benedikts Worte „Licet legamus vinum omnino monachorum non esse" können nur auf diese lateinische Sammlung hindeuten wollen, in welcher Abt „Pastor", d. i. Poemen erklärt: „quia vinum monachorum omnino non est" (Migne 73, 868) — in der alphabetischen griechischen Sammlung lautet das Diktum: ὁ οἶνος ὅλως οὐκ ἔστι τῶν μοναχῶν (Migne, PP. Gr. 65, 325). Benedikt schrieb um 530, jene lateinische Sammlung muß also zu Beginn des 6. Jahrhunderts vorgelegen haben, das griechische Original wird dem 5. Jahrhundert angehören. Die alphabetische griechische Sammlung aber, welche schon auf eine Anzahl älterer Sammlungen zurückblickt, mag um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert entstanden sein. Sie greift, soviel ich sehe, in keiner Weise über den Rahmen des 5. Jahrhunderts hinaus (vgl. die von Fr. Dietrich, Codicum syriacorum specimina, quae ad illustrandam dogmatis de coena sacra nec non scripturae syriacae historiam facerent, Marburgi 1855, 6, ausgehobenen Zeitspuren). Der jüngste der Geistesmänner, die sie einführt, ist der am 11. August 488 gestorbene Abt Isaias (oben Abs. 3). Wiewohl indessen nur eine spätere Kompilation, erweist sich diese alphabetische griechische Sammlung, soweit wir sie noch kontrollieren können, in überraschendem Maße als zuverlässig. Ihre Vorlagen verdienten Vertrauen: die „dicta" waren echt und die „gesta" glaubwürdig. Die Apophthegmen-Sammlungen sind schätzenswerte Quellen für die Geschichte des Mönchtums.

7. Ein Pseudonymus. — Zum Schlusse mag noch eines Mönches Erwähnung geschehen, welcher Gefallen daran gefunden hat, unter der Maske eines „Bischofs Agathonikus von Tarsus in Zilizien" zu schriftstellern. Sechs kurze Traktate von seiner Hand in koptischer Sprache, nicht aszetischen, sondern dogmatisch-polemischen Inhalts, aber stark populär gefärbt, sind kürzlich von Crum herausgegeben und übersetzt und von Ehrhard etwas näher gewürdigt worden. Der erste derselben wendet sich gegen jenen Anthropomorphismus, gegen welchen auch Cyrillus von Alexandrien zur Feder griff, der zweite, aus wenigen Zeilen bestehend, handelt über die Auferstehung, der dritte und der vierte stellen Dialoge oder Streitreden dar, und zwar verteidigt der dritte den Glauben an die Auferstehung gegen die Bedenken des „Samariters Justinus", während der vierte den „Zilizier Stratonikus" und Genossen und ihre Zweifel an der göttlichen Vorsehung zu widerlegen sucht, der fünfte bekämpft den Unglauben überhaupt und der sechste zieht gegen die Entscheidung des Konzils von Chalcedon zu Felde. Durch historische Unstimmigkeiten verschiedener Art werden alle sechs Stücke als Pseudepigrapha entlarvt. Einen Bischof Agathonikus von Tarsus in Zilizien hat es zu der hier in Frage kommenden Zeit überhaupt nicht gegeben. Da das die fünf ersten Stücke enthaltende Manuskript um 600 geschrieben ist, aber nicht als Originalhandschrift gelten kann, so muß die Abfassung spätestens in das 6. Jahrhundert gefallen sein. Wahrscheinlich ist der Autor in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zu setzen und unter den monophysitischen Mönchen Ägyptens zu suchen. Der überlieferte koptische (sahidische) Text wird nicht als Übersetzung aus dem Griechischen, sondern als Urtext anzusehen sein. Näheres bei W. E. Crum, Der Papyruskodex saec. VI—VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham, koptische theologische Schriften, herausgegeben und übersetzt, mit einem Beitrag von A. Ehrhard (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg, Heft 18), Straßburg 1915.

§ 48. Synesius von Kyrene.

(1. Lebenslauf. 2. Innerer Entwicklungsgang und literarische Tätigkeit. 3. Schriften aus früherer Zeit. 4. Briefe. 5. Hymnen. 6. Predigten und Katastasen. 7. Nonnus von Panopolis. 8. Klaudius Klaudianus. 9. Cyrus.)

1. Lebenslauf. — Ein Kirchenschriftsteller eigener Art erstand in Synesius, dem Platoniker in der Mitra. Er ist zwischen 370 und 375 zu Kyrene in der libyschen Pentapolis oder Kyrenaika geboren worden als das Kind einer sehr alten, vielleicht der angesehensten Adelsfamilie des ganzen Landes [1]. Seine höheren Studien machte er zu Alexandrien, wo er durch die berühmte Hypatia in die Geheimnisse neuplatonischer oder plotinischer Weisheit eingeführt ward. Längere Jahre hindurch scheint er dem Lehrwort der geistvollen Frau gelauscht zu haben: jedenfalls ist er ihr, wie seine Briefe bekunden, bis an sein Ende in dankbarer Verehrung ergeben geblieben. Ein Besuch Athens hingegen ließ seine Erwartungen sehr unbefriedigt [2]. Im Jahre 399, wie es scheint, wurde Synesius ungeachtet seines jugendlichen Alters von seinen Mitbürgern mit einer Gesandtschaft an den Hof zu Konstantinopel betraut. Er sollte bei Kaiser Arkadius eine Erleichterung der drückenden Steuerlast für die von Unglücksfällen heimgesuchte Pentapolis erwirken. In der Hauptstadt hatte er mit widrigen Verhältnissen zu kämpfen, so daß er erst 402, doch zufrieden mit seinen Erfolgen, heimkehren konnte [3]. Bald darauf hat er sich nochmals nach Alexandrien begeben, und dort ist er eine Ehe eingegangen, und zwar, wie er selbst bezeugt, eine kirchliche, von dem alexandrinischen Patriarchen eingesegnete Ehe. „Gott“, schreibt er, „und das Gesetz und die heilige Hand des Theophilus hat mir ein Weib gegeben.“ [4]

Darf daraus geschlossen werden, daß Synesius sich zu den Christen zählte, sei es daß er die Taufe empfangen hatte, sei es daß seine Eltern Christen waren? Seine Frau wird sich zum Christentum bekannt haben. Er selbst ist wenigstens innerlich dem Christentum

[1] Ihren Ursprung führte die Familie auf den Herakliden Eurysthenes zurück, dessen spartiatische Nachkommen die dorische Kolonie zu Kyrene gegründet hatten. Siehe Synes., Ep. 57 (ed. Hercher 667); Ep. 113 (Hercher 709); Hymn. 5, 37—39 (ed. Flach 44). Auch in der Folge sollen die Briefe des Synesius nach der Ausgabe Herchers (Paris 1873), die Hymnen nach der Ausgabe Flachs (Tübingen 1875) und die übrigen Schriften nach der Ausgabe Krabingers (Landshut 1850) zitiert werden, wenngleich es bedauerlich bleibt, daß Krabinger eine von seinem Vorgänger Petavius (und Migne) abweichende Kapitelabteilung eingeführt hat.

[2] Siehe die interessante Ep. 136 (Hercher 722).

[3] Über die Datierung des Aufenthaltes zu Konstantinopel auf die Jahre 399 oder 400—402 siehe Seeck im Philologus 52 (1893) 458 ff.; vgl. Grützmacher, Synesios von Kyrene, Leipzig 1913, 33.

[4] Ep. 105 (Hercher 705): ἐμοὶ τοιγαροῦν ὅ τε θεὸς ὅ τε νόμος ἥ τε ἱερὰ Θεοφίλου χεὶρ γυναῖκα ἐπιδέδωκε. Vgl. Ep. 76, an Theophilus (Hercher 686): τῆς ἱερᾶς σου χειρός.

recht fremd, ja ablehnend gegenübergestanden. In der nicht lange nach seiner Vermählung verfaßten Schrift „Dion" verteidigt er seine philosophische Lebensführung, die Ἑλληνικὴ ἀγωγή, in direktem Gegensatz zu den christlichen Theologen und Mönchen, welche βάρβαροι ἄνθρωποι und οἱ ἐκ τῆς ἑτέρας ἀγωγῆς genannt werden[1]. Ausdrücke, welche unverkennbar aus dem Bewußtsein geflossen sind, daß er, der Hellene, innerlich wenigstens nicht zu den Christen gehörte.

Im Jahre 405 begann der Maurenkrieg. Die barbarischen Horden der Maketen drangen in die Pentapolis ein und griffen Kyrene an, und die römischen Schutztruppen versagten. Synesius stellte sich an die Spitze der Bürger und wußte durch Umsicht und Tatkraft seine Vaterstadt zu retten. Die Barbaren zogen ab, und als sie 406 ihren Einfall erneuerten, gelang es Synesius wiederum, sie in die Flucht zu schlagen. Die Achtung und Liebe seiner Landsleute kam um 410 in einer Weise zum Ausdruck, welche ihn selbst in Schrecken setzte. Er ward von Klerus und Volk zum Bischof von Ptolemais und Metropoliten der Pentapolis gewählt[2], und nach langem Sträuben glaubte er die Wahl annehmen zu müssen. Aus der „heiligen Hand" des Patriarchen Theophilus empfing er jetzt auch die Bischofsweihe.

War er inzwischen innerlich Christ geworden? Sonder Zweifel haben gerade seine christlichen Landsleute auf ihn ihre einzige Hoffnung gesetzt. Er aber hat auch damals noch seiner philosophischen Lebensführung gehuldigt. In einem späteren Briefe an Theophilus klagt er über allerhand Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten, welche ihm in seiner bischöflichen Amtstätigkeit begegneten, und erkennt in denselben die Strafe des Himmels dafür, daß er, „obwohl der Kirche fernstehend und einer andern Lebensführung zugetan", es gewagt habe, zu den Altären Gottes hinzuzutreten[3]. Er hatte übrigens auch den Empfang der Weihe von gewissen Bedingungen abhängig gemacht. Er hatte Theophilus und der breitesten Öffentlichkeit erklärt[4], daß er erstens auf keinen Fall sich von seiner Frau trennen werde und daß er zweitens seine philosophische Überzeugung, welche in manchen Punkten der Kirchenlehre widerstreite, nicht preisgeben könne. In letzterer Hinsicht hatte er des näheren bemerkt: „Niemals werde ich mich zu der Ansicht bekennen, daß die Seele später entstehe als der Leib, nie werde ich sagen, daß die Welt mit allen ihren Teilen zu Grunde gehe; die vielbesprochene Auferstehung halte ich für etwas Heiliges und Geheimnisvolles und bin weit entfernt, den Vorstellungen

[1] Dion c. 9 und c. 13 (Krabinger 265 u. 286). Vgl. auch Ep. 154, an Hypatia.

[2] Das Datum der Wahl ist wiederum unsicher. Seeck (a. a. O. 460 ff.) verlegt dieselbe ins Jahr 406. Vgl. indes Grützmacher a. a. O. 131 f.

[3] Ep. 67 (Hercher 682): ὅτι ἄνθρωπος ἐν ἁμαρτίαις, ἀπότροφος ἐκκλησίας, ἀγωγὴν ἑτέραν ἠγμένος, θυσιαστηρίων ἡψάμην θεοῦ.

[4] In der schönen Ep. 105.

des großen Haufens beizupflichten." [1] — Die zum Teil eigentümlich gewundenen Worte werden fast allgemein und mit Recht dahin gedeutet, daß Synesius die Lehre von der Präexistenz der Seele, den Glauben an die Ewigkeit der Welt oder an eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten und eine allegorische Auffassung des Auferstehungsdogmas vertrat [2].

Als Bischof hat Synesius wenige frohe Stunden gesehen. Sein Los war unablässiger Kampf. Der unerhörten Willkür des damaligen Präses der Pentapolis, Andronikus, gegenüber hatte er die Interessen der Provinzialen sowohl wie die Rechte der Kirche zu wahren; den Maketen und Ausurianern gegenüber, deren wilde Raubzüge fortdauerten, hatte er die verzagenden Landsleute zu neuem Mute anzufeuern. Er war jetzt nur mehr Priester und Hirt. Eine herrliche Ansprache, die er um 412 in einer Stunde der höchsten Gefahr an die Bürgerschaft des belagerten Ptolemais richtete, klingt in die Sätze aus: „Ich werde auf meinem Posten in der Kirche ausharren. Die heiligen Weihwassergefäße werde ich vor mich hinstellen. Die heiligen Säulen werde ich umfangen, welche den geweihten Tisch tragen. Dort werde ich stehen, solange ich lebe; dort hinsinken, wenn ich sterbe. Priester Gottes bin ich, und vielleicht verlangt er das Opfer meines Lebens. Gewiß wird der Herr jenen unblutigen Altar gnädig ansehen, der gerötet wurde von dem Blute des Priesters." [3]

Hier spricht jedenfalls ein gläubiger Christ. „Solche Akkorde findet keine Seele, die nicht vom Feuer des Glaubens durchhaucht und erwärmt ist." [4] Synesius überlebte die Gefahr. Aber bald nachher scheint seine letzte Stunde gekommen zu sein. Keine Spur in seinen Briefen führt über das Jahr 413 hinaus [5].

Aem. Th. Clausen, De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, commentatio. Hafniae 1831. 8°. Fr. X. Kraus, Studien über Synesios von Kyrene: Theol. Quartalschrift 47 (1865) 381—448 537—600; 48 (1866) 85—129. R. Volkmann, Synesius von Kyrene, eine biographische Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus, Berlin 1869. 8°. E. R. Schneider, De vita Synesii philosophi atque episcopi (Diss. inaug.). Grimmae 1876. 8°. E. Gaiser, Synesius von Kyrene, sein Leben und sein Charakter als Schriftsteller und als

---

[1] Ep. 105 (Hercher 705): τὴν ψυχὴν οὐκ ἀξιώσω ποτὲ σώματος ὑστερογενῆ νομίζειν· τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τἄλλα μέρη διαφθείρεσθαι· τὴν καθωμιλημένην ἀνάστασιν ἱερόν τι καὶ ἀπόρρητον ἥγημαι καὶ πολλοῦ δέω ταῖς τοῦ πλήθους ὑπολήψεσιν ὁμολογῆσαι.

[2] Bekämpft ward diese Deutung namentlich von Kleffner, Synesius von Kyrene, Paderborn 1901, 38 ff. Nach ihm soll Synesius in den angezogenen Worten nur Mangel an dogmatischer Klarheit bekunden, aber nichts Heterodoxes behaupten. Gegen Kleffner siehe Koch im Hist. Jahrb. 23 (1902) 762 ff.

[3] Catast. 2, 6 (Krabinger 389).

[4] Kraus in der Theol. Quartalschr. 47 (1865) 447.

[5] Nach Seeck (a. a. O. 467) würden die letzten sicher datierbaren Briefe dem Jahre 408 angehören und Synesius auch schon 408 gestorben sein.

Mensch: Theol. Studien aus Württemberg 7 (1886) 51—70. A. Gardner, Synesius of Cyrene, Philosopher and Bishop, London 1886. 12⁰. O. Seeck, Studien zu Synesios: Philologus 52 (1893) 442—483. J. Mandoul, De Synesio Ptolemensi episcopo et Pentapoleos defensore (Thesis), Lutet. Paris. 1899. 8⁰. W. S. Crawford, Synesius the Hellene, London 1901. 8⁰. A. J. Kleffner, Synesius von Kyrene, der Philosoph und Dichter, und sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof von Ptolemais, Paderborn 1901. 8⁰. H. Koch, Synesius von Kyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof: Hist. Jahrbuch 23 (1902) 751—774. G. Grützmacher, Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums, Leipzig 1913. 8⁰. J. Stiglmayr, Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis: Zeitschr. f. kath. Theol. 38 (1914) 509—563.

2. Innerer Entwicklungsgang und literarische Tätigkeit. — In dem innern Leben des merkwürdigen Mannes sind, wie namentlich Kraus klargestellt hat[1], drei Perioden zu unterscheiden. Von einer ersten Periode, welche im wesentlichen als heidnisch bezeichnet werden kann, geben einige größere Schriften, eine Anzahl Briefe und einige Hymnen Kunde. Synesius erscheint als Hellene vom Wirbel bis zur Zehe, Philosoph und zugleich Sophist. „Meine Geisteserzeugnisse", schreibt er, „sind Schriften, als deren Mutter sich teils die ehrwürdige Philosophie und die ihr verwandte Dichtkunst, teils die gewöhnliche Rhetorik betrachten läßt. Man erkennt leicht, daß sie allesamt Kinder eines Vaters sind, der bald zum Ernst und bald zum Scherz neigte."[2] Als Philosoph ist Synesius begeisterter Anhänger platonischer oder neuplatonischer Ideen.

Eine zweite Periode, welche vermutlich bald nach seiner Vermählung eingesetzt hat, ist ein Übergangsstadium. Vielleicht unter Mitwirkung seiner Frau beginnt Synesius sich dem christlichen Glauben zu nähern, muß jedoch manche einzelne Glaubenssätze aus philosophischen Rücksichten ablehnen. Christ mit dem Wunsche seines Herzens, bleibt er mit dem Verstande Platoniker. Ab und zu, wie in der vorhin schon angeführten Abhandlung „Dion", nimmt er auch Anlaß, gegen das Christentum zu polemisieren, aber in sachlicher Weise und ohne Gehässigkeit. In der Abhandlung „Über die Träume" lehrt er, unter Berufung auf die Orakel und die Philosophie, daß die Menschenseele, ein gewisser Ausfluß der Weltseele, durch natürliche Anziehungskraft entweder, wenn sie warm und trocken sei, nach oben emporgehoben werde, und das sei die Beflügelung der Seele (ἡ ψυχῆς πτέρωσις), oder aber, wenn sie schwer und feucht sei, in irdische Abgründe sinke und in unterirdische Tiefen stürze, woselbst sie ein mühe- und schmerzvolles Dasein zu fristen habe, wenngleich ihr die Möglichkeit verbleibe,

[1] Kraus in den vorhin genannten Studien über Synesius aus den Jahren 1865 bis 1866.

[2] Ep. 1 (Hercher 638).

sich allmählich zu reinigen und wieder aufwärts zu schwingen[1]. In Brief 154 unterbreitet er diese Abhandlungen, „Dion“ und „Über die Träume“, dem Urteil seiner Lehrerin Hypatia, erzählt bei dieser Gelegenheit in ziemlich spöttischem Tone von den Versuchen christlicher Prediger (δημοδιδάσκαλοι), ihn auf ihre Seite zu ziehen, und gibt den Willen kund, in der Schule der „Philosophin“ auszuharren. Außer Abhandlungen und Briefen liegen aus dieser Zeit, wie es wenigstens scheint, auch noch Hymnen vor.

In einer dritten Periode waltet das christliche Element vor, ohne daß Platonismus, Plotinismus und Heidentum überwunden wären. Durch den Antritt des Bischofsamtes ist Synesius genötigt, sich tiefer als bisher in den Christenglauben zu versenken. Er zweifelt nicht daran, daß Gott es war, der ihm einen neuen Lebensweg gewiesen, und er spricht das Vertrauen aus: „Wenn ich nicht ganz von Gott verlassen werde, dann werde ich erkennen, daß das Priestertum kein Abfall von der Philosophie, sondern eine erneute Hingabe an dieselbe ist.“[2] Daß er das wirklich erkannt hat, darf den bereits zitierten Sätzen der Ansprache vom Jahre 412 entnommen werden. Zu einer rein christlichen Denk- und Sinnesart aber ist der Philosoph auch in der dritten Periode nicht durchgedrungen. Die Hymnen, die in diese Tage fallen, sind zwar aus christlichem Geiste geboren, schwelgen aber gleichwohl in mythologischen Reminiszenzen und platonisch-plotinischen Termini. Außer Hymnen und Reden erübrigen aus der dritten Periode auch ziemlich viele Briefe.

Synesius hat mit feinster klassischer Bildung ein nicht unbedeutendes spekulatives Talent verbunden und hätte unter günstigeren Umständen Hervorragendes leisten können. Was er hinterlassen, sind nicht Früchte einer fertigen und abgeschlossenen Forschung, sondern gelegentliche Niederschläge einer stetig fortschreitenden Entwicklung, Zeugnisse des Werdeganges einer reichbegabten Persönlichkeit. Die Nachwelt hat jedoch an seinen Schriften und insbesondere an seinen Briefen großes Interesse genommen. Die Byzantiner schätzten dieselben hauptsächlich als Vorbilder und Fundgruben attischen Stiles. Die Neuzeit schätzt sie vornehmlich als Quellen für die Topographie der libyschen Pentapolis und für die sonst so spärlich erhellte Geschichte einer Kirche, die ihren Ursprung aus apostolischen Zeiten herleitet. Synesius dient als Führer in dem Labyrinth gewaltiger Monumente, welche den Besucher der Pentapolis in Staunen setzen. Denn mit seinem beredten Munde verstummt auch die Kunde von seiner Heimat.

[1] De insomn. 9 (Krabinger 327). Vgl. etwa Schmidt, Synesii philosophumena eclectica, Halis Sax. 1889, 32 f.

[2] Ep. 11 (Hercher 648). Vgl. Ep. 96 (Hercher 696).

Schriften des Synesius im griechischen Urtext hat zuerst Hadrianus Turnebius (Paris 1555) drucken lassen. Eine Gesamtausgabe, mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen, lieferte Dionysius Petavius, Paris 1612, 2°; neu aufgelegt 1631, 1633 und 1640. J. G. Krabinger veröffentlichte auf Grund umfassender Handschriftenvergleichung Sonderausgaben und Bearbeitungen der „Rede über das Königtum" (München 1825), des „Lobes der Kahlköpfigkeit" (Stuttgart 1834) und der „Ägypter" (Sulzbach 1835) und unternahm dann auch eine Gesamtausgabe, von welcher aber nur der erste Band erschienen ist (Landshut 1850, 8°). Derselbe enthält jedoch alle überlieferten Schriften (den griechischen Text mit einfachem kritischen Apparat, ohne Übersetzung), mit Ausnahme der Briefe und Hymnen. Bei Migne, PP. Gr. 66 (Paris 1859 u. 1864) ist des Petavius Ausgabe, und zwar die Auflage vom Jahre 1633, abgedruckt; nur der Text des „Lobes der Kahlköpfigkeit" ist der genannten Sonderausgabe Krabingers entnommen. Eine französische Übersetzung sämtlicher Schriften bei H. Druon, Œuvres de Synésius, évêque de Ptolémaïs dans la Cyrénaïque au commencement du Ve siècle, traduites entièrement pour la première fois en français et précédées d'une étude biographique et littéraire, Paris 1878. — Eine Übersicht über die handschriftliche Überlieferung des ganzen Schriftenbestandes gab N. Terzaghi, Per la prossima edizione critica degli Opuscoli di Sinesio: Didaskaleion 1 (1912) 11—29. — W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene, ein Beitrag zur Gesch. des Attizismus im 4. und 5. Jahrhundert, Leipzig 1898, bietet weitläufige Untersuchungen über die Sprache des Synesius. Vgl. Terzaghi, Le clausole ritmiche negli Opuscoli di Sinesio: Didaskaleion 1 (1912) 205—225 319—360. J. R. Asmus, Synesius und Dio Chrysostomus: Byzant. Zeitschrift 9 (1900) 85—151, beleuchtet die stilistisch-sprachliche und auch sachliche Abhängigkeit des Synesius von dem Rhetor Dion Chrysostomus. Vgl. A. Hauck, Welche griechischen Autoren der klass. Zeit kennt und benützt Synesius von Kyrene? Ein Beitrag zur παιδεία des 4. Jahrhunderts n. Chr. (Progr.), Friedland in Mecklenburg 1911, 4°. — Ph. J. Baphides, De Synesio Plotinizante (Diss. inaug.), Constantinopoli 1875, 8° (griechisch). C. Schmidt, Synesii philosophumena eclectica (Diss. inaug.), Halis Sax. 1889, 8°. R. Sollert, Die Sprichwörter bei Synesios von Kyrene, Tl. 1 (Progr.), Augsburg 1909, 8°. Ders., Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Synesios von Kyrene, Tl. 2 (Progr.), Augsburg 1910. — Die Literatur zu einzelnen Schriften des Synesius soll noch folgen.

3. Schriften aus früherer Zeit. — Die ältesten literarischen Versuche des Synesius sind verschollen. Einige Gedichte sowie eine dem Anschein nach größere und in Prosa verlaufende Schrift über die Jagd (κυνηγετικαί) sind nur aus gelegentlichen Erwähnungen in jüngeren Schriften bekannt[1]. Leidenschaftliche Freude am Jagdsport spricht noch aus dem Worte: „Mein Leben sind die Bücher und die Jagd, wenn ich nicht etwa auf einer Gesandtschaft bin."[2]

Als Gesandter seiner Vaterstadt hielt Synesius um 400 zu Konstantinopel vor Kaiser Arkadius und dem versammelten Hofe eine Rede

[1] Siehe vor allem Ep. 154 (Hercher 735). Der Schrift über die Jagd wird auch Ep. 101 (Hercher 698) gedacht. Auf Lieder aus früheren Tagen blickt Synesius auch in den Eingangsworten des ersten der erhaltenen Hymnen (Flach 1) zurück.

[2] De insomn. 18 (Krabinger 352): ἐμοὶ μὲν οὖν βίος βιβλία καὶ θήρα, ὅτι μὴ πεπρέσβευκά ποτε.

über das Königtum, die er vermutlich bald nachher der Öffentlichkeit übergab (περὶ βασιλείας: Migne 66, 1053—1108). Im Namen der Philosophie trägt er dem jungen Herrscher Mahnungen und Wünsche vor, schildert einläßlich den Pflichtenkreis eines guten Regenten, der ein irdisches Abbild Gottes sein müsse, und deckt mit schonungsloser Offenheit Schwächen und Mißstände der höfischen und politischen Zeitverhältnisse auf, auch der schmachvollen Tatsache gedenkend, daß die Verteidigung der Grenzen des Reiches in den Händen von Barbaren liege, und auf die Gefahr hinweisend, die vonseiten dieser Barbaren selbst dem Reiche drohe. Kühner als er, schreibt er einige Jahre später, habe noch nie ein Hellene vor dem Kaiser gesprochen[1]. Außer dem freimütigen und mannhaften Tone ist aber auch der Adel des Gedankens und der Sprache mit Recht viel gerühmt worden.

Noch etwas tiefer leuchtet in die Zustände und Vorgänge am kaiserlichen Hofe eine Schrift hinein, welche zu Konstantinopel in Angriff genommen, aber vermutlich erst nach der Rückkehr in die Heimat zum Abschluß gebracht wurde: „Die Ägypter oder über die Vorsehung" (Αἰγύπτιοι[2] ἢ περὶ προνοίας: 66, 1209—1282). Unter der Hülle des ägyptischen Mythus von dem ungleichen Brüderpaar, dem guten Osiris und dem bösen Typhos, beschreibt Synesius hier die in der Hauptstadt sich abspielenden Kämpfe zwischen dem ihm befreundeten Aurelianus, welcher im Jahre 400 orientalischer Konsul war, und einer andern einflußreichen Persönlichkeit, welche nicht mehr mit Sicherheit zu identifizieren ist, nach Seeck dem älteren Bruder Aurelians, Flavius Cäsarius, welcher 397 das Konsulat innegehabt hatte. „Die lebensvolle Erzählung ist in das mumienhafte Gewand der Allegorie gekleidet und von einer Wolke mystischer Spekulation umdampft. Der Verfasser rühmt sich selbst der Vielseitigkeit seines Werkes, das zugleich philosophisch, mythisch und historisch sei. Die Nachwelt, welche seine Kenntnis des Geschehenen gern in durchsichtiger und unverfälschter Gestalt überkommen hätte, ist ihm für diese Vereinigung des Unvereinbaren wenig dankbar."[3]

Während des Aufenthalts zu Konstantinopel verfaßte Synesius auch noch ein von seinen Studien Zeugnis gebendes Schriftchen „Über das Geschenk" (περὶ τοῦ δώρου[4]: 66, 1577—1588). Es ist ein Begleitschreiben, mit welchem er seinem Freunde Päonius ein kunstvoll in Silber gearbeitetes astronomisches Instrument, Astrolab oder Plani-

---

[1] De insomn. 18 (Krabinger 353). Eine Analyse der Rede bei Grützmacher, Synesios von Kyrene 38 ff.

[2] Αἰγύπτιοι heißt es bei Krabinger; bei Petavius und Migne Αἰγύπτιος.

[3] Seeck im Philologus 52 (1893) 442. Vgl. Grützmacher a. a. O. 56 ff.

[4] Περὶ τοῦ δώρου Krabinger: ὑπὲρ τοῦ δώρου ἀστρολαβίου Petavius und Migne. Περὶ τοῦ δώρου schreibt Synesius selbst Ep. 154 zum Schluß (Hercher 737).

sphärium, überreichte. Päonius war ein hoher Militärbeamter zu Konstantinopel und ein beim Kaiser viel vermögender Mann[1].

Von zwei weiteren Abhandlungen, welche nach der Rückkehr von Konstantinopel zu Kyrene geschrieben wurden, spricht Synesius in dem schon oft zitierten Briefe 154 an Hypatia. Die eine derselben, „Dion oder über seine Lebensweise" (Δίων ἢ περὶ τῆς κατ᾽ αὐτὸν[2] διαγωγῆς: 66, 1111—1164), ist eine Selbstverteidigung gegen mißliebige Kritik, welche früheren Publikationen, der Schrift über die Jagd und einigen Gedichten, begegnet war und welche darauf hinauslief, daß ein echter Philosoph nicht zugleich auch schöngeistiger Literat sein könne. Synesius entgegnet, auch der Philosoph vermöge nicht ständig auf den Höhen der Spekulation zu weilen, müsse vielmehr bei nachlassender Spannung in das Gebiet des ästhetisch Schönen zurücktreten oder in Rhetorik und Poesie entsprechende Erholung suchen. Mit dem Titel schon weist er auf ein berühmtes Vorbild hin, den Rhetor und Philosophen Dion Chrysostomus im 1. und 2. Jahrhundert. Die Schrift ist dem Sohne gewidmet, der nach der Verheißung eines Traumgesichtes dem Verfasser in Jahresfrist geboren werden soll. Sie wird deshalb bald nach der Verehelichung des Verfassers, wohl noch im Jahre 403, entstanden sein.

Es folgte ihr in kurzem Zwischenraum, 403 oder 404, die angeblich in einer einzigen Nacht ausgearbeitete Abhandlung „Über die Träume" (περὶ ἐνυπνίων: 66, 1281—1320), welche den Ursprung und die Bedeutung der Traumerscheinungen beleuchten will. Die Träume seien Propheten, die die Zukunft deuten, aber in dunkler Sprache. Nikephorus Gregoras, der Gegner der Hesychasten im 14. Jahrhundert, hat sich veranlaßt gesehen, umfangreiche Scholien zu dieser Abhandlung zu schreiben.

Eine letzte Abhandlung, „Lob der Kahlköpfigkeit" (φαλάκρας ἐγκώμιον: 66, 1167—1206), vermutlich aus dem Jahre 404 oder 405[3], tritt einer Rede des Dion Chrysostomus unter der Aufschrift „Lob des Haarwuchses" (κόμης ἐγκώμιον) entgegen. Dion lobte den Haarwuchs, weil er starkes Haar hatte, und Synesius feiert die Kahlköpfigkeit, weil er eine Glatze hatte. Mit einer schier unerschöpflichen Fülle von Argumenten aus Natur und Geschichte und Mythologie kann er dartun, daß die Glatze eine Auszeichnung des Menschen ist, ein Merkmal der Weisheit und ein Stempel der Gottähnlichkeit. Es war verfehlt, die Schrift allegorisch zu deuten als eine Verhöhnung jener Sophisten, die nur reden, um zu reden. Es handelt sich nicht um Satire, sondern um Humor, eine geistreiche Spielerei, eine Blüte aus dem Garten der

---

[1] Ep. 154 (Hercher 737).

[2] Κατ᾽ αὐτόν Krabinger; καθ᾽ ἑαυτόν Petavius und Migne.

[3] Über die Abfassungszeit vgl. Volkmann, Synesius von Kyrene 151 ff.

„Adoxographie“, welche gerade solche Dinge lobt, an welchen nichts zu loben ist[1]. Diesem „Lob der Kahlköpfigkeit“ hat denn auch ein Anonymus, der vielleicht noch der Zeit und der Heimat des Synesius nahe stand, wieder ein „Lob des Haarwuchses“ gegenübergestellt.

Die Briefe und die Hymnen, welche auch zum Teil der Zeit der genannten Abhandlungen angehören, mögen im Zusammenhang besprochen werden.

E. Gaiser, Des Synesius von Kyrene Ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung. Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift und ihrer Bedeutung für die Philosophie des Synesius unter Berücksichtigung ihres geschichtlichen Hintergrunds (Inaug.-Diss.). Wolfenbüttel 1886. 8⁰. O. Seeck, Studien zu Synesios. 1. Der historische Gehalt des Osirismythos: Philologus 52 (1893) 442—458. — Die Abhandlung „Dion“ hat auch in L. Dindorfs Ausgabe der Reden des Dion Chrysostomus, Leipzig 1857, 2, 318—351, Aufnahme gefunden. Vgl. zu derselben G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, Leipzig 1907, 380—383. — A. Ludwig, Die Schrift περὶ ἐνυπνίων des Synesios von Kyrene: Theologie und Glaube 7 (1915) 547—558; abgedruckt in den Psychischen Studien 43 (1916) 22 ff. 73 ff. 128 ff. Die Scholien des Nicephorus Gregoras zu der Schrift „Über die Träume“ bei Migne, PP. Gr. 149, 521—642. — Das „Lob des Haarwuchses“ von Dion Chrysostomus ist verloren gegangen. Die Ausgaben der Reden des Dion bieten nur die in des Synesius „Lob der Kahlköpfigkeit“ enthaltenen Exzerpte: siehe die Ausgabe L. Dindorfs, Leipzig 1857, 2, 308—311; die Ausgabe H. v. Arnims, Berlin 1893—1896, 2, 307 f. Nach einigen Forschern ist jedoch das „Lob des Haarwuchses“ keine echte Rede des Dion gewesen, sondern eine Fiktion des Synesius. Siehe darüber Asmus (Synesius und Dio Chrysostomus) in der Byzant. Zeitschr. 9 (1900) 119 ff. Vgl. auch J. Geffcken, Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909, 149—151: „Synesios' φαλακρίας [sic] ἐγκώμιον.“ Eine anonyme Antwort auf des Synesius „Lob der Kahlköpfigkeit“ bei E. Miller, „Éloge de la Chevelure“, discours inédit d'un auteur grec anonyme en réfutation du discours de Synésius intitulé „Éloge de la Calvitie“, Paris 1840, 8⁰.

4. Briefe. — Die Briefsammlung umfaßt bei Migne (66, 1321 bis 1560) 156, in der Ausgabe Herchers 159 Nummern. Die letzte Nummer bei Migne und die drei letzten Nummern bei Hercher sind jedoch als unecht zu streichen[2]. Fritz, welcher eine neue Ausgabe vorbereitete, hat mehr als hundert Handschriften der Sammlung aus der Zeit vor dem 16. Jahrhundert zusammenstellen können, ein schlagender Beweis für die außergewöhnliche Beliebtheit, deren sich diese Briefe im Mittelalter erfreuten. In erster Linie wurden sie wegen der hohen Vollendung der Form geschätzt[3], und in der Tat sind namentlich die Briefe aus früheren Tagen sophistische μελέται im ειδος ἐπιστολικόν. Sie sind nicht sowohl für den jedesmaligen Adressaten bestimmt als vielmehr

[1] Vgl. Grützmacher a. a. O. 85 ff.

[2] Siehe darüber Fritz in der Byzant. Zeitschr. 14 (1905) 75 ff.

[3] Einzelne Zeugnisse bei Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius, Leipzig 1898, 22 f.

für das gesamte schöngeistige Publikum von Alexandrien und Konstantinopel. Der Ausdruck ist gewählt und gefeilt, mit seltenen Wörtern und klassischen Wendungen verbrämt, mit Dichterzitaten, Sprichwörtern und Gleichnissen durchflochten. Synesius ist der letzte heidnische Epistolograph von anerkannter Bedeutung.

Aber auch der vom Heidentum dem Christentum sich zuwendende Synesius kommt in den Briefen zu Worte. Die ganze Sammlung mag sich auf die Jahre 399—413 verteilen[1], entbehrt jedoch in der handschriftlich überlieferten Gestalt jeder erkennbaren Ordnung. Frühere und spätere Stücke laufen wirr durcheinander. In Brief 5 trägt Synesius den Geistlichen seines Sprengels schon oberhirtliche Weisungen vor, aber erst in Brief 11 zeigt er diesen Geistlichen an, daß er an die Spitze der Diözese getreten sei, und in den Briefen 96 und 105 schwankt er noch, ob er die Wahl bzw. die Weihe zum Bischof annehmen oder ablehnen solle. Anderseits scheinen auch wieder kleinere Gruppen von Briefen in der Reihenfolge ihrer Entstehung zusammengestellt zu sein. Wenn Synesius in Brief 11 sich seinen Klerikern als neuen Bischof vorstellt und in Brief 12 einen Priester, den sein Vorgänger exkommuniziert hatte, wieder in die Kirchengemeinschaft aufnimmt, so legt sich die Vermutung nahe, er habe seinen Amtsantritt mit einem Gnadenakt einweihen wollen, und wenn er sodann in Brief 13 mit der Ankündigung des Ostertages eine Bitte um das Gebet der Gemeinde für den neuen Bischof verbindet, so drängt sich die Annahme auf, Brief 13 möge unmittelbar auf Brief 12 gefolgt sein. Jedenfalls ist es völlig ausgeschlossen, daß die Sammlung als solche auf Synesius selbst zurückgehe.

Gleich nach Antritt des Episkopats sah Synesius sich in einen harten Kampf verwickelt mit dem Präses Andronikus, welcher Frevel auf Frevel häufte, die kaiserliche Gerichtshalle zu einer Folterkammer machte, das Asylrecht der Kirchen mit Füßen trat usw. Nach langem Zögern verhängte der Bischof feierlich den großen Kirchenbann über Andronikus. In Brief 58, einem Rundschreiben „an die Bischöfe", gab er allen Amtsbrüdern der Pentapolis von diesem Spruche Kenntnis. Einem weiteren Rundschreiben „an die Bischöfe", dem Briefe 72, ist zu entnehmen, daß Andronikus Buße tat und die Strafe nunmehr suspendiert, bald darauf aber neue Gewalttätigkeiten sich zu Schulden kommen ließ und die Strafe nun wieder in Kraft gesetzt wurde. Schließlich ist Andronikus von der Regierung zu Konstantinopel unter Anklage gestellt worden und hat selbst die Hilfe der Geistlichkeit angerufen, und wie Brief 90, „an Theophilus", beweist, hat Synesius nicht gezögert, Fürsprache für ihn einzulegen. Brief 5 zeigt uns den Bischof

[1] Nach Seeck Philologus 52 [1893] 467 soll sie, wie schon angegeben, nicht über das Jahr 408 hinausreichen.

im Kampfe mit der Häresie bzw. mit einigen in seine Diözese eingedrungenen Klerikern „von der gottlosen Sekte des Eunomius". In einem oberhirtlichen Erlaß ermahnt Synesius seine Geistlichen eindringlich, diese „neuen Apostel des Teufels" aufzuspüren und als Räuber aus dem Lande zu jagen. Doch solle die gute Sache auch gut ausgeführt (τὰ καλὰ καλῶς γινέσθω) und nicht dazu mißbraucht werden, unter dem Deckmantel religiösen Eifers sich fremdes Hab und Gut anzueignen. Aus der amtlichen Korrespondenz des Bischofs und Metropoliten mit Patriarch Theophilus erübrigen namentlich noch die ausführlichen Briefe 66 und 67, welche teils Bericht erstatten, teils Verhaltungsmaßregeln erbitten. Beide Briefe legen rühmliches Zeugnis ab von der gewissenhaften Pflichttreue sowohl wie von dem zarten Takte, mit welchen Synesius sich seinen Obliegenheiten unterzog.

Die Briefe sind zuletzt herausgegeben worden durch R. Hercher, Epistolographi Graeci. Paris. 1873. 4°. 638—739; vgl. LXXII—LXXIX. Dankenswerte Vorarbeiten zu einer neuen Ausgabe lieferte Fritz: W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene, ein Beitrag zur Gesch. des Attizismus im 4. und 5. Jahrhundert. Leipzig 1898. 8°. Ders., Die handschriftliche Überlieferung der Briefe des Bischofs Synesios: Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akad. der Wissensch., Philos.-philol. Kl., Bd. 23. 319—398. München 1905. Ders., Unechte Synesiosbriefe: Byzant. Zeitschr. 14 (1905) 75—86. Neuerdings hat Grützmacher a. a. O. IV eine kritische Edition der Briefe in Aussicht gestellt. Zur Chronologie der Briefe vgl. O. Seeck, Studien zu Synesios. 2. Die Briefsammlung: Philologus 52 (1893) 458—483.

5. Hymnen. — Die Hymnen (Migne 66, 1587—1616) sind Ergüsse einer tief religiös gestimmten Seele und zugleich überaus sorgsam ausgearbeitete Kunstwerke. Alle bewegen sich innerhalb der Gesetze der alten Prosodie, in Anakreonteen, anapästischen Monometern, spondeischen Trimetern usw. Auch der dorische Dialekt, den sie reden, ist sicher nicht die damalige Mundart der Pentapolis, sondern gelehrte Imitation. Die handschriftliche Überlieferung zeigt manche Schäden. In den ersten Hymnen hat die „überschwengliche, fast trunkene" Mystik des späteren Platonismus das Wort. Hymnus 1 preist die Gottheit oder das Urwesen, den Quell alles andern Seins, die erste Monade, die, aus sich selbst heraustretend, in geheimnisvoller Weise sich zu der dreigipfligen Kraft ergießt. Diese „dreigipflige Kraft" (τρικόρυφος ἀλκά V. 66) erinnert sofort an die sog. „Trinität" des Neuplatonikers Jamblichus: πατήρ, δύναμις, νοῦς. Hymnus 2, ein Morgenlied, welches nochmals die Entwicklung des Vielen aus dem Einen zum Vorwurf nimmt, überrascht durch den Gebrauch der Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist. Das durch besondere poetische Schönheit ausgezeichnete Lied bedeutet einen gewissen Kompromiß zwischen neuplatonischen und christlichen Ideen. Hymnus 3, der umfangreichste von allen, ist, wie aus dem Inhalt ersichtlich wird, nach der Rückkehr des Dichters

von Konstantinopel in die libysche Heimat entstanden. Die Monas und die Trias werden miteinander identifiziert: μονὰς ει τριὰς ὤν τριὰς ει μονὰς ὤν (V. 211 f.). Hymnus 4 steht auf dem gleichen Boden. Er ist auch zum guten Teile nur Variation, ja Wiederholung des Hymnus 3.

Mit Hymnus 5 hebt eine neue Reihe an. Der Verfasser hat nähere Fühlung mit dem christlichen Dogma genommen. Die Sprache wird einfacher, der Gedanke klarer, das Feuer dichterischer Begeisterung lodert reiner und darum auch höher auf. Gleich Hymnus 5, vielleicht die Perle der ganzen Sammlung, feiert den Sohn der Jungfrau mit dithyrambischem, wohl nur selten erreichtem Schwunge der Phantasie und Empfindung. Auch Hymnus 6, welcher übrigens wieder in einen mehr mystischen Ton zurückfällt, ist ganz dem Lobe des göttlichen Sohnes gewidmet. Hymnus 7 läßt sich füglich als ein Epiphanienlied bezeichnen, bringt auch eine Deutung der Geschenke der Magier. Hymnus 8 ist ein vertrauensvolles Gebet an „den erlauchten Sproß der Jungfrau" um Gaben der Natur und der Gnade. Hymnus 9 schildert des Gottessohnes Abstieg zur Hölle und Aufstieg zum Himmel, unter dem Triumphgesang der Sphären und dem Jauchzen der Sternenwelt, wobei die antike Mythologie in überreichem Maße als schmückendes Beiwerk verwendet wird.

Den Schluß bildet in den bisherigen Ausgaben als Hymnus 10 ein kurzes und schlichtes Gebet in 19 anapästischen Monometern, welchem man zu entnehmen pflegte, daß Synesius selbst gegen Ende seines Lebens seine Hymnen zusammengestellt und dabei bemerkenswerterweise auch die älteren, mehr plotinischen als christlichen Lieder nicht verleugnet habe. Da jedoch dieser Hymnus 10 in den besseren Handschriften fehlt und da er überdies zahlreiche metrische Verstöße aufweist, so erklärt v. Wilamowitz denselben für „die Subskription eines Schreibers, der sein Gebet in die Formeln der Gedichte zu kleiden versucht, die er eben kopiert hat" [1]. In der Zählung der Hymnen 1—9 weichen die Handschriften, wie es scheint, nicht unbeträchtlich voneinander ab [2]. Die herkömmliche Anordnung dürfte wenigstens im großen und ganzen der chronologischen Reihenfolge entsprechen.

Die jüngsten Editionen der Hymnen veranstalteten W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 3—23 (vgl. Proleg. IX—XII), sowie J. Flach, Synesii episcopi hymni metrici, Tubingae 1875, 8°. Vgl. G. M. Dreves, Der Sänger der Kyrenaika: Stimmen aus Maria-Laach 52 (1897) 545—562 (metrische Übersetzung ausgewählter Stücke der Hymnen). Ch. Vellay, Études sur les hymnes de Synesius de Cyrène (Thèse), Paris 1904. 8°. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesios:

[1] v. Wilamowitz-Moellendorff in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch. 1907, 295.

[2] Vgl. die Ausgabe Flachs Praef. IX.

Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch. 1907, 272—295 (mit Beiträgen zur Textkritik). Zu den ersten Versen des Hymnus 7 vgl. C. Weyman (Analecta sacra et profana) in der Festgabe. Hermann Grauert zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet. Freiburg i. Br. 1910. 2—4.

6. Predigten und Katastasen. — Aus der Zeit der bischöflichen Amtsführung sind auch noch einige Reden, Predigten oder Predigtfragmente und „Katastasen“ überliefert (Migne 66, 1561—1578). Ein Predigtfragment gibt eine allegorische Auslegung des Verses Ps 74, 9; ein zweites Fragment, lückenhaft und verderbt, dürfte, wie schon Petavius vermutete, einer in der Osternacht gehaltenen Ansprache an Neophyten entnommen sein. An der Echtheit dieser Bruchstücke zu zweifeln, scheint kein Grund vorzuliegen.

Zwei vollständig erhaltene Reden, in den Handschriften καταστάσεις betitelt, greifen auf das politische Gebiet hinüber. Die eine ist eine kurze Lobrede auf den trefflichen Anysius, welcher etwa 406—407 Militärgouverneur der Pentapolis oder „dux Libyarum“ war und den römischen Waffen wieder Ansehen und Ehre bei den Barbaren verschaffte. Die andere, wohl aus dem Jahre 412, ist eine feurige Ermunterungsrede an die von den Barbaren belagerten Einwohner von Ptolemais, ein Denkmal oratorischen Talents und priesterlichen Heldenmuts.

Endlich ist hier noch einer Nummer der Briefsammlung zu gedenken, des „Briefes“ 57, der kein Brief, sondern eine Rede ist, und zwar eine Invektive gegen den erwähnten Präses Andronikus, vorgetragen auf der Synode, auf welcher der große Kirchenbann über Andronikus verhängt ward.

7. Nonnus von Panopolis. — Unter dem Namen des bekannten Epikers Nonnus von Panopolis oder Achmim in der Thebais geht auch eine Umschreibung des Textes des Johannesevangeliums in Hexametern (μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου), deren wohl am passendsten an dieser Stelle gedacht wird. Die editio princeps besorgte Aldus Manutius, Venedig, ohne Jahr; neuere Ausgaben lieferten namentlich Fr. Passow, Leipzig 1834, und A. Scheindler, Leipzig 1881 (Bibliotheca Teubneriana), beide unter Beifügung des Textes des Johannesevangeliums. Bei Migne, PP. Gr. 43, 749—1228, ist die Ausgabe von D. Heinsius, Leiden 1627, abgedruckt worden. Vgl. über die bisherigen Ausgaben die Prolegomena der Edition Scheindlers XXXIII—XXXV. Allem Anschein nach hat der Paraphrast nur seiner Verskunst obliegen wollen, aber keinerlei theologische oder dogmatische Interessen verfolgt. Insofern schließt er sich enge an seine Vorlage an, als sozusagen jeder Vers und jeder Satz des Evangeliums zu seinem Rechte kommt oder irgendwie wiedergegeben wird. Zugleich jedoch wird das schlichte Wort des Textes durch möglichst volltönende Synonyma und Epitheta ersetzt, nicht selten ganz überschwemmt und erstickt in nichtssagendem Phrasenschwall. Der Vers: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (1, 1) lautet in der Paraphrase: „Vor Zeiten war, unnahbar erhaben, in geheimnisvollem Anfang das Wort, eines gleichalterigen Erzeugers gleichwesentlicher Sohn ohne Mutter, und das Wort, des ungewordenen Gottes Sproß, Licht von Licht, war des Vaters unzertrennlicher Genosse. Mit-

inhaber überweltlichen Thrones, und Gott von hoher Abkunft war das Wort." Der Satz: καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ (2, 1) wird umschrieben: „Zu dem Mahle kam aber auch die jungfräuliche Gottesgebärerin, Christi Mutter, mit unbefleckter Hand den hochzeitlichen Tisch zu berühren, Mutter geworden ohne Ehe, immer der Jungfräulichkeit zugetan." Und vielleicht genügen diese Beispiele schon, um es verständlich erscheinen zu lassen, wenn T. Mommsen (Beiträge zu der Lehre von den griechischen Präpositionen, Berlin 1895, 254) sagte: „Ich gestehe, daß ich die schlechtsten Partien der Manethoniana oder der Sibyllinischen Orakel lieber lese als diesen faden, bis zur Unverständlichkeit gesteigerten Schwulst, dies wahrhaft entsetzliche Breittreten und Verwässern jedes einfach sinnreichen Elementes des Johanneischen Textes, und ich glaube, daß auch andere fühlen werden, daß es eine Tortur ist, in dieser Gestalt das Evangelium Johannis zu lesen."

Als Verfasser der Paraphrase nennen die Handschriften, wie schon angedeutet, „Nonnus" oder „Nonnus von Panopolis". Doch ist beizufügen, daß in der ältesten und besten Handschrift (einem cod. Laurentianus saec. XI) der Titel Νόννου παράφρασις εἰς Ἰωάννην erst von späterer Hand eingetragen ist, und daß in einer jüngeren Handschrift (einem cod. Marcianus saec. XIV) der Verfasser vielmehr „Ammonius, Philosoph und Rhetor", heißt (ed. Scheindler 3). Nonnus verdankt seine Berühmtheit den Διονυσιακά, einem ebenso umfangreichen wie eigenartigen Epos über den fabelhaften Zug des Gottes Dionysos gegen Indien, welches, unter völligem Verzicht auf Anschaulichkeit der Erzählung, in wilder Hast „wie in einem fortwährenden Taumel trunkener Aufregung dahinbraust" (E. Rohde, Der griechische Roman, 3. Aufl., Leipzig 1914, 141). Die Lebensverhältnisse des Dichters sind von rätselhaftem Dunkel umgeben. Pflegt man im allgemeinen anzunehmen, daß Nonnus um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert lebte, so hat P. Friedländer (Die Chronologie des Nonnos von Panopolis: Hermes 47 [1912] 43—59) nachzuweisen gesucht, daß Nonnus erst „zwischen 440 und 490" tätig war. Hält man gewöhnlich dafür, daß der Dichter in der ägyptischen Heimat auch sein Leben beschloß, so hat H. Reich (Der Mimus 1, Berlin 1903, 106 f.) die übrigens sehr kühne Hypothese vertreten, daß der Dichter mit dem Bischof Nonnus von Edessa (gest. 470/471) zu identifizieren, daß er also vom Heidentum zum Christentum übergetreten und aus Ägypten nach dem Orient übergesiedelt sei. Einen späteren Übertritt zum Christentum müssen freilich auch alle diejenigen voraussetzen, welche an der Echtheit der Paraphrase festhalten. Denn so sicher die Dionysiaca einer heidnischen, so sicher entstammt die Paraphrase einer christlichen Feder. An der Echtheit zu zweifeln, wird man aber nicht berechtigt sein. Das, wie bemerkt, allerdings nicht ganz einhellige Zeugnis der Handschriften wird auch durch innere Gründe empfohlen. Im Stil sowohl wie namentlich im Wortschatz bekunden die beiden Werke eine unverkennbare Verwandtschaft; ja die Überladenheit der Paraphrase scheint geradezu ein immerhin gemilderter Nachklang der Zuchtlosigkeit der Dionysiaca zu sein. Wenn anderseits den Dionysiaca eine bis zur Eintönigkeit gesteigerte Strenge der metrischen Form eignet, die Paraphrase hingegen gar manche metrische Verstöße und auch grammatische Unebenheiten sich zu Schulden kommen läßt, so dürfte diese Beobachtung nicht sowohl in der Gebundenheit der Paraphrase an ihre Vorlage als vielmehr in einem allmählichen Erblassen der Ideale früherer Tage ihre ausreichende Erklärung finden. Die Vermutung J. Dräsekes (in der Theol. Literaturzeitung 1891, 332; in der Wochenschrift für klass. Philologie 1893, 349), Apollinaris von Laodicea, nicht Nonnus von Panopolis, sei der Verfasser der Paraphrase, war völlig aus der Luft gegriffen.

Eine genauere Untersuchung der Herkunft der Paraphrase liegt nicht vor. Die bisherige Bearbeitung hat sich fast ausschließlich im Rahmen der Hand-

schriftenvergleichung und der Textkritik bewegt. Genannt seien die Arbeiten von Arm. Koechly, De Evangelii Ioannei paraphrasi a Nonno facta dissertatio (Progr.), Turici 1860, 4⁰; wieder abgedruckt in Arm. Koechly Opuscula philologica 1, edidit G. Kinkel, Lipsiae 1881, 421—446. G. Kinkel, Die Überlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos. Heft 1, Zürich 1870, 8⁰. A. Scheindler, Zur Kritik der Paraphrase des Nonnos von Panopolis: Wiener Studien 3 (1881) 219—252; 4 (1882) 77—95. H. Tiedke, Nonniana (Progr.), Berol. 1883, 4⁰. In neuester Zeit hat man die Paraphrase auch für die Kritik oder Geschichte des Textes des vierten Evangeliums zu verwerten versucht. R. Janssen (Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 23, 4, Leipzig 1903) hat sogar den von dem Paraphrasten benützten Evangelientext seinem ganzen Umfang nach wiederherstellen wollen. Das war indessen ein aussichtsloses Unternehmen, weil bei der Eigenart der Paraphrase der Wortlaut ihrer Vorlage auf weiten Strecken durchaus ungewiß bleibt. Vgl. etwa W. Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1903, 587 ff. K. Kuiper, De Nonno evangelii Ioannei interprete: Mnemosyne 46 (1918) 225—270.

8. Klaudius Klaudianus. — Ein geborener Ägypter war auch der Dichter Klaudius Klaudianus, welcher sich in der römischen Literaturgeschichte einen so ehrenvollen Platz errungen hat. Er stammte aus Alexandrien, kam um 395 an den weströmischen Kaiserhof und kehrte um 404 in seine Heimat zurück. Entweder auf dieser Reise oder doch bald nachher hat er, noch jung an Jahren, den Tod gefunden. Seinen literarischen Ruhm begründen jene lateinischen Dichtungen, die, an politische Tagesereignisse anknüpfend, seinen großen Gönner, den Feldherrn und Minister Stilicho, feiern. Es steht jedoch fest, daß er auch in griechischer Sprache gedichtet hat. Hier wird er deshalb erwähnt, weil er in griechischer wie in lateinischer Sprache einige ausgesprochen christliche Gesänge hinterlassen haben soll, wiewohl er laut zeitgenössischen Stimmen Heide gewesen ist, laut Augustinus (De civ. Dei 5, 26) „a Christi nomine alienus", laut Orosius (Hist. 7, 35) „paganus pervicacissimus". In Betracht kommen die (auch bei Migne, PP. Lat. 53, 788—790 mitgeteilten) lateinischen Gedichte „De salvatore" oder „Carmen paschale", ein kleiner, formell wie inhaltlich recht ansprechender Hymnus auf den Heiland, „Laus Christi", ein etwas längerer, 30 Hexameter zählender Lobgesang, und „Miracula Christi", 9 Distichen über Wunder Christi, wahrscheinlich zu Über- oder Unterschriften bildlicher Darstellungen bestimmt. Neue Textesrezensionen dieser Gedichte insbesondere bei Th. Birt, Claudii Claudiani carmina (Mon. Germ. hist., Auctores antiquiss. 10), Berol. 1892, 330 f. 411 ff., sowie bei J. Koch, Claudii Claudiani carmina, Lipsiae 1893, 248 f. 308 ff.; „De Salvatore" auch bei M. Ihm, Damasi Epigrammata, Lipsiae 1895, 69 ff. In den umfassenden Prolegomena seiner monumentalen Ausgabe (CLXX ff.) erklärt Birt die „Laus Christi" sowohl wie die „Miracula Christi" für unecht. Beide Stücke seien als Eigentum Klaudians viel zu schwach beglaubigt, und die „Laus Christi" wenigstens sei auf Grund eines andern handschriftlichen Zeugnisses vielmehr dem spanischen Rhetor und Kriegsmann Merobaudes zuzuweisen (unter dessen Namen sie auch bei Migne, PP. Lat. 61, 971 bis 974 steht). Andere Forscher glauben nicht bloß die „Laus Christi", sondern auch die „Miracula Christi" dem Spanier zueignen zu dürfen; vgl. M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 325 f. Das Gedicht „De salvatore" hingegen, urteilte Birt (a. a. O. LXIII ff.), sei so trefflich bezeugt, daß es Klaudianus nicht abgesprochen werden könne, wenngleich derselbe als Heide bezeichnet werde: Heide im Herzen, sei er wohl äußerlich Christ oder in religiöser Hinsicht völlig indifferent gewesen. Vollmer (bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Alter-

tumswissenschaft 3, 2, Stuttgart 1899, 2656) hat Birt zugestimmt; auch Rauschen (Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 555 ff.) hat nicht widersprechen wollen. Aber das Gedicht selbst scheint Widerspruch zu erheben. Dasselbe atmet so viel christliches Empfinden, daß es unzulässig sein dürfte, einen heidnischen oder religiös indifferenten Verfasser anzunehmen. So namentlich Ed. Arens, Quaestiones Claudianeae (Diss. inaug.), Monast. 1894, 22—42, und wiederum Arens, Claudian, Christ oder Heide? Hist. Jahrbuch 17 (1896) 1—22.

An griechischen Gedichten bieten die Ausgaben der Werke Klaudians zwei Bruchstücke einer Gigantomachie und sieben Epigramme, unter ihnen zwei christlichen Inhalts und εἰς τὸν σωτῆρα überschrieben, das eine zu 12, das andere zu 3 Hexametern. Diese christlichen Epigramme bei Migne a. a. O. 53, 789; bei Birt a. a. O. 421 f.; bei Koch a. a. O. 315; bei A. Ludwich, Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae, Lipsiae 1897, 176 f. Birt (Proleg. LXXIV) entnimmt der Verstechnik dieser Epigramme Anlaß zu Zweifeln an ihrer Echtheit; Vollmer (a. a. O. 2656) schreibt dieselben unbedenklich Klaudianus zu; hält man Klaudianus im Anschluß an Augustinus und Orosius für einen Heiden, so wird man nicht umhin können, nach einem andern Autor Umschau zu halten. Kunde von einem christlichen griechischen Dichter namens Klaudianus zur Zeit des Kaisers Theodosius II. (408—450) scheint Evagrius Scholastikus zu verraten (Hist. eccl. 1, 19: bei Migne, PP. Gr. 86, 2, 2473; in der Ausgabe von Bidez und Parmentier, London 1898, 28). Doch nennt er eben nur den Namen.

9. Cyrus. — Ein anderer Ägypter, Cyrus mit Namen, gebürtig aus Panopolis und im Unterschied von Klaudianus Christ, ward durch unbekannte Umstände an den oströmischen Kaiserhof nach Konstantinopel geführt und durfte dort dank der Gunst Eudokias, der kunstsinnigen Gemahlin Theodosius' II., die seine Gedichte bewunderte, bis zum Konsul aufsteigen. Um 442 aber wurde er als Bischof nach Kotyaeion in Phrygien geschickt. Er lebte noch bis in die Tage Kaiser Leos I. (457—474) hinein. Außer Evagrius Scholastikus (Hist. eccl. 1, 19) haben auch Suidas (Lex., rec. Bernhardy 2, 1, 472) und andere ihm Worte der Erinnerung gewidmet. Am vollständigsten sind die Nachrichten über ihn zusammengetragen bei H. Delehaye in der Revue des études grecques 9 (1896) 219 ff. Von seinen Gedichten ist, wie es scheint, nur eine Anzahl von Epigrammen erhalten geblieben, überliefert durch die unter dem Namen „Anthologia Palatina" bekannte Epigrammen-Sammlung (vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit., 2. Aufl., München 1897, 727 f.). Hier finden sich unter anderem sechs Hexameter des Cyrus auf seinen Abschied von Konstantinopel (Anth. Pal. 9, 136), elf Hexameter auf den Palast des Maximinus am Bosporus (9, 808), acht Hexameter auf Theodosius II. (15, 9). Ein anonymes und verstümmeltes Epigramm auf den Styliten Daniel, aus drei Distichen bestehend (ebd. 1, 99), hat Delehaye a. a. O. 216 ff. ergänzt und als Eigentum des Cyrus erwiesen. Über die andern Cyrus-Epigramme vgl. etwa P. Friedländer im Hermes 47 (1912) 44 ff. 48 ff. Den Vorschlag Büchelers, herrenlose Reste eines Gedichtes über einen Kampf der Römer (?) mit den Blemyern unsrem Cyrus zuzuweisen, hat Ludwich, welcher diese „Blemyomachiae fragmenta" von neuem herausgab, wohl mit Recht abgelehnt. A. Ludwich, Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae, accedunt Blemyomachiae fragmenta, Lipsiae 1897, 188 f.

Zweites Kapitel.

Schriftsteller im Umkreis des Patriarchats Konstantinopel[1].

§ 49. Eudokia und Tropariendichter.

(1. Eudokia. 2. Tropariendichter.)

Einen bedeutenderen Dichter hat auch das Patriarchat Konstantinopel im Laufe des 5. Jahrhunderts nicht hervorgebracht. Den Ägyptern und Ostafrikanern Synesius, Nonnus, Klaudianus und Cyrus stehen Kaiserin Eudokia und einige Tropariendichter gegenüber. Eudokia hinterließ metrische Umschreibungen prosaischer Texte aus der Heiligen Schrift und der Heiligenlegende, Umschreibungen, die, jeden poetischen Hauches bar, auch in der Form nachlässig und fehlerhaft sind. Männer des Volkes bahnen einem Kirchenlied die Wege, welches die lebende, zwischen kurzen und langen Vokalen nicht mehr unterscheidende Sprache spricht und damit die veraltete Metrik völlig über Bord wirft. Die uns überlieferten „Troparien" oder gottesdienstlichen Gesänge des 5. Jahrhunderts verlaufen noch in gehobener Prosa, bergen aber zugleich die Keime jener rhythmischen Hymnendichtung, welche die Silben des Verses nicht mehr wägt, sondern nur noch zählt.

1. Eudokia. — Eudokia, die Tochter eines Professors der Rhetorik zu Athen, hat ursprünglich Athenais geheißen und ist im Heidentum aufgewachsen. Durch Pulcheria, die ältere Schwester Theodosius' II., ward sie dem Kaiser zugeführt, auf den Namen Eudokia getauft und am 7. Juni 421 mit dem Kaiser vermählt. Um 438 ist sie nach Jerusalem gewallfahrtet. Bald nach 440 ist sie, ob vom Kaiser verstoßen und verbannt oder ihrerseits des Hofes überdrüssig geworden, weiß man nicht, zu bleibendem Aufenthalt nach Jerusalem übergesiedelt. Dort hat sie am 20. Oktober 460 ihr Leben beschlossen. Die romanhaften Erzählungen, die sich um ihre Vermählung und ihre Übersiedlung nach Jerusalem gelegt haben, dürfen hier beiseite gelassen werden.

[1] Es mag bemerkt sein, daß der Umfang des Sprengels von Konstantinopel bestritten war. Illyrien, welches bis dahin zum Westreich und damit zum Jurisdiktionsgebiet oder zur Einflußsphäre des Patriarchen von Rom gehört hatte, ward durch die Reichsteilung vom Jahre 379 in ein Ost- und ein Westillyrien zerrissen, und Ostillyrien, aus den politischen Diözesen Mazedonien und Dazien bestehend, etwa drei Fünftel der Halbinsel, ward zum Ostreich geschlagen. Dieses Ostillyrien blieb seitdem in Verbindung mit dem eigentlichen Griechenland ein Streitobjekt zwischen Rom und dem aufstrebenden Byzanz. Schon 421 stellte Theodosius II. durch Staatsgesetz Ostillyrien unter die Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel. Faktisch übte aber einstweilen noch der Papst die Jurisdiktion aus, und zwar durch den Erzbischof von Thessalonich Saloniki als apostolischen Vikar. Vgl. G. Pfeilschifter, Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte. Prorektoratsrede, Freiburg i. Br. 1913. 7 ff.

Der größere Teil ihrer literarischen Versuche ist zu Grunde gegangen. Von einem Gedicht auf den Sieg Theodosius' II. über die Perser im Jahre 422 erhalten wir nur durch Sokrates Kunde[1]. Aus einer versifizierten Lobrede auf die Stadt Antiochien, welche Eudokia um 438 auf dem Wege nach Jerusalem zu Antiochien vortrug, hat Evagrius Scholastikus einen einzigen Vers aufbewahrt[2]. Aus einer Metaphrase des Oktateuchs in Hexametern hat Photius seinem Referat zwei Verse eingeflochten[3]. Photius hat auch flüchtige Mitteilung gemacht über eine gleichfalls in Hexameter gekleidete Metaphrase der Propheten Zacharias und Daniel[4]. Diese beiden Metaphrasenwerke, immerhin umfängliche und mühsame Arbeiten, sind wohl in die Zeit des zurückgezogenen Lebens der Dichterin zu Jerusalem, 441—460, zu verlegen, und eben diesen Jahren dürften auch zwei weitere Schriften angehören, über welche wir genauer unterrichtet sind.

Die eine pflegt Ὁμηρόκεντρα, „Homercentonen", überschrieben zu werden und ist ein griechisches Seitenstück zu dem „Cento Vergilianus" der Proba. Wie Proba in Versen Vergils, so hat Eudokia in Versen Homers das Leben und Wirken des Herrn zur Darstellung bringen wollen[5]. Bruchstücke dieser Darstellung umschließt eine größere Sammlung von Homercentonen über die evangelische Geschichte, welche in den Handschriften meist anonym auftritt und wiederholt ohne Verfassernamen gedruckt worden ist, in einem erst vor kurzem herangezogenen Pariser Manuskript des 10. Jahrhunderts aber als Auslese (ἐκλογή) aus den Centonen vier verschiedener Autoren oder Kompilatoren bezeichnet wird: eines sonst nicht bekannten Bischofs Patrizius, eines Philosophen Optimus, der Kaiserin Eudokia und des Kosmas von Jerusalem. Der Kaiserin scheint ein hervorragender Anteil an der Sammlung zuzufallen. Auf eine Vorrede des Patrizius folgt in dem Pariser Manuskript noch eine Vorrede der Kaiserin. Sie habe, sagt sie hier, sich der Aufgabe unterzogen, den unvollendet und ungeordnet hinterlassenen Homercento des Patrizius zum Abschluß zu bringen. Es sei freilich eingewendet worden, daß die Redeweise Homers auf die evangelische Geschichte nicht recht passe und infolgedessen sich viele Zweideutigkeiten (δοιάδες πολλαί) ergäben. Aber dieser Übelstand sei nicht zu vermeiden, solche Zweideutigkeiten seien Kinder der Not (ὑποδρηστῆρες ἀνάγκης), weil der, der einen Cento, ein Flickwerk zusammenstelle, die Lappen nehmen müsse, wie sie eben sind. Indessen hat

---

[1] Socr., Hist. eccl. 7, 21.

[2] Evagr. Schol., Hist. eccl. 1, 20. Vgl. Ludwich, Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae, Lipsiae 1897, 11—13.

[3] Phot., Bibl. cod. 183. Ludwich a. a. O. 13 f.

[4] Phot. a. a. O. 184. Ludwich a. a. O. 14—16.

[5] Über das Unternehmen der Proba vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 561 ff.

Eudokia gar nicht umhin gekonnt, ihre Lappen doch erst zurechtzustutzen oder die Worte Homers abzuändern, um sie auch nur einigermaßen für ihre Zwecke brauchbar zu machen. Die Zahl der Verse oder Versstücke, welche nicht irgendwie umgestaltet wurden, dürfte verschwindend gering sein. Für den seltsamen Plan, den Inhalt der Evangelien in Homerverse zu hüllen, hat jedoch nach dem Gesagten nicht sowohl Eudokia als vielmehr Patrizius einzustehen. Ludwich hat nach dem Pariser Manuskript außer den genannten Vorreden die Kapitel 1—13 und 50 der Sammlung im vollen Wortlaut und von den Kapiteln 14—49 die Überschriften veröffentlicht [1].

Ansprechender als dieses Denkmal einer traurigen Geschmacksverirrung ist die poetische Bearbeitung der Legende vom hl. Cyprian von Antiochien, ein dreigliedriges Epos, vielleicht von Haus aus λόγοι γ' εἰς μάρτυρα τὸν Κυπριανόν betitelt [2]. Cyprian, Magier zu Antiochien, sucht durch Zauberkünste einem ausschweifenden Jüngling die Neigung der christlichen Jungfrau Justina zu gewinnen. Er muß sich jedoch überzeugen, daß die Christen gegen dämonische Einwirkungen gesichert sind, und wird dadurch selbst zum christlichen Glauben geführt. Gleichzeitig mit Justina erleidet er unter Diokletian zu Nikomedien den Märtyrertod. Das ist der Kern der Legende, die zuerst, etwa um 350, in griechischer, nicht, wie Ryssel wollte, in syrischer Sprache aufgezeichnet wurde, um sodann in Übersetzungen und Überarbeitungen mannigfacher Art über den ganzen christlichen Erdkreis getragen zu werden. Die drei Bücher der Eudokia in epischen Hexametern sind, wie namentlich Zahn gezeigt hat, Wiedergaben der drei Bücher eines griechischen Prosatextes [3]. Durch eine Handschrift der Laurentiana zu Florenz aus dem 11. Jahrhundert sind zwei große Fragmente der Bücher der Eudokia gerettet worden: von dem ersten Buche, welches das frühere Leben Cyprians und seinen Übertritt zum Christentum behandelte, 322 Verse (der Anfang des Buches fehlt), und von dem zweiten Buche, welches Cyprian redend einführte und ihn selbst die Geschichte seiner Bekehrung erzählen ließ, 479 Verse (der Schluß des Buches fehlt); das dritte Buch, welches über das Martyrium Cyprians und Justinas berichtete, ist abhanden gekommen. Der griechische Prosatext, welchen Eudokia in Hexameter übertrug, ist noch vollständig erhalten, aber in vielfältig voneinander abweichenden Rezensionen. Es ist deshalb im einzelnen nicht festzustellen, wie die Vorlage der Dichterin gelautet und wie sie sich der Vorlage gegen-

[1] Ludwich a. a. O. 79—114. Ein von Ludwich übersehenes, aber beachtenswertes altes Zeugnis über die Homercentonen der Eudokia und anderer findet sich in der Moysi Expositio, ed. F. Gustafsson (Acta Societatis scientiarum Fennicae t. 22, n. 3), Helsingforsiae 1896, 13 ff.

[2] So lautet der Titel bei Phot. a. a. O. 184.

[3] Zahn, Cyprian von Antiochien, Erlangen 1882, 18 ff.

über verhalten hat, wenngleich sie sich im allgemeinen eng an ihren Prosatext angeschlossen haben dürfte.

Eudokia hat reichen Beifall gefunden. Auch Photius spendet sowohl den Umschreibungen der Bücher des Alten Testaments wie auch dem Epos über Cyprian noch Worte der Anerkennung und Bewunderung[1]. Nicht so die Kritiker der Neuzeit. Zahn sah in dem genannten Epos „nichts weiter als eine metrische Stilübung ohne jeden Schatten eines selbständigen, sei es poetischen, sei es prosaischen Gedankens“[2]. Tycho Mommsen war der Ansicht, daß dieses Epos „in jeder Hinsicht auf der untersten Stufe der Kunst“ stehe und daß insbesondere auch Sprache und Metrik sehr wenig von attischer Bildung verraten: „Der Versbau ist hart und voll von Fehlern aller Art, die Sprache nicht sowohl überladen als in Formen und Wendungen wie auch im Satzbau ebenso modern als inkorrekt.“[3] Ludwich, der verdiente Herausgeber, hat das Urteil Mommsens nachdrücklich bekräftigt und mit weiteren Beispielen belegt[4].

W. Wiegand, Eudoxia [sic], die Gemahlin des oströmischen Kaisers Theodosius II. Ein kulturhistorisches Bild zur Vermittlung des Humanismus und des Christentums, Worms 1871, 8⁰. F. Gregorovius, Athenaïs. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin, Leipzig 1882, 8⁰; 3. Aufl. 1892. A. Ludwich, Eudokia, die Gattin des Kaisers Theodosius II., als Dichterin: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 37 (1882) 206—225. Seeck und Cohn bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klassischen Altertumswissenschaft 6, 1, Stuttgart 1907, 906—912. — Die Überbleibsel des Epos über Cyprian wurden nach der Florentiner Handschrift herausgegeben von A. M. Bandini in seinen Graecae ecclesiae vetera monumenta ex bibliotheca Medicea 1, Florentiae 1762, 130—189, und wiederum in seinem Catalogus codicum mss. bibliothecae Mediceae Laurentianae 1, Florentiae 1764, 225—240. Ein Abdruck bei Migne, PP. Gr. 85, 827—864. Eine neue Ausgabe dieser Fragmente in Verbindung mit Proben der Sammlung der Homercentonen besorgte A. Ludwich in dem Vorlesungsverzeichnis der Universität Königsberg für den Sommer 1893 (Eudociae Augustae carminum reliquiae) und wiederum in der Bibliotheca Teubneriana: Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae, Lipsiae 1897. — Zu den Homercentonen vgl. G. Sattler, De Eudociae Homerocentonibus (Gymn.-Progr.), Bayreuth 1904, 8⁰. Zu dem Epos über Cyprian vgl. vor allem Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882, 15 ff. Das zweite Buch des Epos, das Selbstbekenntnis Cyprians enthaltend, ist von Gregorovius (Athenaïs, 3. Aufl., Leipzig 1892, 257—279) in deutsche Verse umgegossen worden. — Die dem Epos zu Grunde liegende Prosaschrift über die Cyprianlegende wurde im griechischen Original nach und nach ans Licht gezogen, zuerst das zweite Buch,

[1] Phot. a. a. O. 183—184. [2] Zahn a. a. O. 16.

[3] Mommsen, Beiträge zu der Lehre von den griechischen Präpositionen, Berlin 1895, 247.

[4] Ludwich a. a. O. 8 ff. — Jedenfalls unter dem Eindruck dieser Stimmen hat Gregorovius die vollen Töne, welche er in der ersten Auflage seiner „Athenaïs“ vom Jahre 1882 den poetischen Leistungen der Kaiserin gegenüber anschlug, in der dritten Auflage vom Jahre 1892 wesentlich gedämpft. Er will nunmehr in Eudokia „keine Spur eines schöpferischen Talentes erkennen, wohl aber immer eine Künstlerin von so viel sprachlicher Bildung, als sie ihr Zeitalter besaß“ (3. Aufl., 243).

die „Confessio Cypriani", von Baluzius und Maranus in ihrer Ausgabe der Schriften Cyprians von Karthago, Paris 1726, dann das dritte Buch, die „Passio", von den Bollandisten in den Acta SS. Sept. 7, Antverp. 1760, 242—245, und schließlich das erste Buch, die „Conversio", von Zahn a. a. O. 136—153. Zahn hat auch die ganze Trilogie aus dem Griechischen ins Deutsche übersetzt (21—72). Eine altlateinische Übersetzung der drei Bücher war schon im 17. Jahrhundert veröffentlicht worden, und später wurden noch manche andere Versionen und Rezensionen, insbesondere auch mehrere syrische Texte, dem Druck übergeben. Doch hat nicht ein syrischer, sondern ein griechischer Text den Ausgangspunkt der bisher bekannt gewordenen Rezensionenreihe gebildet. Einen syrischen Urtext vertrat V. Ryssel, Der Urtext der Cyprianuslegende: Archiv f. das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 110 (1903) 273—311; einen griechischen Urtext im Anschluß an Zahn auch R. Reitzenstein, Cyprian der Magier: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1917, 38—79. Die genannte griechische Prosaschrift stellt indessen nicht den griechischen Urtext dar, ist vielmehr schon sekundären Charakters und ist auch kein einheitliches Ganzes. Wenn das erste und das dritte Buch aus einer und derselben Feder geflossen sein sollten, was Zahn für wahrscheinlich hält, Reitzenstein aber bestreitet, so gehört das zweite Buch, das Selbstbekenntnis Cyprians, unzweifelhaft einer andern Hand an und hat eine, wie es scheint, verloren gegangene epische Erzählung zur Voraussetzung. Übrigens wird erst die handschriftliche Überlieferung gründlicher erforscht werden müssen, bevor das genealogische Verhältnis der verschiedenen Texte sicherer bestimmt und dann auch die Frage nach dem geschichtlichen Gehalt der Legende genauer beantwortet werden kann. Anscheinend ist Cyprian von Antiochien keine historische Persönlichkeit, sondern ein entstellter Cyprian von Karthago. So auch H. Delehaye, Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage: Analecta Bollandiana 39 (1921) 314—332.

2. Tropariendichter. — In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts hat sich zu Konstantinopel ein Kreis von Männern zusammengefunden, welche, gleich ausgezeichnet durch die Frömmigkeit des Lebens, auch ein reges Interesse für Kirchengesang miteinander teilten: Johannes Monachus, Seta, Marcianus, Anthimus und Auxentius. Ein besonders enges Freundschaftsband umschlang die beiden Letztgenannten. Anthimus, früher angesehener Hofbeamter, später Diakon und Presbyter, veranstaltete in der Kirche der hl. Irene, am Ufer des Meeres, heilige Nachtwachen (παννυχίδας), und Auxentius, damals kaiserlicher Leibgardist und in der Folge Eremit und Archimandrit, zählte zu den eifrigsten Besuchern. Den Glanzpunkt der Feier bildeten Hymnengesänge (ὑμνῳδίαι), welche von zwei Chören, einem Männer- und einem Frauenchor, vorgetragen wurden[1]. In erster Linie werden diese Gesänge dem Psalmenbuch oder doch der Heiligen Schrift entnommen worden sein. Jedenfalls aber hat Anthimus sowohl wie Auxentius auch selbst Gesänge verfaßt.

Unter den Fragmenten der Kirchengeschichte des Theodorus Lektor[2] findet sich eine abgerissene Notiz über „die Tropariendichter" (οἱ τῶν

[1] So die alte Vita S. Auxentii c. 1, 2; Migne, PP. Gr. 114, 1380.
[2] Bei Migne 86, 1, 173 ff.

τροπαρίων ποιηταί) Anthimus und Timokles, die an der Spitze zweier feindlichen Parteien gestanden. Die Anhänger des Chalcedonense hätten mit Anthimus, der auch die Vigilien (τὰς παννυχίδας) eingeführt habe, Gottesdienst gefeiert; die Gegner des Chalcedonense hätten sich um Timokles geschart. Kein Zweifel, daß unter Anthimus der vorhin genannte Presbyter zu Konstantinopel zu verstehen und daß weiterhin auch der Monophysit Timokles für einen konstantinopolitanischen Presbyter zu halten ist. Der eine wie der andere muß sich um 450—460 eines Namens als Verfasser gottesdienstlicher Gesänge erfreut haben[1]. Das Wort τροπάριον, welches keine Übersetzung zuläßt, kann sowohl ein kurzes liturgisches Gebet in ungebundener als auch ein kurzes liturgisches Lied in gebundener Rede bezeichnen[2]. Daß es sich hier um Lieder gehandelt habe, darf aus der Prädizierung der Verfasser als ποιηταί noch nicht gefolgert werden. Weitere Nachrichten fehlen. Vermutlich haben sich indessen die Troparien des Anthimus und des Timokles nicht wesentlich unterschieden von den Troparien des Archimandriten Auxentius, über welche wir wenigstens etwas näher unterrichtet sind.

Auxentius war von Syrien her nach Konstantinopel gekommen und diente dort eine Zeit lang in der Leibwache Theodosius' II., um sodann ein Einsiedlerleben zu beginnen, zuerst auf dem Berge Oxia bei Chalcedon und später auf dem höheren und rauheren Berge Skopa bei Konstantinopel, welch letzterer nach ihm Auxentiusberg geheißen ward. Das in Massen ihm zuströmende Volk leitete er zur Gottesfurcht an, begeisterte viele zu einem Leben der Entsagung und gründete klösterliche Niederlassungen. Um 470 scheint er das Irdische gesegnet zu haben[3]. Ein unbekannter Biograph, welcher etwa ein halbes Jahrhundert nach seinem Hingang zur Feder griff, gibt über sein Leben und Wirken eingehenden Aufschluß. Aus späterer Zeit sind noch andere Lebensbeschreibungen überliefert. Jene alte Vita enthält auch die Mitteilung, daß Auxentius seine Lehr- und Mahnvorträge an die Volksscharen ab und zu durch gemeinsamen Gesang zu unterbrechen pflegte und daß er zu diesem Zwecke selbst τροπάρια verfaßte, die aus zwei oder drei Sätzen bestanden und ganz schlicht und schmucklos geformt waren[4]. Die Beispiele, welche der Biograph anführt, verlaufen, wie es scheint,

[1] Der Chronist Theophanes Konfessor gedenkt der beiden „Tropariendichter" zum Jahre 457, bei Migne 108, 289; bei de Boor, Theophanis Chronographia 1, Lipsiae 1883, 114.

[2] Vgl. über die Bedeutung des Wortes Bouvy, Poètes et Mélodes, Nîmes 1886, 221 ff.

[3] Vgl. Pargoire in der Revue de l'Orient Chrét. 8 (1903) 15 ff.

[4] Vita S. Auxentii c. 6, 46: Migne 114, 1416: τροπάρια ἀπὸ δύο ῥητῶν ἢ τριῶν . . . μετὰ ἤθους ἁπλουστέρου καὶ ἀπεριέργου διατυπώσας. — Vgl. zu diesen Worten Pitra, Analecta sacra 1, Paris. 1876, xxII ff.; Bouvy a. a. O. 232 ff.

sämtlich in den Bahnen des liturgischen Dialoges. Der Heilige hebt an: „Wir Arme und Elende, wir preisen dich, o Herr“, und das Volk fällt ein: „Ehre sei dem Vater, Ehre dem Sohne, Ehre dem Heiligen Geiste, der gesprochen hat durch die Propheten“. Der Heilige beginnt: „Die Heerscharen in den Himmeln senden Lob empor, und wir auf Erden entbieten Preis“, und das Volk fährt fort: „Heilig, heilig, heilig bist du, Herr, Himmel und Erde sind voll deines Ruhmes“ usw. Die Sprache ist gehobene Prosa. Verse sind nicht zu erkennen.

Die Angabe Krumbachers (Gesch. der byzant. Lit., 2. Aufl., 663), auch Johannes Monachus, Seta und Marcianus würden als Meloden genannt, ist unzutreffend. Johannes Monachus und Seta werden überhaupt nur in den Lebensbeschreibungen des hl. Auxentius erwähnt. Marcianus, gest. um 465 als Ökonom oder Kirchengutsverwalter an der Hagia Sophia und von Griechen und Lateinern als Heiliger verehrt, hat auch Biographen gefunden (vgl. die Bollandisten in der Bibliotheca hagiograph. graeca, 2. Aufl., Bruxellis 1909, 145, wo indessen irrtümlich der Tod Marcians in das Jahr 388 gesetzt wird). Aber von Liedern, welche er gedichtet habe, ist auch in der „Vita S. Marciani“, bei Migne 114, 429—456, nicht die Rede. Die alte „Vita S. Auxentii“, leicht überarbeitet von Simeon dem Metaphrasten, bei Migne 114, 1377—1436. Eine kürzere Rezension, ein Auszug aus der Fassung bei Migne, ist ediert worden von L. Clugnet in der Revue de l'Orient Chrét. 8 (1903) 1—14. Weitere Auxentius-Viten nennen die Bollandisten a. a. O. 31. Das Verhältnis der verschiedenen Texte zueinander ist noch nicht untersucht worden. Vgl. jedoch J. Pargoire, Mont Saint-Auxence, étude historique et topographique: Revue de l'Orient Chrét. 8 (1903) 15 ff. 240 ff. 426 ff. 550 ff. — Über den Entwicklungsgang des griechischen Kirchenliedes s. Krumbacher a. a. O. 653 ff.

§ 50. Kirchenhistoriker.

(1. Philostorgius. 2. Philippus Sidetes. 3. Sokrates. 4. Sozomenus. 5. Gelasius von Cyzikus.)

Das kirchengeschichtliche Werk des Eunomianers Philostorgius ist nur mehr aus Fragmenten und Exzerpten bekannt. Noch geringfügiger sind die Überreste des Werkes des Philippus Sidetes, welches mit den Tagen der Schöpfung anhob und sich „Christliche Geschichte“ betitelte. Erhalten blieben glücklicherweise die Arbeiten der beiden Rechtsanwälte Sokrates und Sozomenus; sie führen sich ebenso wie Philostorgius als Fortsetzer des Eusebius von Cäsarea ein und verfolgen beide die Geschichte der Kirche vom Beginn des 4. Jahrhunderts bis zum Jahre 439. Eine Geschichte der Kirche des Orients unter Konstantin d. Gr. von Gelasius von Cyzikus hat nur untergeordneten Wert.

1. Philostorgius. — Um 368 zu Borissos, einem Dorfe in Cappadocia secunda, von eunomianischen Eltern geboren, ist Philostorgius schon im Alter von 20 Jahren nach Konstantinopel gekommen und hat dort wahrscheinlich den größten Teil seines Lebens zugebracht. Doch hat er viele Reisen unternommen, auch eine Pilgerfahrt nach Palästina. Er blieb Laie, aber voll Interesse, ja Begeisterung nicht

sowohl für die christliche Religion, als vielmehr für die Lehre des Eunomius und die Sekte der Eunomianer.

Zu Konstantinopel hat er eine ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ausgearbeitet, welche sich als Fortsetzung an die Kirchengeschichte des Eusebius anschloß und in zwölf Büchern bis zum Jahre 425 reichte. Ist sie nicht schon 425, so ist sie jedenfalls vor 433 vollendet worden. Die ganze Darstellung war von dem Gedanken beherrscht, daß Gott in Aëtius von Antiochien und seinem Schüler Eunomius von Cyzikus[1] der Menschheit zwei neue Propheten gesandt habe, um dem Unheil, welches Athanasius angestiftet, Einhalt zu gebieten und der wahren Orthodoxie und Gottesverehrung wieder zum Siege zu verhelfen; aber auch diese Propheten seien mit Undank belohnt und befehdet und verfolgt worden, und in dem kirchlichen Elend der Gegenwart und dem unaufhaltsamen Niedergang des Kaiserreichs nehme der Himmel Rache an der verblendeten Welt. Die Profangeschichte berücksichtigte Philostorgius in weitgehendem Maße. Photius, dem das Werk noch unversehrt vorlag, rühmte den zierlichen Stil, urteilte aber über den Inhalt: „Der Bericht des Philostorgius steht mit den Berichten fast aller andern Kirchenhistoriker in Widerspruch. Sämtliche Freunde des Arius überschüttet er mit Lobeserhebungen und die Orthodoxen mit Schmähungen, so daß seine Geschichte nicht sowohl eine Geschichte ist als vielmehr eine Verherrlichung der Häretiker und eine offene Anklage und Beschimpfung der Orthodoxen.“[2] Der jüngste Herausgeber des auf uns gekommenen Bündels von Fragmenten (Migne, PP. Gr. 65, 459—638) schreibt: „Eine Geschichte der wahren Kirche, d. h. der eunomianischen Kirche, in ihrem Gegensatz zum Heidentum ebenso wie in ihren Kämpfen gegen die falsche Orthodoxie: Das ist das literarische Thema, das sich unser Verfasser gewählt hat, um sich dabei all seinen Kummer, all seine Liebe und Bewunderung, seinen Unwillen und seinen Haß vom Herzen schreiben zu können. Er gibt uns so von der Verfolgung seines eigenen Glaubens eine lyrische Schilderung, die seine parallel laufende Erzählung vom Verfall des Kaiserreichs verständlich machen soll.“[3]

Daß eine solche Kirchengeschichte zu Grunde gegangen ist, kann nicht wundernehmen. Eher darf es überraschen, daß Photius sich der Mühe unterzogen hat, eine ausführliche ἐπιτομὴ ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστοριῶν Φιλοστοργίου anzufertigen. Dieser Auszug liefert nunmehr gleichsam das Gerüst für die Rekonstruktion des Werkes. Bausteine sind aus einigen Schriften zu gewinnen, deren Verfasser, unmittelbar oder mittelbar, auch noch den vollen Text des Werkes benutzt haben:

---

[1] Über Aëtius vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 239; über Eunomius ebd. 137 f. 139 f.
[2] Phot., Bibl. cod. 40.
[3] Bidez, Philostorgius' Kirchengeschichte, Leipzig 1913, Einl. cxxiii.

aus der „Passio S. Artemii", einer Leidensgeschichte des Märtyrers Artemius unter Julian dem Abtrünnigen von der Hand des sonst ganz unbekannten Mönches Johannes von Rhodus, aus verschiedenen biographischen Artikeln des Lexikons des Suidas, um die Mitte des 10. Jahrhunderts, aus der noch unedierten „Vita Constantini", einer späten Kompilation über das Leben des ersten christlichen Kaisers. Sonstige Spuren und Brocken des Werkes sind von geringerer Bedeutung.

Auch diesen Fragmenten verdanken wir manche willkommene Nachrichten. Hervorragende Persönlichkeiten arianischen Bekenntnisses, außer Aëtius und Eunomius auch Asterius aus Kappadozien, Theophilus Indus, Ulfilas, werden genauer beleuchtet und nicht wenige Schriftstücke, hauptsächlich arianischer Herkunft, namhaft gemacht, von welchen wir sonst überhaupt nichts wissen würden. Augenscheinlich hat Philostorgius eine reiche Bibliothek zur Hand gehabt.

Nur aus den Fragmenten der Kirchengeschichte erfahren wir von zwei früheren literarischen Arbeiten des Verfassers, einer Verteidigung des Christentums gegen Porphyrius (10, 10; vgl. 8, 14) und einem Enkomium auf Eunomius (3, 21). Ein Passus der Kirchengeschichte mag ein Exzerpt aus diesem Enkomium gewesen sein. Photius berichtet in seinem Auszuge (10, 6): „Er erhebt den Eunomius bis in den Himmel und nennt ihn unvergleichlich an Verstand sowohl wie auch an Tugend. Selbst sein Äußeres rühmt er bis ins einzelnste und zollt ihm rückhaltlose Bewunderung. Die Worte, die von seinen Lippen gequollen, hätten Perlen geglichen. Etwas später freilich gesteht er, wenn auch widerwillig, ein, daß Eunomius stets gelispelt habe, nimmt aber keinen Anstand, diesen Fehler für eine besondere Zierde auszugeben. Sogar den Ausschlag, der des Eunomius Gesicht über und über mit Flecken bedeckte, will Philostorgius als Schmuck betrachtet wissen."

Die wichtigste Handschrift der Photianischen Epitome aus dem Werke des Philostorgius ist cod. Baroccianus 142 saec. XIV auf der Bodleyana zu Oxford, ein Sammelkodex, welcher für die Überlieferung der griechischen Kirchenhistoriker überhaupt von ausnehmender Bedeutung ist. Eine eingehende Beschreibung desselben gab C. de Boor in der Zeitschrift f. Kirchengesch. 6 (1884) 478—494. Vgl. Bidez, Philostorgius' Kirchengeschichte, Leipzig 1913, Einl. XVIII bis XXI. — Die „Passio S. Artemii" ist unter dem Namen des hl. Johannes von Damaskus durch A. Mai (Spicilegium Romanum 4, Romae 1840, 340—397) herausgegeben und bei Migne (PP. Gr. 96, 1251—1320) nachgedruckt worden. Sie ist jedoch nicht von der Hand des Damaszeners, sondern von einem Mönche Johannes von Rhodus, welcher vielleicht der Zeit des Damaszeners angehört hat. Eine neue Ausgabe einzelner Stücke bei Bidez a. a. O. 151—157: „Anfang der Artemii Passio mit Philostorgius' Angaben über Artemius"; 158—165: „Aus der Artemii Passio: Apologie des Christentums gegen Kaiser Julian"; 166—176: „Altes Martyrium des Artemius" (Rekonstruktion einer Quelle der „Passio S. Artemii"). Vgl. Bidez a. a. O. Einl. XLIV—LXVIII. — Über die un-

edierte „Vita Constantini" siehe Bidez Einl. LXXXVIII—XCVII. Ein Stück derselben, über die Niederlage und den Tod des Licinius, bei Bidez 178—183.

Eine Sammelausgabe der Überbleibsel des Werkes des Philostorgius hat zuerst J. Gothofredus, Genf 1643, veranstaltet. Eine für Jahrhunderte maßgebend gebliebene Ausgabe hat dreißig Jahre später H. Valesius dem letzten Bande seiner monumentalen Edition griechischer Kirchenhistoriker (Paris 1673) eingereiht. Über die Nachdrucke dieser Edition vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 251 f. Dem von W. Reading besorgten Nachdruck (Cambridge 1720, Turin 1746—1748) ist der Philostorgius-Text bei Migne, PP. Gr. 65, 459—638, entnommen. Die Entdeckung neuer Fragmente weckte und nährte den Wunsch nach einer neuen Ausgabe. Batiffol und Jeep lieferten Vorarbeiten. P. Batiffol, Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius: Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. 3 (1889) 252—289. Ders., Die Textüberlieferung der Kirchengeschichte des Philostorgius: ebd. 4 (1890) 134—143. Ders., Quaestiones Philostorgianae (Thesis), Paris. 1891, 8°. L. Jeep, Zur Überlieferung des Philostorgius, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 17, 3 b, 2). Vgl. auch J. R. Asmus, Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Philostorgios: Byzant. Zeitschr. 4 (1895) 30—44. An diese Vorarbeiten anknüpfend, hat J. Bidez eine neue Ausgabe hergestellt, welcher die Kritik sozusagen uneingeschränkte Anerkennung spenden konnte: Philostorgius' Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, Leipzig 1913 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 21). Über eine Einzelheit siehe J. Marquart, Die schwarzen Syrer des Philostorgios: Theol. Literaturzeitung 1913, 705—709.

Wie der Titel zeigt, bietet die Ausgabe Bidez' auch neue Rezensionen zweier von Philostorgius als Quellen benutzten Schriften. Das Leben und Martyrium Lucians von Antiochien, des Vaters des Arianismus, bei Bidez 184—201 (vgl. Einl. CXLVII—CLI), ohne Zweifel arianischer Herkunft, ließ sich aus abgeleiteten Dokumenten zum guten Teil noch wiederherstellen. Diese Wiederherstellung ist auch bei früherer Gelegenheit (Bd. 2, 2. Aufl., S. 281) bereits erwähnt worden. Die Fragmente eines arianischen Historiographen, Bidez 202 bis 241 (vgl. CLI—CLXIII), sind aus griechischen, syrischen und lateinischen Quellen gesammelte Überbleibsel einer Fortsetzung der Chronik des Eusebius, deren Verfasser sich zum Arianismus bekannte und wahrscheinlich in Antiochien beheimatet war. Auch dieser Schrift hatte zuvor Batiffol eine grundlegende Untersuchung gewidmet: „Un historiographe anonyme arien du IVe siècle": Röm. Quartalschr. f. christliche Altertumskunde usw. 9 (1895) 57—97.

2. Philippus Sidetes. — Philippus Sidetes, d. i. aus Side in Pamphylien, ist im Unterschied von Philostorgius Katholik und Kleriker gewesen. Er hörte den Lehrvortrag jenes Rhodon, welcher nach Didymus dem Blinden die alexandrinische Katechetenschule leitete und unter Theodosius d. Gr. (379—395) nach Side übersiedelte[1]. Chrysostomus weihte ihn zum Diakon und unterhielt einen regen Verkehr mit ihm.

[1] So hat Philippus laut dem sogleich zu nennenden Exzerpt aus der „Christlichen Geschichte" über die alexandrinischen Katecheten selbst gesagt. Im übrigen fließt die Hauptquelle über ihn bei Socr., Hist. eccl. 7, 26—27; vgl. 29 35. Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 14, 29) hat Sokrates ausgeschrieben. Auch Liberatus (Breviarium 7) fußt auf Sokrates.

Vermutlich hatte Philippus vorher schon seinen Wohnsitz nach Konstantinopel verlegt. Als Presbyter zu Konstantinopel hat er dreimal für den dortigen Patriarchenstuhl kandidiert, 426, als Sisinnius, 428, als Nestorius, und 431, als Maximianus gewählt ward.

Das historische Werk des Philippus war nicht ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, sondern χριστιανικὴ ἱστορία überschrieben und schloß sich nicht an Eusebius an, sondern griff bis auf die Erschaffung der Welt zurück. Es muß von riesigem Umfang und sehr buntfarbigem Inhalt gewesen sein. Nach Sokrates umfaßte es 36 Bücher, von welchen ein jedes viele Bände (τόμους) zählte, alle zusammen fast tausend Bände. Chronologische Ordnung, fährt Sokrates fort, werde sehr vermißt, nicht selten aber würden „geometrische, astronomische, arithmetische, musikalische" Fragen erörtert, auch Beschreibungen „von Inseln, von Gebirgen und von Bäumen" eingeflochten und überhaupt alle möglichen Gegenstände hereingezogen. Photius bestätigt diese Angaben, geht jedoch seiner Gewohnheit gemäß auch auf die formelle Seite des Werkes ein, indem er bemerkt, trotz des großen Wortreichtums bekunde die Darstellungsweise recht wenig Bildung und Geschmack, sei vielmehr geeignet, Überdruß, ja Widerwillen zu erregen [1]. Der Öffentlichkeit mag diese „Christliche Geschichte" um 430 übergeben worden sein. Jedenfalls wurde sie erst nach 426 abgeschlossen, weil, wie Sokrates hervorhebt, auch der Zorn des Verfassers über den Patriarchen Sisinnius zum Ausdruck gekommen ist, welcher 426 bei der Patriarchenwahl der siegreiche Nebenbubler gewesen war.

Nur zerstreute Fragmente und Exzerpte haben den Weg zu uns gefunden. Dodwellus veröffentlichte 1689 ein anonymes Exzerpt aus der „Christlichen Geschichte", welches über die Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule handelt und in älteren Lehrbüchern der Patrologie viele Verwirrung angerichtet hat, in neueren Darstellungen vielen Widerspruch auslöst [2]. Hat der unbekannte Exzerpist seine Vorlage richtig wiedergegeben, so hat Philippus manche Unrichtigkeiten vorgetragen. Nach derselben Handschrift, welche Dodwellus benützte [3], hat de Boor 1889 weitere Exzerpte herausgegeben, welche Fragmente des Papias, des Hegesippus und des Pierius umschließen. Namentlich die Fragmente des alexandrinischen Katecheten Pierius, gegen Ende des 3. Jahrhunderts, waren von nicht geringem Interesse [4]. Umfangreichere Abschnitte der „Christlichen Geschichte" sind, wenn nicht dem Wortlaut, so doch dem Inhalt nach durch das von Bratke neu herausgegebene und bearbeitete sog. Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden aufbewahrt worden. Der Verfasser dieser

[1] Phot. a. a. O. 35.
[2] Vgl. Bd. 1² dieses Werkes S. 301; Bd. 2², S. 38 230; Bd. 3, S. 105 A. 5.
[3] Nämlich nach dem soeben S. 134 genannten cod. Baroccianus 142 zu Oxford.
[4] Vgl. Bd. 2², S. 234 ff.

romanhaften Apologie des Christentums, dessen Name nicht zu ermitteln ist, entnimmt der ἱστορία des Philippus von Side, wie er sich ausdrückt, die lange Erzählung eines griechischen Philosophen Aphroditianus über wunderbare Zeichen, welche bei der Geburt des Herrn im Lande der Perser geschehen sein und die Absendung der Magier nach Bethlehem veranlaßt haben sollen (Migne, PP. Gr. 10, 97—108). Auch andere „hellenische Orakel" (χρησμῳδίαι ἑλληνικαί), welche das Religionsgespräch für die Göttlichkeit des Christentums ins Feld führt, gefälschte Weissagungen nach Art der christlichen Sibyllinen [1], entstammen wahrscheinlich dem Werke des Philippus. Freilich sind dieselben ebenso wie die Erzählung des Aphroditianus nachweislich schon vor dem 5. Jahrhundert in Umlauf gewesen. Philippus hat aus älteren Quellen geschöpft.

Ein zweites Werk des Sideten war apologetischer Tendenz und bekämpfte die Bücher des Kaisers Julian „Gegen die Galiläer". Sokrates führt dieses Werk vor der „Christlichen Geschichte" auf, und daraus glaubt Neumann folgern zu dürfen, daß dasselbe vor der letzteren verfaßt worden sei [2]. Jedwede weitere Kunde fehlt.

H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum. Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione cum notis. Oxoniae 1689, 488. C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierus in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 5, 2 (1888) 165—184. Ein kurzes Exzerpt aus der „Christlichen Geschichte" über Adam und Eva bei A. Wirth, Aus orientalischen Chroniken, Frankfurt a. M. 1894, 208—210. Weiteres über das letztgenannte Exzerpt bei D. Serruys, Autour d'un fragment de Philippe de Side: Mélanges d'archéologie et d'histoire 26 (1906) 335—349. Den ungenügenden Abdruck des Religionsgesprächs am Hofe der Sassaniden bei Wirth a. a. O. 143—207 hat Ed. Bratke in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 19, 3 a, Leipzig 1899, durch eine bessere Ausgabe ersetzt. Er ist auch genauer auf die literarischen Quellen der eigenartigen Schrift eingegangen und verweilt in diesem Zusammenhange (153 ff.) länger bei der „Christlichen Geschichte" des Sideten. Vgl. Bratke in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 15 (3. Aufl., 1904) 336 f. Das bei Neumann (Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880, 34 f.) erwähnte und als unediert bezeichnete Fragment der „Christlichen Geschichte" in einem Wiener Kodex ist in Wirklichkeit eine Abschrift des Religionsgespräches; siehe Bratkes Ausgabe 77 ff.

3. Sokrates. — Erhalten blieb die Kirchengeschichte, ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, des Konstantinopolitaners Sokrates Scholastikus (Migne, PP. Gr. 67, 29—842), eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, wie das kurze Vorwort sagt. Sie verbreitet sich in sieben Büchern über die Zeit von der Abdankung Diokletians im Jahre 305

[1] Vgl. etwa Bd. 2², S. 709.

[2] Neumann, Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880, 31.

bis zum Jahre 439. Fast jedes Buch bewegt sich um die Person eines Kaisers, insofern es mit der Thronbesteigung eines Kaisers anhebt und mit seinem Tode abschließt. Gleichwohl tritt die politische Geschichte sehr in den Hintergrund. In seiner Vorbemerkung zum fünften Buche bittet der Verfasser, die gelegentlichen Erwähnungen kriegerischer Ereignisse, die abseits seiner nächsten Aufgabe lägen, entschuldigen zu wollen. Man möge bedenken, daß politische Heimsuchungen und kirchliche Wirren (τά τε δημόσια κακὰ καὶ τὰ τῶν ἐκκλησιῶν δυσχερῆ) Hand in Hand miteinander zu gehen pflegten und jedenfalls als Strafen für die Sünden der Menschen aufzufassen seien. Den kirchlichen Wirren gilt sein Hauptaugenmerk. Er meint sogar, so lange Friede in der Kirche herrsche, habe der Kirchenhistoriker überhaupt keinen Stoff zur Darstellung (7, 48; vgl. 1, 18). So gern er übrigens bei den Kämpfen zwischen Orthodoxen und Häretikern verweilt, so geht er doch auf die Lehrgegensätze selbst nicht näher ein. Die Dogmatik hat ihn offenbar wenig interessiert.

Sokrates hat sein Werk zweimal an die Öffentlichkeit gegeben. Die uns überlieferte Fassung stellt eine zweite Auflage dar. Laut dem Eingange des zweiten Buches ist er durch Auffindung neuen Quellenmaterials, welches er nicht unbenützt lassen wollte, nachträglich genötigt worden, den Text „von neuem zu diktieren“ (ἄνωθεν ὑπαγορεῦσαι). Namentlich seien es Schriften des hl. Athanasius gewesen, welche ihm den Beweis geliefert, daß die Kirchengeschichte des Rufinus, der er früher gefolgt war, grobe Irrtümer enthalte. Indessen haben allem Anschein nach nur die Bücher 1—2 eine durchgreifende Umgestaltung, die Bücher 3—7 hingegen lediglich redaktionelle Abänderungen erfahren. Das Kapitel 11 des Buches 6, einen Streit zwischen Chrysostomus und dem Bischof Severian von Gabala betreffend, ist in zwei verschiedenen Textesrezensionen erhalten geblieben, und Geppert wird im Rechte gewesen sein, wenn er die eine Rezension der ersten Ausgabe, die andere der zweiten Auflage zuwies[1].

Außer der Kirchengeschichte des Rufinus[2], verschiedenen Schriften des Athanasius[3] und verschiedenen Schriften des Eusebius hat Sokrates noch viele andere inzwischen abhanden gekommene Schriftstücke kirch-

[1] Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus, Leipzig 1898, 5 f.

[2] Sokrates sowohl wie sein Nachfolger Sozomenus scheint den lateinischen Text der zwei letzten Bücher des Rufinus benützt zu haben. Vgl. Glas, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins, 1914, Leipzig 79 ff.

[3] Das „Synodicon Athanasii“, welches Geppert (a. a. O. 82 ff.) aus Sokrates zu rekonstruieren sich bemüht, ist aus der Reihe der Schriften des Athanasius sowohl wie der Quellen des Sokrates zu streichen. Die Worte über dieses Synodicon bei Socr. 1, 13 gehören nicht Sokrates an, sondern sind eine späte Interpolation. Vgl. darüber Bd. 3 dieses Werkes S. 62 f.

lichen wie profanen Charakters verwertet, unter ihnen eine von dem Mazedonianer Sabinus von Heraklea um 375 veröffentlichte Sammlung von Konzilsakten. Manche chronologischen Angaben verdankt er der Stadtchronik von Konstantinopel. Auch mündliche Mitteilungen hat er sich in reichem Maße zunutze gemacht, namentlich Mitteilungen des novatianischen Presbyters Auxanon zu Konstantinopel. Fast alle seine Quellen hat er selbst ausdrücklich namhaft gemacht[1].

Schlicht und getreu hat er das, was ihm schriftlich oder mündlich zugeflossen, wiederzugeben versucht. Jedes Streben nach Schönheit der Darstellung ablehnend (1, 1), ist er ausschließlich auf Klarheit und Verständlichkeit bedacht gewesen (6, prooem.). Nicht selten hat er seine Vorlagen mehr oder weniger wörtlich ausgeschrieben. Er war aber, wie schon angedeutet, wählerisch in seinen Gewährsmännern und übte Kritik an seinen Quellen. Die erwähnte Schrift des Mazedonianers Sabinus kennzeichnet er fast jedesmal, so oft er sie zitiert, als eine mit Vorsicht zu gebrauchende Tendenzschrift. Sokrates hat nur die Wahrheit sagen wollen und sich redlich um Ermittlung des kausalen Zusammenhanges der geschichtlichen Erscheinungen bemüht. Mögen ihm im einzelnen manche Unrichtigkeiten nachgewiesen werden können[2], im großen und ganzen bleibt sein Werk eine sehr wertvolle Fundgrube, insbesondere für den späteren Teil des behandelten Zeitraums. Schon die erste Ausgabe ging bis zum Jahre 439 hinab (2, 1) und war wohl bald nach 439 zum Abschluß gekommen. Die zweite Auflage muß wenigstens vor 450 vollendet worden sein, weil auch sie unverkennbar voraussetzt, daß Kaiser Theodosius II. noch unter den Lebenden weilte (7, 22).

Die persönlichen Geschicke des Sokrates sind nur recht dürftig erhellt. Wie er selbst sagt, ist er zu Konstantinopel geboren und erzogen worden und hat dort auch den größten Teil seiner späteren Tage zugebracht (5, 24). Noch ganz jung an Jahren (κομιδῇ νέος ὤν), genoß er den Unterricht der Grammatiker Helladius und Ammonius, welche um 390 von Alexandrien nach Konstantinopel übergesiedelt waren (5, 16). Daß er kleinere oder größere Reisen unternommen hat, machen einzelne Stellen seines Berichtes wenigstens wahrscheinlich (1, 12; 2, 38; 5, 22). Von seiner Berufstätigkeit spricht er nicht. Den Beinamen „Scholastikus", den die Handschriften seines Werkes ihm geben, ist man dahin zu erklären gewöhnt, daß er Sachwalter war, und wenngleich Zweifel keineswegs ausgeschlossen sind, dürfte diese Auf-

[1] Den bei Geppert a. a. O. 66 ff. aufgezählten Nebenquellen des Sokrates ist nach Lietzmann (Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, 44 f.) noch die Kirchengeschichte des Apollinaristen Timotheus von Berytus beizufügen, die freilich nicht von Sokrates genannt wird.

[2] Vgl. etwa Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 2 f.

fassung immerhin die nächstliegende sein. Mit Sicherheit läßt sich aus mancherlei Anzeichen folgern, daß er nicht dem Klerus angehörte. Die Anregung zur Abfassung seines Werkes aber hat er von einem Kleriker empfangen. Dasselbe ist einem gewissen Theodor gewidmet und wird auch geradezu als die von Theodor aufgetragene Arbeit bezeichnet (τὸ ἐπίταγμά σου 6, prooem.: 7, 48). Theodor aber, regelmäßig ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε angeredet (2, 1: 6, prooem.; 7, 48), ist sonder Zweifel Kleriker oder Mönch gewesen[1]. Die alte Vermutung, Sokrates habe sich zur Sekte der Novatianer bekannt, ist von Valesius mit Recht abgewiesen worden[2]. Sie scheitert schon daran, daß die Novatianer 5, 20 in einer Reihe mit den Arianern, Mazedoniern und Eunomianern aufgeführt werden. Richtig aber ist, daß Sokrates den Novatianern ein auffallend reges Interesse widmet und eine weitgehende Sympathie entgegenbringt. Mündliche Mitteilungen des novatianischen Presbyters Auxanon hat er, wie schon bemerkt, gern als Quelle benützt. Ob Chrysostomus die schweren Schläge, die ihn trafen, etwa dadurch selbst verschuldet habe, daß er viele Kirchen der Novatianer und Quartadezimaner an sich riß, will er der Erwägung des Lesers anheimgegeben haben (6, 19). Und die parteiische Voreingenommenheit, welche durch seine Angaben und Urteile über Cyrillus von Alexandrien hindurchklingt, könnte auch darauf zurückzuführen sein, daß Cyrillus gleich zu Beginn seiner Amtsführung scharf, vielleicht allzu scharf, gegen die Novatianer vorging (7, 7).

Die Kirchengeschichte des Sokrates ist zum ersten Male durch R. Stephanus (Paris 1544) herausgegeben worden. Ungleich Hervorragenderes leistete der mehrgenannte H. Valesius (Paris 1668), dessen Ausgabe wieder und wieder nachgedruckt ward: vgl. Abs. 1. bei Philostorgius. Readings Nachdruck fand Aufnahme bei Migne (PP. Gr. 67) und wurde auch separat 1844 zu Oxford in 8⁰ noch einmal aufgelegt. R. Hussey besorgte eine neue Sonderausgabe (Oxford 1853, 3 Bde. 8⁰), die aber noch manches zu wünschen übrig ließ; vgl. H. Nolte in der Theol. Quartalschrift 41 (1859) 518—528. Ein Abdruck des Textes Husseys mit einer Einleitung von W. Bright erschien 1878 und wiederum 1893 zu Oxford in 8⁰. Die „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" sollen eine Edition von der bewährten Hand J. Bidez' bringen. — Über eine altarmenische Übersetzung des Werkes des Sokrates, welche von Ter Mosesean (Etschmiadzin 1897) herausgegeben worden ist, vgl. E. Preuschen in der Theol. Literaturzeitung 1902, 210. — Eine moderne englische Übersetzung des Werkes von A. C. Zenos bei Schaff and Wace, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 2, vol. 2, New York 1890. — L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (Jahrbb. f. klassische Philologie, Supplementbd. 14, Leipzig 1885, 53—178) 105—137: „Zu

[1] Hussey, in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Sokrates, Oxford 1853, 3, 552, möchte diesen Theodor identifizieren mit dem bei Liberatus (Breviarium 10) erwähnten konstantinopolitanischen Diakon Theodor zur Zeit des Patriarchen Proklus (434—446).

[2] Die Beweisführung des Valesius auch bei Migne, PP. Gr. 67, 20 ff., bei Hussey a. a. O. 1, x ff.

den Quellen des Sokrates". Spyr. P. Lambros, Eine neue Fassung des 11. Kapitels des 6. Buches von Sokrates' Kirchengeschichte: Byzant. Zeitschrift 4 (1895) 481 bis 486. Fr. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus (Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche 3, 4). Leipzig 1898. G. Loeschcke, Sokrates: Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl., 18, Leipzig 1906, 481—486.

Die vorhin erwähnte Publikation des mazedonianischen Bischofs Sabinus von Heraklea in Thrazien wird unter dem Titel συναγωγὴ ἁγίων (?) συνοδικῶν noch in einem Bücherverzeichnis aus dem 17. Jahrhundert, welches in der Bibliothek des Athosklosters Iwiron liegt, aufgeführt: siehe Ph. Meyer in der Zeitschrift f. Kirchengesch. 11 (1890) 156. Inzwischen ist sie zu Grunde gegangen und jetzt fast nur noch aus Mitteilungen des Sokrates bekannt; Sozomenus hat sie auch benutzt, aber nicht namhaft gemacht. Sie war eine Sammlung von Konzilsakten mit verbindendem Texte, welche mit dem Nicänum anhob und sodann die zahlreichen sich anschließenden Partikularsynoden des Morgenlandes bis in die Tage des Kaisers Valens (364—378) hinein vorführte, die erste Konziliengeschichte, von welcher wir Kunde haben, zwischen 373 und 378 verfaßt. Die Aufschrift lautete allem Anschein nach συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν, und so wird auch in dem angezogenen Bücherverzeichnis zu lesen sein. Der Verfasser wird von Sokrates sehr häufig der bewußten Entstellung und Fälschung der Tatsachen im Interesse des Arianismus geziehen (Socr. a. a. O. 1, 8 9; 2, 15 17 usw.). Näheres bei Fr. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus, Leipzig 1898, 89 ff. P. Batiffol, Sozomène et Sabinos: Byzant. Zeitschrift 7 (1898) 265—284. G. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos, Berlin 1911, 95 ff.

4. Sozomenus. — Auch über die Lebensverhältnisse des Salamanus Hermias Sozomenus[1] sind wir nur sehr lückenhaft unterrichtet. Zur Zeit der Abfassung seiner Kirchengeschichte, ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (Migne, PP. Gr. 67, 953—1630), ist er laut eigener Angabe Rechtsanwalt zu Konstantinopel gewesen (δίκας ἀγορεύων 2, 3). Er stammte jedoch nicht aus der Reichshauptstadt, sondern ist sehr wahrscheinlich zu Bethelia, einem Dorfe in der Nähe der alten Philistäerstadt Gaza, in einer frommen christlichen Familie herangewachsen (vgl. namentlich 5, 15). Aus andern Stellen des Werkes (2, 24; 7, 16) wird wohl mit Recht gefolgert, daß er vor seiner Übersiedlung nach Konstantinopel auch Italien besucht hat. Der zeitliche Rahmen seines Wirkens ist damit in etwa festgelegt, daß er die Kirchengeschichte, wie sich zeigen wird, nach 439 und vor 450 verfaßt haben muß. Sozomenus hat also die Lebenstage und den Wohnsitz und wahrscheinlich auch die Berufstätigkeit des Sokrates geteilt.

Seine Kirchengeschichte hat er vor der Veröffentlichung der Kritik des Kaisers Theodosius II. unterstellt. An der Spitze steht ein schwunghaftes Widmungsschreiben. Der Kaiser, heißt es hier, möge die Frucht

[1] So schreibt Photius, Bibl. cod. 30. Doch variiert die Form des Namens sowohl bei den alten Kirchenschriftstellern als auch in den Manuskripten des Werkes des Sozomenus. Vgl. die „annotationes" des Valesius bei Migne 67, 843 ff. 853 ff., oder in Husseys Ausgabe des Werkes (Oxford 1860) 3, 1 4 f.

der Mühen des Verfassers in Gnaden aufnehmen und einer Prüfung unterziehen und nach seinem Ermessen Änderungen vornehmen. Die Zensur des Kaisers solle maßgebend sein und bleiben; später solle niemand mehr einen Finger an das Werk legen (οὐδ' ἐπιθήσει τις δάκτυλον τῇ δοκιμασίᾳ τῇ σῇ). Dasselbe erstrecke sich über die Zeit vom 3. Konsulat der Cäsaren Krispus und Konstantin bis zum 17. Konsulat Theodosius' II., d. i. von 324 bis 439. Es sei nach Kaiserregierungen geordnet und in neun Bücher abgeteilt. Aus diesem Widmungsschreiben erhellt bereits, daß das Werk zwischen 439, dem Endpunkt der Berichterstattung, und 450, dem Todesjahr Theodosius' II., ausgearbeitet sein muß.

In einem Vorwort zum ersten Buche (1, 1) erzählt Sozomenus, er habe sich anfänglich mit dem Gedanken getragen, die Geschichte der christlichen Kirche von ihrer frühesten Jugend an bis auf seine Tage zur Darstellung zu bringen. Weil jedoch die ältere Geschichte bereits von Klemens[1] und Hegesippus, von Afrikanus und Eusebius aufgezeichnet worden sei, so habe er es vorgezogen, die Zeit von der Himmelfahrt des Herrn bis zum Siege Konstantins über Licinius (323) nach Art eines Epitomators (ἐπιτεμόμενος) in zwei Büchern zu behandeln. In dem gegenwärtigen Werke biete er nunmehr eine ausführlichere Bearbeitung der Folgezeit.

Jene Epitome ist dem Untergang anheimgefallen und überhaupt nur noch aus den angezogenen Worten des Verfassers bekannt. Aber auch die ausführlichere Bearbeitung der späteren Zeit ist nicht in ihrem ursprünglichen Umfang auf uns gekommen. In der dem Kaiser unterbreiteten Gestalt ging sie, wie wir hörten, bis zum Jahre 439, in der uns überlieferten Fassung bricht sie mit dem Jahre 421 ab, wenngleich im Vorübergehen noch einzelner späteren Ereignisse gedacht wird, der Thronbesteigung Valentinians III. (9, 16), die ins Jahr 425 fällt, und auch noch einer Reliquienüberführung zur Zeit des Patriarchen Proklus von Konstantinopel (9, 2), also während der Jahre 434—446. Zweimal aber wird auf spätere Stellen des Werkes verwiesen, welche in dem überlieferten Texte sich nicht mehr vorfinden; 9, 1 werden Mitteilungen über die Verdienste Pulcherias, der älteren Schwester Theodosius' II., um Unterdrückung der Häresie in Aussicht gestellt, auf die man vergebens wartet, und 9, 16, im vorletzten Kapitel des Textes, wird noch ein Bericht über die Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus angekündigt, welcher nicht mehr erstattet wird. Es muß also ein Schlußabschnitt abhanden gekommen sein. Diese Verstümmelung würde man den Zufälligkeiten der Überlieferung zur Last legen müssen, wenn sich zeigen ließe, daß ältere Leser einen vollständigeren Text des neunten und letzten Buches in Händen ge-

[1] Klemens von Rom, dem vermeintlichen Verfasser des Klemensromanes.

habt haben. Da aber ein solcher Nachweis nicht zu erbringen ist[1], so bietet sich zunächst die Vermutung an, daß der Kaiser von dem ihm zugestandenen Rechte Gebrauch gemacht und etwa die zweite Hälfte des neunten Buches gestrichen habe. Irgend welche Bemerkungen oder Andeutungen über die unerquicklich gewordenen Verhältnisse in der kaiserlichen Familie, auf welche der Verfasser an dieser Stelle vielleicht nicht verzichten zu können geglaubt hat, mögen dem Ohr des kaiserlichen Zensors peinlich gewesen sein. Große Zurückhaltung hatte der Verfasser sich ohnehin schon auferlegt. Wird doch Eudokia, die Gemahlin Theodosius' II., die sich bald nach 440 von Konstantinopel nach Jerusalem zurückzog, in dem ganzen Werke nicht ein einziges Mal genannt[2].

Da Sokrates die Jahre 305—439, Sozomenus die Jahre 324—439 sich zum Vorwurf nahm, so mußten ihre Berichte unter allen Umständen der Sache nach einander vielfach begegnen. Das tatsächliche Verwandtschaftsverhältnis geht indessen viel weiter. Auf langen Strecken verlaufen die Berichte einander völlig parallel, sei es daß sie wörtlich übereinstimmen, sei es daß sie sich durch ein kleines plus oder minus unterscheiden. Die dadurch herausgeforderte Frage nach einer Abhängigkeit des einen von dem andern oder auch beider von einer gemeinsamen Quelle ist jetzt endgültig dahin beantwortet, daß Sozomenus in die Fußstapfen des Sokrates getreten ist. Jeep hat es bewiesen und Schoo hat es bestätigt, was übrigens schon Valesius erkannt hatte, daß Sozomenus das Werk des Sokrates als Vorlage benützte, zugleich aber kontrollierte, berichtigte und erweiterte, indem er die von Sokrates zitierten Bücher selbst nachschlug und nicht selten gründlicher ausbeutete. Dahin gehören die „Kirchengeschichte" und die „Vita Constantini" des Eusebius, mehrere Schriften des hl. Athanasius, die „Kirchengeschichte" des Rufinus sowie auch die vorhin erwähnte „Konziliengeschichte" des Sabinus von Heraklea. Doch finden sich bei Sozomenus auch einige größere Abschnitte, denen keinerlei Parallele bei Sokrates gegenübersteht. So ist dem zweiten Buche eine längere Erzählung über die Christenverfolgung in Persien unter Sapor II. eingeflochten (2, 9—14), und mehrere Bücher bringen eingehendere Mitteilungen über das Leben und Wirken berühmter Mönche. Für jene Erzählung scheinen Akten persischer Märtyrer, für die Mönchsbiographien des Rufinus „Historia monachorum" bzw. das griechische Original derselben und des Palladius „Historia Lausiaca" verwertet worden zu

[1] Den Versuch eines solchen Nachweises unternahm Sarrazin in den Commentationes philologae Ienenses 1, Leipzig 1881, 165 ff. Siehe dagegen Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos, Berlin 1911, 4 ff.

[2] Während sie bei Sokrates wiederholt erwähnt und als Dichterin sowohl wie als Wohltäterin der Kirchen des Orients gepriesen wird (Socr. 7, 21 47). Vgl. Schoo a. a. O. 6 ff.

sein. Im Unterschied von Sokrates, welcher seine Quellen zu zitieren pflegt, hat Sozomenus dieselben zumeist ungenannt gelassen oder genauer: er hat seine wichtigsten Vorlagen verschwiegen, untergeordnete Hilfsmittel aber namentlich angeführt. Es ist unglaublich, aber wahr, daß Sokrates bei Sozomenus überhaupt nicht erwähnt wird. Sokrates hat nach dem Gesagten die Hauptlast der Arbeit getragen, während Sozomenus gar vielfach erntete, wo er nicht gesät hatte.

Als Schriftsteller ist Sozomenus seinem Vorgänger überlegen gewesen. Schon Photius urteilte: ἔστι δὲ Σωκράτους ἐν τῇ φράσει βελτίων[1]. Seine Sprache ist gefälliger, seine Darstellung flüssiger; er hat einen gewissen historiographischen Stil. Nicht mit Unrecht aber hat Valesius den Worten des Byzantiners beigefügt: „Sed quantum dictionis elegantia vincit Sozomenus, tantum Socrates iudicio vincit."[2] Sozomenus ist etwas leichtgläubig, bekundet eine Vorliebe für Wundergeschichten und pflegt da, wo er Kritik zu üben scheint, das Urteil seiner jedesmaligen Quelle ziemlich gedankenlos herüberzunehmen. Daß er in theologischen Fragen wenig bewandert ist, soll ihm hier schon deshalb nicht als Schwäche angerechnet werden, weil auch Sokrates keine theologische Bildung besaß. Sozomenus erklärt wiederholt, daß er sich bezüglich der Lehren der Häretiker und ihrer Streitigkeiten untereinander auf allgemeine Andeutungen beschränken müsse, weil er für solche Dinge kein rechtes Verständnis habe (6, 27; 7, 17; vgl. auch schon 3, 15).

Die vorhin (Abs. 3) genannten Ausgaben der Kirchengeschichte des Sokrates von Stephanus und von Valesius umschlossen auch das Werk des Sozomenus. Aus Valesius-Reading stammt der Sozomenus-Text bei Migne, PP. Gr. 67. Eine neue Sonderausgabe des Sozomenus lieferte R. Hussey, Oxford 1860, 3 Bde. 8°; vgl. Nolte in der Theol. Quartalschrift 43 (1861) 417—451. Für die „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" hat J. Bidez eine Rezension des Sozomenus-Textes übernommen. Einen einläßlichen Rechenschaftsbericht über seine Vorarbeiten erstattete Bidez schon in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 32, 2 b, Leipzig 1908: „La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur." — Eine moderne englische Übersetzung der Kirchengeschichte des Sozomenus von Ch. D. Hartranft bei Schaff and Wace, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 2, vol. 2, New York 1890. — J. V. Sarrazin, De Sozomeni historia num integra sit: Commentationes philologae Ienenses 1, Lipsiae 1881, 165—168. L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (Jahrbb. f. klassische Philologie, Supplementbd. 14, Leipzig 1885, 53—178) 137—154: „Sokrates und Sozomenos." P. Batiffol, Sozomène et Sabinos: Byzant. Zeitschrift 7 (1898) 265—284. G. Loeschcke, Sozomenos: Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., 18, Leipzig 1906, 541—547. G. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos (Neue Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche, Stück 11), Berlin 1911.

[1] Phot., Bibl. cod. 30.
[2] Valesius bei Migne 67, 24; in Husseys Sokrates-Ausgabe 1, xv.

5. Gelasius von Cyzikus. — Die Arbeit des Gelasius, bisher unter dem Namen einer Geschichte des Konzils zu Nicäa in Umlauf (Migne, PP. Gr. 85, 1191—1360), ist in der jüngsten Ausgabe mit Recht gleichfalls ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία[1] überschrieben worden. Sie ist in drei Bücher gegliedert und wird mit einer schwülstigen Vorrede eröffnet. Dieser Vorrede ist zunächst zu entnehmen, daß der Verfasser, Gelasius, der Sohn eines Presbyters zu Cyzikus an der Propontis war, später aber in Bithynien lebte und dort bald nach dem Aufstand des Heerführers Basiliskus gegen Kaiser Zeno, also nach 475—477, das vorliegende Werk schrieb. Anderweitige Nachrichten über Gelasius sind nicht auf uns gekommen[2].

Über die Umstände der Entstehung des Werkes gibt die Vorrede folgende Auskunft. Der Verfasser weilte noch im elterlichen Hause zu Cyzikus, als ihm ein altes Buch „in Pergament" in die Hände fiel, welches alles das enthielt, was auf dem Konzil zu Nicäa „gesagt und getan und beschlossen worden war", vor allem auch „die göttlichen und wahrhaft apostolischen Gedanken (ἐννοίας) des gläubigsten Kaisers Konstantin, welcher dem Konzil beiwohnte". Dieses „heilige" Buch war Eigentum des Erzbischofs Dalmatius von Cyzikus gewesen und sodann in den Besitz des Vaters unsres Gelasius übergegangen. Gelasius hat dasselbe mit stets wachsendem Interesse gelesen und wieder gelesen, und da er den ganzen Inhalt doch nicht im Gedächtnis zu behalten vermochte, reiche Auszüge angefertigt, welch letztere die Grundlage des in Bithynien verfaßten Werkes bildeten. Doch wurden auch noch manche sonstige Hilfsmittel herangezogen: die Darstellung eines Presbyters Johannes, eines alten Mannes und gewandten Schriftstellers, „in sehr alten Quaternionen", die Berichte des Eusebius und des Rufinus „und noch sehr vieler andern".

Dalmatius, der frühere Besitzer des kostbaren Buches über das Nicänum, wurde, nachdem er als Mönch Ansehen erlangt hatte, 426 zum Erzbischof von Cyzikus erwählt und nahm in dieser Eigenschaft 431 an dem Konzil zu Ephesus teil[3]. Der Presbyter Johannes hingegen, der

[1] Dieser Titel ist nicht direkt überliefert, ist aber aus den Über- und Unterschriften der einzelnen Bücher des Werkes sowie auch aus Stellen des Textes selbst mit Sicherheit zu erschließen. Siehe die Ausgabe von Loeschcke-Heinemann, Leipzig 1918, Einl. XXVIII. In der editio princeps von Balforeus, Paris 1599, lautete der Titel: Τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων Σύνταγμα, „Historia Concilii Nicaeni".

[2] Wenn sein Werk in einem Manuskript des Photius die Aufschrift trug: „Von Gelasius, Bischof von Cäsarea in Palästina" (Phot., Bibl. cod. 88), so war das nur eine Verwechslung des Gelasius von Cyzikus mit dem gleichfalls als Kirchenhistoriker aufgetretenen Erzbischof Gelasius von Cäsarea (gest. 395).

[3] Vgl. etwa die Notiz Le Quiens bei Migne, PP. Gr. 85, 1797 f., und die freilich sehr kurze Bemerkung Sinclairs im Dictionary of Christian Biography I, London 1877, 782.

besonders rühmend hervorgehoben wird, ist eine gänzlich unbekannte Größe. Rufinus, unter dem doch nur Rufinus von Aquileja verstanden sein kann, wird in der Vorrede seltsamerweise als „Presbyter von Rom" und überdies noch als Teilnehmer am Konzil zu Nicäa bezeichnet, während er erst um 345 geboren worden ist. Im Werke selbst wird Rufinus noch mehrere Male als Gewährsmann aufgerufen (1, 1 7 10), einmal mit den Worten „Rufinus, d. h. Gelasius" (Ῥουφῖνος ἤγουν Γελάσιος 1, 7). Benützt ward die griechische Kirchengeschichte des Gelasius von Cäsarea: diese aber war von Rufinus in seinen zwei letzten Büchern übersetzt oder überarbeitet worden und nun infolge eines Mißverständnisses auch unter dem Namen Rufins in Umlauf gekommen [1]. Endlich wird in dem Werke selbst zweimal die Kirchengeschichte Theodorets von Cyrus angezogen (2, 32 und 3, 16).

Es ist eine Geschichte der Kirche des Orients unter Konstantin d. Gr., was Gelasius bietet. Das erste der drei Bücher berichtet in 11 Kapiteln über das Leben Konstantins von seinem Regierungsantritt bis zu seinem Siege über Licinius (323). Das zweite erzählt den Verlauf des von Konstantin berufenen Konzils zu Nicäa in 36 Kapiteln. Das dritte hat laut Photius die Geschichte Konstantins bis zu seiner Taufe und seinem Tode (337) verfolgt [2], ist jedoch nicht in seinem vollen Umfang erhalten geblieben. Dem zweiten wie dem dritten Buche sind zahlreiche Aktenstücke eingefügt. Im Mittelpunkt der Darstellung steht also die Person des ersten christlichen Kaisers. Sie hat die ganze Seele des Verfassers ausgefüllt. Nach den Schlußworten der Vorrede gedachte er in einer zweiten Schrift über die Umstände der Geburt Konstantins und die Zeiten der Regierung seines Vaters Konstantius zu handeln. Doch ist von dieser Schrift sonst nichts bekannt.

Ein Schriftsteller wie Sozomenus ist Gelasius nicht. Sein Stil ist ebenso umständlich und überladen wie trivial und ungebildet [3]. Interesse darf seine Arbeit insofern beanspruchen, als er auch aus Quellen geschöpft hat, welche uns nicht mehr zugänglich sind. Wo er Gewährsmännern folgt, die wir noch vergleichen können, Eusebius, Sokrates, Theodoret, pflegt er ohne viel Geschick ein Zitat oder Exzerpt an das andere zu reihen, den Text durch allerhand Phrasen, Epitheta, Synonyma auszuschmücken und nicht selten auch in den Inhalt willkürlich einzugreifen. Der übrig bleibende, den bezeichneten Autoren fremde und Gelasius eigentümliche Stoff, Berichte sowohl wie namentlich auch Urkunden umfassend, muß nach den Angaben der Vorrede in erster Linie auf das Buch des Dalmatius, die Darstellung

[1] Näheres bei Glas, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, Leipzig 1914, 2 ff. 18 ff.

[2] Phot., Bibl. cod. 88.

[3] Ebd.: ἡ δὲ φράσις εἰς τὸ ταπεινὸν καὶ χυδαῖον τοῦ λόγου λίαν κατενηνεγμένη. Vgl. ebd. cod. 15: εὐτελὴς δὲ καὶ ταπεινὸς τὴν φράσιν.

des Johannes und die Kirchengeschichte des Gelasius von Cäsarea zurückgeführt werden. Aber gerade dieses Sondergut des Cyzizeners hat bei den neueren Kirchenhistorikern eine recht abfällige Würdigung erfahren. v. Hefele sprach im Namen vieler, wenn er über Gelasius urteilte: „Seine ganze Arbeit ist eigentlich nur eine Kompilation aus Eusebius, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, und was er nicht aus diesen entnommen, ist mindestens zweifelhaft, häufig sogar offenbar falsch.“ [1] Besondern Anstoß erregte die bei Gelasius (2, 14—23) zehn Kapitel füllende, sonst ganz unbezeugte Disputation, welche sich zu Nicäa zwischen einem arianischen Philosophen Phädon und mehreren Vätern des Konzils abgespielt haben soll. In jüngster Zeit ist Gelasius allerdings auch in Schutz genommen worden. Seeck hat in seinen Untersuchungen zur Geschichte des Nicänums des öfteren betont, daß Gelasius über ein „sehr wertvolles urkundliches Material“ verfügt habe und stellenweise „ganz ausgezeichneten Quellen“ folge [2], und Loeschcke hat den Nachweis angetreten, daß auch die von Gelasius allein mitgeteilten Aktenstücke sämtlich als echt anzuerkennen, daß die erwähnte Disputation „das Protokoll oder wenigstens die stilisierte Nachbildung einer zu Nicäa wirklich geführten Debatte“ sei [3]. Aber die Argumentation Loeschckes weist Lücken auf. Parmentier wirft Gelasius „Fälschungen der Urkunden“ vor, und Glas erhebt ganz ähnliche Klagen [4]. Jene Disputation zwischen dem „Philosophen“ und den Bischöfen dürfte unter allen Umständen, auch wenn sie von Gelasius, so wie sie lautet, einer älteren Quelle entlehnt worden ist, ein Phantasieerzeugnis sein.

Die Kirchengeschichte des Gelasius ist unter dem Titel „Historia Concilii Nicaeni“ erstmals durch den Schotten R. Balforeus (Balfour), Paris 1599, herausgegeben und aus seiner Hand in die Konziliensammlungen herübergenommen worden. Aus Mansi, SS. Conc. Coll. 2, 759—946, ging sie dann in Migne, PP. Gr. 85, über. Balforeus gab aber nur die zwei ersten Bücher des Werkes nebst ein paar Fragmenten des dritten Buches. Weitere Stücke des dritten Buches wurden nach cod. Ambrosianus 534 saec. XII/XIII, der reichhaltigsten und wichtigsten unter allen unsern Handschriften, abgedruckt bei A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana t. 1, fasc. 2, Mediolani 1866, 129—155; vgl. 156 bis 176. Eine neue Ausgabe des Werkes verdanken wir Loeschcke und Heinemann: Gelasius' Kirchengeschichte, herausgegeben auf Grund der nachgelassenen Papiere von G. Loeschcke durch M. Heinemann, Leipzig 1918 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 28). Vollständig haben auch sie den Text des dritten Buches nicht vorlegen können. — Eine systematische Untersuchung der Quellen des Gelasius lieferte erst G. Loeschcke, Das Syntagma des Gelasius Cyzizenus (Inaug.-Diss.), Bonn 1906 (Separatabdruck aus dem Rhein.

[1] Siehe Kirchenlexikon 5², Freiburg i. Br. 1888, 230. Übrigens ist eine Benützung des Sozomenus durch Gelasius nicht nachzuweisen.

[2] Siehe Zeitschr. f. Kirchengesch. 17 (1897) 27 31.

[3] Loeschcke, Das Syntagma des Gelasius Cyzizenus, Bonn 1906, 66.

[4] Parmentier, Theodoret, Kirchengesch., Leipzig 1911, LXII ff. Glas a. a. O. 74 f.

Museum f. Philol. 60 [1905] 594—613; 61 [1906] 34—77). Über die Benützung Theodorets von Cyrus durch Gelasius vgl. L. Parmentier in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte Theodorets. Leipzig 1911. Einl. LXII—LXV. Über die Benützung des Gelasius von Cäsarea vgl. A. Glas, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins (Byzantinisches Archiv, Heft 6), Leipzig 1914, 18 ff. 74 f. Die auch noch von C. H. Turner (On Gelasius of Cyzicus: The Journal of Theol. Studies 1 [1900] 125 f.) verfochtene Annahme, Gelasius habe aus dem lateinischen Texte Rufins geschöpft, ist den Nachweisen bei Glas a. a. O. 18 ff. gegenüber nicht mehr aufrecht zu halten. Vgl. etwa noch F. Haase, Zur Glaubwürdigkeit des Gelasius von Cyzikus: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbb. 1 (1920) 90—93. Die Unechtheit der Disputation mit dem Philosophen Phädon wird dadurch bewiesen, daß die dem Bischof Eusebius von Cäsarea in den Mund gelegten Reden mit der durch seine eigenen Schriften beglaubigten Theologie des Cäsareensers in Widerspruch treten. Siehe M. Weis, Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. Trier 1920, 6 ff. 34 f. 43 f. 58 f.

§ 51. Mönchs- und Heiligenbiographen.

(1. Historia Lausiaca. 2. Der Verfasser. 3. Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi. 4. Vita S. Melaniae iunioris. 5. Vita S. Hypatii.)

1. Historia Lausiaca. — „Historia Lausiaca" (Λαυσιακὴ ἱστορία, häufiger aber τὸ Λαυσιακόν oder auch Λαυσαϊκόν) ist der jetzt allgemein gebräuchliche Name einer berühmt gewordenen Schrift, welche über ägyptische Mönche und sonstige Aszeten beiderlei Geschlechts handelt. Lausus, Kammerherr am Hofe Theodosius' II., hat die Schrift angeregt, und ihm hat der Verfasser, Bischof Palladius von Helenopolis in Bithynien, sie zugeeignet. Frühere Jahrhunderte kannten noch zwei andere Bezeichnungen: „Vita sanctorum patrum" (βίος τῶν ἁγίων πατέρων) und „Paradisus" (παράδεισος). „Paradies" sind auch mehrere andere Schriften über die ägyptischen Gottesmänner genannt worden. Der ursprüngliche Titel unsrer Schrift ist bei dem Widerspruch der Manuskripte nicht mehr festzustellen[1].

In kurzen Strichen eine bunte Fülle staunenerregender Tugendbeispiele, insbesondere aszetischer Großtaten vorführend, kam die Schrift dem Geschmack der Zeit entgegen und erfreute sich auch in den Klöstern des Mittelalters der größten Beliebtheit. Das Handschriftenmaterial ist infolgedessen erstens sehr reich und zweitens sehr gespalten und zerrissen. Butler, der letzte Herausgeber, welcher die Bibliotheken des westlichen Europa durchforschte, unterscheidet drei Gruppen von Handschriften. Nicht selten ist die „Historia Lausiaca" mit einer andern, sachlich sehr nahe verwandten und gleichfalls dem Anfang des 5. Jahrhunderts entstammenden Schrift, der griechischen „Historia monachorum in Aegypto", zu einem Ganzen

[1] Näheres über die verschiedenen Namen bei Butler, The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898—1904, 2, 8; vgl. den Nachtrag 2, 178.

verschmolzen, indem die letztere in die erstere eingearbeitet ist[1]. Aus solchen Handschriften ist die von Fr. Ducäus, Paris 1624, besorgte und bei Migne, PP. Gr. 34, abgedruckte Edition der „Historia Lausiaca" geflosssen. Eine zweite Gruppe von Handschriften enthält die „Historia Lausiaca" allein, aber nicht den ursprünglichen, sondern einen durch allerhand Zusätze, wie sie der Erbauung oder Unterhaltung dienlich schienen, erweiterten Wortlaut. Eine dritte Gruppe endlich hat die ursprüngliche oder die der ursprünglichen am nächsten stehende Textform aufbewahrt, ist aber, soweit Butler feststellen konnte, nur durch drei Handschriften vertreten, eine Oxforder aus dem 10., eine Pariser aus dem 14. und eine Turiner aus dem 16. Jahrhundert. Einzelne Kapitel der Schrift, welche gesondert in Umlauf kamen, sind allerdings auch noch in andern Handschriften mehr oder weniger unversehrt erhalten geblieben. Der Handschriftenbestand des Morgenlandes ist noch nicht untersucht worden. Auf dem Athos allein liegen außer verschiedenen Exzerpten 22 anscheinend vollständige Handschriften[2]. Dazu kommt eine beträchtliche Anzahl alter Übersetzungen. Namentlich zwei lateinische und zwei syrische Übersetzungen leisten zur Wiederherstellung der relativ ältesten Textform wichtige Dienste[3].

Die Schrift wird eingeleitet durch ein weitläufiges Widmungsschreiben an den Kammerherrn Lausus. Dem Wunsche seines Gönners entsprechend, erklärt der Verfasser, habe er einen Bericht über „die Väter, Männer und Frauen", ausgearbeitet, zusammenfassend, was er selbst gesehen und was er von andern gehört. Um diese „Gottesfreunde" persönlich kennen zu lernen, sei er zu Fuß durch „das ganze Römerreich" gewandert, zuerst nach der ägyptischen Wüste, nach Libyen, der Thebais, Syene und Tabennisi, dann nach Mesopotamien, Palästina und Syrien und endlich nach den Länderstrichen des Westens, nach Rom, Kampanien und den angrenzenden Gebieten. Diese Reiseroute bezeichnet zugleich, im großen und ganzen wenigstens, den Gang der Berichterstattung. Im Vordergrunde stehen ägyptische Mönche, von den Zeitgenossen des hl. Antonius an bis herab auf die Teilnehmer an den origenistischen Streitigkeiten, darunter Träger klangvoller Namen, Didymus der Blinde, Makarius der Ägypter und

---

[1] Wie früher Bd. 3 dieses Werkes S. 555 gesagt wurde, dürfte Butler den Nachweis erbracht haben, daß der griechische Text der „Historia monachorum" als Originaltext und die lateinische „Historia monachorum" Rufins von Aquileja als Übersetzung anzusehen ist, während Preuschen (Palladius und Rufinus, Gießen 1897) die Ansicht vertreten hatte, daß die Schrift von Rufinus in lateinischer Sprache verfaßt und bald nachher von unbekannter Hand ins Griechische übertragen worden sei. Inzwischen hat sich freilich Reitzenstein (Historia monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen 1916, 11 ff.) auf die Seite Preuschens gestellt und die Priorität des lateinischen Textes behauptet. Der Sieg wird aber doch wohl der These Butlers verbleiben.

[2] Über die griechischen Handschriften siehe Butler a. a. O. 2, XIV ff. LXVI ff.

[3] Über die alten Übersetzungen siehe Butler 1, 58 ff.

Makarius der Alexandriner, Pachomius, der Stifter der Zönobiten, Evagrius Pontikus. Frauen treten nur vereinzelt auf. Ohne erkennbaren Grund wird die Reihe der Aszeten Ägyptens Kap. 28 [1] durch die „gefallene Jungfrau“ durchbrochen, mit welcher der Verfasser zu Jerusalem zusammentraf. Erst mit Kap. 40 setzt, Ephräm den Syrer an der Spitze, eine größere Gruppe orientalischer Aszeten ein. Sie bleibt an Zahl hinter den Ägyptern weit zurück, umschließt aber verhältnismäßig mehr Frauen, hauptsächlich römische Patrizierinnen, welche um Christi willen zu Bethlehem, zu Jerusalem und auf dem Ölberge ein Leben der Armut führten. Mit besonderer Einläßlichkeit wird von der hl. Melania der Älteren gehandelt. Nachdem sodann Kap. 56—57 einiger frommen Frauen zu Konstantinopel gedacht worden, wendet sich der Verfasser Kap. 58 mit einem ganz unvermittelten Sprunge nach Ägypten zurück. Kap. 61 genießt er zu Rom die Gastfreundschaft der hl. Melania der Jüngeren, Kap. 63 besucht er wieder eine Jungfrau zu Alexandrien, Kap. 66—68 weilt er bei Aszeten zu Ancyra in Galatien. Der Mangel an Ordnung gründet übrigens bis zu einem gewissen Grade darin, daß außer dem geographischen noch ein chronologischer Gesichtspunkt zur Geltung kommt. Die eigenen Angaben des Verfassers lassen ersehen, daß er zu wiederholten Malen in Palästina und in Ägypten gewesen ist, und die ägyptischen Mönche der späteren Kapitel hat er erst bei einem späteren Aufenthalt in Ägypten kennen gelernt. Das letzte Kapitel (Kap. 71) gilt „dem Bruder, der von Jugend auf bis zum heutigen Tage bei mir ist“, d. i. jedenfalls Palladius selbst, der sich schon in dem Widmungsschreiben an Lausus ausdrücklich als Mönch bezeichnete.

Wie schon angedeutet, werden keine ausgeführten Lebensbilder gegeben, sondern einzelne hervorstechende Werke der Abtötung oder sonstige Proben außergewöhnlicher Frömmigkeit erzählt. Alle diese Helden sind, wie Palladius sagt, Gottesfreunde (φιλόθεοι), alle einig in dem einen großen Ziele, alle kämpfen und ringen, wachsen hinaus über die Welt, schöpfen Kraft aus dem Glauben, fühlen sich reich in Entbehrungen. Gleichwohl aber ist es ein vielgestaltiges Streben, welches an dem Geiste des Lesers vorüberzieht, ein steter Wechsel der Mittel und Wege; in den Übungen der Aszeten des 4. Jahrhunderts spiegeln sich auch schon jene besondern Geistesrichtungen, wie sie in den verschiedenen Mönchsorden der Folgezeit ihre schärfere Ausprägung gefunden haben. Das Buch war in der Tat geeignet, seinem Zwecke gemäß Begeisterung für das Mönchtum zu wecken und zu pflegen. Der einfache, leicht verständliche Ausdruck hebt sich von dem geschraubten Stile des voraufgehenden Widmungsschreibens vorteilhaft ab. Die Treue und Zuverlässigkeit des Verfassers in Wiedergabe dessen, was er ge-

[1] Ich zitiere nach der Kapitelabteilung Butlers.

sehen und gehört, ist erst in neuerer Zeit bezweifelt, durch die jüngsten Forschungen aber um so glänzender bestätigt worden. Lucius glaubte freilich noch von dem „mönchischen Geschichtsfälscher Palladius" reden zu dürfen [1]. Amélineau hingegen erklärte: „Nihil in illius scriptis inveni, quod ab aliorum scriptorum dictis discrepet"; Preuschen erkannte in der „Historia monachorum" und der „Historia Lausiaca" „unschätzbare Dokumente für die Geschichte der Entstehung, Verbreitung und Organisation des Mönchtums wie für das geistige Niveau, auf dem dieses Mönchtum stand"; Butler hat die „historicity of the Lausiac History" in helles Licht gerückt [2].

Auf den Lebensgang des Verfassers soll sogleich noch zurückgekommen werden. Hier sei schon vorweggenommen, daß derselbe seine Wanderfahrten durch das Römerreich bereits 388 angetreten, seinen Bericht an Lausus aber erst 419, vermutlich zu Aspona in Galatien, niedergeschrieben hat.

Nachdem im 15. und 16. Jahrhundert verschiedene lateinische Übersetzungen der „Historia Lausiaca" gedruckt worden, ward der griechische Text zuerst 1616 zu Leiden durch J. Meursius herausgegeben. Fr. Ducäus (Fronton du Duc) veranstaltete 1624 zu Paris eine neue Ausgabe (Auctarium Bibliothecae Patrum 2, 893—1053), welche in der Folge mehrmals abgedruckt wurde, zuletzt bei Migne, PP. Gr. 34. Einen vertrauenswürdigen Text bot erst Dom C. Butler, The Lausiac History of Palladius. A Critical Discussion together with Notes on early Egyptian Monachism (Texts and Studies 6, 1), Cambridge 1898; The Lausiac History of Palladius II. The Greek Text edited with Introduction and Notes (Texts and Studies 6, 2), Cambridge 1904. Vgl. noch Butler, Readings Seemingly Conflate in the MSS of the Lausiac History: The Journal of Theolog. Studies 5 (1904) 630—634. Eine Würdigung der Leistungen Butlers bei C. H. Turner, The Lausiac History of Palladius: ebd. 6 (1905) 321—355. Der Ansicht Turners (352 ff.), daß Kap. 55, in Butlers Ausgabe „Silvania" überschrieben, nicht von Silvania, sondern von Melania der Älteren handelt und nur eine Fortsetzung von Kap. 54 bildet, erkennt auch Butler (Hagiographica: ebd. 7 [1906] 309) hohe Wahrscheinlichkeit zu. Das über Melania die Jüngere handelnde Kap. 61 ward von neuem rezensiert durch M. Card. Rampolla del Tindaro, Santa Melania giuniore, Roma 1905, 87—90; vgl. XLVIII—LV. Ein Abdruck der Ausgabe Butlers nebst französischer Übersetzung bei A. Lucot, Palladius, Histoire Lausiaque, Paris 1912 (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme). Eine deutsche Übersetzung lieferte St. Krottenthaler, Kempten 1912 (Bibliothek der Kirchenväter); eine englische Übersetzung W. K. L. Clarke, London 1918.

Die lateinische Übersetzung, welche bei Migne, PP. Gr. 34, 997—1262, dem griechischen Texte der „Historia Lausiaca" beigegeben ist (sie steht auch bei Migne, PP. Lat. 73, 1085—1218), ist von Gentianus Hervetus im 16. Jahrhundert gefertigt worden. Zwei andere lateinische Übersetzungen sind ihres Alters wegen von textkritischer Bedeutung. Die eine, „Paradisus Heraclidis" überschrieben, bei Migne, PP. Lat. 74, 243—342, scheint schon vor dem Ende des 5. Jahrhunderts in Afrika entstanden zu sein. Zu dem Namen

[1] Zeitschr. f. Kirchengesch. 7 (1885) 183.

[2] Amélineau, De Historia Lausiaca, Paris 1887, 8. Preuschen a. a. O. 210. Butler a. a. O. 1, 178 ff.

Heraklides vgl. unten Abs. 2. Die zweite, bei Migne, PP. Lat. 74, 343—382, mag aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammen. Näheres bei Butler 1, 58—76; 2, LXXV bis LXXVII. Auch zwei alte syrische Übersetzungen sind auf uns gekommen, und zwar liegen beide noch in Handschriften des 6. Jahrhunderts vor. Einzelne Abschnitte beider Übersetzungen haben weite Verbreitung gefunden infolge ihrer Aufnahme in das große syrische „Paradies" oder Sammelwerk über ägyptische Mönche, welches um die Mitte des 7. Jahrhunderts von dem nestorianischen Mönche Enanjesu (Ananischo) kompiliert ward, herausgegeben von P. Bedjan (Acta Martyrum et Sanctorum 7, Paris 1897) und wiederum von E. A. Wallis Budge (The Book of Paradise, London 1904, 2 voll., 8°). Weiteres bei Butler 1, 77—96; 2, LXXVII—LXXX. Vgl. auch W. Bousset in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1917, 205 ff. Über eine armenische Version der „Historia Lausiaca" handelt J. A. Robinson bei Butler, 1, 97—106; über eine koptische Version siehe Butler 1, 107—155. Ins Äthiopische und Arabische ist, soviel bekannt, nur das lange Kap. 32, über Pachomius und seine Stiftung, übersetzt worden; vgl. Butler 1, 155—171.

P. E. Lucius, Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums: Zeitschrift f. Kirchengesch. 7 (1885) 163—198. E. Amélineau, De Historia Lausiaca, quaenam sit huius ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas (Thesis), Paris 1887, 8°. E. Preuschen, Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums, Texte und Untersuchungen, Gießen 1897, 8°. R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 24), Göttingen 1916. W. Bousset a. a. O. 173—205: „Komposition und Charakter der Historia Lausiaca"; vgl. Bousset in der Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 21 (1922) 81—98. Einwürfen Reitzensteins und Boussets gegenüber verteidigte Butler seine Kritik der handschriftlichen Überlieferungszeugen und seine Anschauungen über die Herkunft und die Glaubwürdigkeit der „Historia Lausiaca" in The Journal of Theol. Studies 22 (1921) 21 ff. 138 ff. 222 ff. Die Frage, ob Palladius nur aus eigener Erinnerung erzählt oder auch schriftliche Quellen verwertet habe, dürfte allerdings noch nicht entschieden sein.

2. Der Verfasser. — Der Verfasser der „Historia Lausiaca" wird in der großen Masse der Handschriften und Übersetzungen Palladius genannt, in einigen wenigen Heraklides[1]. Unter Heraklides ist wohl Heraklides von Cypern verstanden, Mönch im Nitrischen Gebirge und Schüler des Evagrius Pontikus, später durch Johannes Chrysostomus zum Erzbischof von Ephesus bestellt und dann als „Johannit" von den Gegnern des hl. Chrysostomus auf das bitterste verfolgt[2]. Doch muß die Zueignung an Heraklides auf einem allerdings noch unaufgeklärten Mißverständnis beruhen, weil die autobiographischen Angaben des Verfassers nur bei Palladius zutreffen, wenngleich Heraklides eine ähnliche Laufbahn zurückgelegt hat wie Palladius. Bei dem Kirchenhistoriker Sokrates (Hist. eccl. 4, 23) heißt der Verfasser der „Historia Lausiaca" denn auch schon Palladius.

[1] Siehe Butler a. a. O. 2, 183.

[2] Vgl. Venables im Dictionary of Christ. Biography 2, London 1880, 902.

Hören wir indessen den Verfasser selbst! Er stammte aus Galatien oder hatte wenigstens von Galatien aus die Reise nach Ägypten angetreten (c. 35). „Unter dem zweiten Konsulat des Kaisers Theodosius d. Gr.“[1], d. i. 388, kam er nach Alexandrien (c. 1). Drei Jahre hat er in den Klöstern der Umgebung Alexandriens verweilt (c. 7), ein Jahr im Nitrischen Gebirge (c. 7) und neun Jahre in jenem Teile der Sketischen Wüste, welche den Namen „Cellienwüste“ führte (c. 18). An den beiden letztgenannten Orten unterstellte er sich der Leitung des als Origenist bekannten Evagrius Pontikus, den er ausdrücklich seinen διδάσκαλος nennt (c. 23). Durch ein Magenleiden ward er gezwungen, nach Alexandrien zu gehen, und von den Ärzten, die er dort konsultierte, ward er „des Klimas wegen“ nach Palästina geschickt (c. 35). Nach dem Gesagten würde er im Jahre 400 oder 401 Ägypten verlassen haben. Von Palästina begab er sich nach Bithynien, und dort wurde er zur Bischofswürde erhoben (c. 35). Als Bischof ist er in die Chrysostomus-Tragödie verwickelt worden und hat elf Monate in einem finstern Verließ gelegen (c. 35; vgl. c. 61). Er hat aber auch die Gottesfreunde in Palästina und in Ägypten noch einmal aufgesucht. Ein Jahr brachte er in Bethlehem (c. 36) und drei Jahre auf dem Ölberg zu (c. 44), reiste dann von Jerusalem nach Ägypten (c. 55) und verblieb vier Jahre bei den Mönchen zu Antinoë in der Thebais (c. 58). Als er schließlich seinen Bericht an Lausus abfaßte, stand er laut der Vorrede im 33. Jahre seines Wandels als Mönch, im 20. Jahre seines Episkopats und im 56. Jahre seines Lebens. Die ersten 13 Jahre des Mönchswandels vor Antritt des Episkopats sind ohne Zweifel die 13 Jahre des erstmaligen Aufenthalts in Ägypten. War aber das nächstfolgende Jahr auch schon das erste Jahr seines Episkopats, so muß er noch in demselben Jahre, in welchem er Ägypten verließ, 400 oder 401, im Alter von 36 Jahren zum Bischof ordiniert worden sein. Das 20. Jahr seines Episkopats, in welches die Niederschrift des Berichtes fällt, ist dann das Jahr 419 oder 420 gewesen.

Soweit der Verfasser der „Historia Lausiaca“ selbst. Die sonstigen Nachrichten über Palladius lassen sich zumeist ganz ungezwungen in den skizzierten Rahmen einfügen. Das gilt zunächst von den Mitteilungen des alten „Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi“, in welchem ein Bild der Chrysostomus-Wirren entworfen und die streitenden Parteien scharf beleuchtet werden. Als einer der nächsten Freunde des Heiligen erscheint Bischof Palladius, und er wird stets als Bischof von Helenopolis eingeführt. Damit erfahren wir seinen Bischofssitz, von dem wir bisher nur wußten, daß er in Bithynien gelegen war. Von Interesse ist auch die Meldung, daß Palladius im Mai 400 an

[1] Diese Zeitangabe ist übrigens textkritisch anfechtbar und deshalb bei Butler 2. 15 in Klammern gesetzt. Vgl. jedoch Butler 2. 237 ff.

den Verhandlungen einer Synode teilnahm, welche Chrysostomus zu Konstantinopel veranstaltete (c. 14)[1]. Da Palladius damals schon Bischof gewesen sein muß, so erhellt, daß seine Ordination, die soeben auf 400 oder 401 berechnet wurde, sicher 400 erfolgt ist. Daraus aber ergibt sich zugleich, daß er zu Anfang des Jahres 400 Ägypten verlassen und daß er im Laufe des Jahres 419 seine „Historia Lausiaca" verfaßt hat. Außerdem lehrt jener Dialogus, daß Palladius, sehr wahrscheinlich 406, als „Johannit" nach Syene, an der Südgrenze Ägyptens, ins Exil wandern mußte (c. 20)[2]. Dorthin, nach Syene, möchte man die elfmonatige Körperhaft verlegen, von welcher die „Historia Lausiaca" (c. 35) sprach, und an die Entlassung aus dem Kerker wird man den vierjährigen Aufenthalt bei den Mönchen zu Antinoë anzuknüpfen haben, dessen die „Historia" an späterer Stelle (c. 58) gedenkt.

Noch einige anderweitige Zeugnisse über Palladius seien wenigstens kurz berührt. In einem Briefe vom Jahre 394 warnt Epiphanius, der Anti-Origenist, den Bischof Johannes von Jerusalem vor dem „Galater Palladius", weil derselbe „die Häresie des Origenes predige", wobei unverkennbar vorausgesetzt wird, daß Palladius zur Zeit (394) in Jerusalem weilt[3]. Daraus folgert auch Preuschen, daß Palladius nicht erst 400, wie vorhin behauptet ward, sondern schon 393 oder 394 von seinem ersten Aufenthalt in Ägypten zurückgekehrt, und weiterhin, daß er nicht erst 388, sondern schon um 383 nach Ägypten gekommen sei[4]. Doch läßt sich dieser Folgerung, wie Butler entgegnete, leicht ausweichen durch die jedenfalls nicht verbotene Annahme, daß der Besuch Jerusalems im Jahre 394 nur eine wenige Monate währende Unterbrechung des Aufenthalts in Ägypten, und zwar des langjährigen Verweilens in der Cellienwüste, war[5]. Der Vorwurf des Origenismus wurde von neuem laut auf jener traurigen Eichensynode im August 403, auf welcher Theophilus von Alexandrien mit seinen Anhängern die Amtsentsetzung über Chrysostomus aussprach. Zwei Chrysostomus-Freunde, berichtet Photius, der die Akten der Synode noch in Händen hatte, die Bischöfe Heraklides von Ephesus und Palladius von Helenopolis, wurden des Origenismus angeklagt[6] und vermutlich auch schuldig befunden. Doch scheint man nur in Ermanglung eines andern Vorwandes zu dieser Anklage gegriffen zu haben. Endlich hat auch Hieronymus in einer gereizten Schrift vom Jahre 415 Palladius als origenistischen Häretiker bezeichnet, ohne Genaueres über

---

[1] Migne, PP. Gr. 47, 49. Über das Datum der Synode siehe Tillemont, Mémoires 11, 158 514 581 ff.

[2] Migne 47, 71. Über das Datum der Exilierung vgl. Tillemont a. a. O. 11, 516.

[3] Epiph. bei Hier., Ep. 51, 9; Corpus script. eccl. lat. 54, 412.

[4] Preuschen a. a. O. 243. [5] Butler a. a. O. 1, 293 ff.

[6] Phot., Bibl. cod. 59; Migne, PP. Gr. 103, 110.

seine Lehranschauung anzugeben[1]. Eine hohe Wertschätzung des großen Alexandriners wird Palladius von seinem Lehrer Evagrius übernommen haben. Ob er sich auch, wie Evagrius, zu der Präexistenz der Menschenseelen und der schließlichen Apokatastasis bekannt hat, muß dahingestellt bleiben.

Eine lakonische Notiz bei Sokrates (Hist. eccl. 7, 36) besagt, daß Bischof Palladius von Helenopolis in Bithynien nach Aspona in Galatien „transferiert wurde", gibt aber über den Anlaß oder den Zeitpunkt der Translation keinerlei Aufschluß. Ohne Zweifel ist dieselbe erst nach der Heimkehr aus dem ägyptischen Exil erfolgt, aber wohl vor der Abfassung der „Historia Lausiaca", weil die letztere auch schon von den Mönchen in Galatien zu erzählen weiß (c. 45 66—68). Im Jahre 431 unterzeichnet als Teilnehmer am Ephesinum ein Bischof Eusebius von Aspona;[2] Palladius wird vor 431 gestorben sein. Obwohl er als Bischof von Aspona seine Laufbahn beschlossen hat, pflegt man ihn Bischof von Helenopolis zu heißen, weil er in der Geschichte fast nur unter dem letzteren Namen auftritt.

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 11, Paris 1706, 500—533; vgl. 638—646. Preuschen, Palladius und Rufinus, Gießen 1897, 233 bis 246: „Der Verfasser und die Abfassungszeit der Historia Lausiaca"; 259 bis 261: „Die Tendenzen des Palladius". Butler, The Lausiac History of Palladius 1, 173—178: „The Theological Character of Palladius"; 1, 179—183: „Palladius' Chronology of his Own Life"; 2, 237—247: „The Chronology of Palladius' Life reconsidered".

3. Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi. — Auf den vorhin angezogenen „Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi" (bei Migne, PP. Gr. 47, 5—82) muß noch etwas näher eingegangen werden. Es ist ein langes Gespräch, welches ein orientalischer Bischof und ein römischer Diakon namens Theodor zu Rom über den Kampf zwischen Chrysostomus und seinen Feinden geführt haben, keine Biographie, sondern eine Apologie. Der Orientale will das Gewebe von Lügen, welches gegnerischerseits über Chrysostomus gebreitet worden, durch Darlegung der Wahrheit zerreißen. In einem ersten Teile führt er an der Hand authentischer Dokumente den geschichtlichen Verlauf des Kampfes vor, in einem zweiten Teile wendet er sich gegen eine Reihe von Anschuldigungen, welche Theophilus von Alexandrien in einem auch dem Römer bekannt gewordenen σύγγραμμα (c. 13) gegen Chrysostomus erhoben hatte. Der Römer fragt und prüft, stimmt aber schließlich rückhaltlos dem Urteil des Orientalen zu und erklärt, die römische Kirche werde das Andenken des ungerecht Verstoßenen und inzwischen schon Verstorbenen auch fernerhin unentwegt hochhalten und

[1] Hier., Dial. adv. Pelag., prol. c. 2; Migne, PP. Lat. 23, 497.
[2] Mansi 4, 1366.

von seinen Feinden Genugtuung fordern. Aengenvoort hat in eindrucksvoller Weise die Vermutung begründet [1], daß unter jenem σύγγραμμα des Theophilus nicht etwa die Anklageliste verstanden sei, welche die Eichensynode des Jahres 403 gegen Chrysostomus aufgestellt hatte, sondern das freilich verloren gegangene Pamphlet, welches Theophilus 404 dem bereits ins Exil geschickten Gegner noch nachsandte und welches Hieronymus in einer schwachen Stunde sich herbeiließ ins Lateinische zu übersetzen [2]. Der Dialog würde also zunächst der Abwehr dieser Schmähschrift dienen. Und wenn der Sprecher in Erregung gerät, die Verleumdungen heftig zurückweist und die Beschimpfungen reichlich heimzahlt, so würde dies angesichts der Blütenlese von „contumeliae“ und „maledicta“, welche Fakundus von Hermiana aus der Schrift des Theophilus gibt, wenigstens sehr verständlich sein. Nichtsdestoweniger ist der Dialog anerkanntermaßen weitaus die wichtigste unter allen unsern Quellen über die letzten Lebensjahre des Goldmundes. Der Verfasser verfügt über ein ganz außerordentlich reiches Tatsachenmaterial.

Wer ist der Verfasser? Höchstwahrscheinlich kein anderer als der Hauptsprecher des Dialoges. Dieser aber verschweigt seinen Namen und bezeichnet sich nur als einen Bischof aus dem Orient (ἀπὸ τῆς ανατολῆς), welcher kurz nach dem Tode des hl. Chrysostomus oder nach dem 14. September 407 nach Rom gekommen und dort mit dem Diakon Theodor zusammengetroffen sei (c. 1). Wenn die dem 11. Jahrhundert angehörige Handschrift, welcher Bigot 1680 den Text des Dialoges entnahm, Bischof Palladius von Helenopolis als Verfasser angibt, so möchte man auf den ersten Blick an einen offenbaren Irrtum denken. Denn erstens unterscheidet der Hauptsprecher sich selbst von Bischof Palladius, indem er von letzterem in der dritten Person spricht, und zweitens läßt er Palladius gerade zu der Zeit, zu welcher er selbst zu Rom gewesen sein will, 407/408, zu Syene im Exil weilen (c. 20) [3]. Bigot, Tillemont und viele andere haben deshalb die Angabe der Handschrift beiseite geschoben oder den Dialog Palladius abgesprochen. Neuere Kritiker, insbesondere auch Butler, sind sehr geneigt, an der

---

[1] Aengenvoort, Der Dialog des Palladius über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus. Gaesdonck 1913. 12 ff.

[2] Uns hauptsächlich bekannt aus Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 6, 5. Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 116 f.

[3] Auch die Angabe des Orientalen, daß er jetzt, 407/408, Rom zum ersten Male sehe (c. 1), trifft bei Palladius nicht zu. Palladius ist 405 zu Rom gewesen, und zwar gleichfalls „um des seligen Bischofs Johannes willen“, d. h. auf der Flucht vor den Feinden des hl. Chrysostomus (Hist. Laus. c. 61). In einem Briefe des Papstes Innozenz I. vom Jahre 405 an Klerus und Volk von Konstantinopel (Ep. 7; Migne, PP. Lat. 20, 501—508) wird Palladius unter den nach Rom geflüchteten Bischöfen genannt, durch welche der Papst über die Vorkommnisse zu Konstantinopel genauen Aufschluß erhielt.

Verfasserschaft des Palladius festzuhalten, indem sie kein Bedenken tragen, das ganze Gespräch mitsamt den Zeit- und Ortsumständen, in die es eingebettet ist, für eine schriftstellerische Fiktion zu erklären. Und diese letztere Ansicht dürfte in der Tat den Vorzug verdienen. Einerseits nämlich ist wohl zu beachten, daß die Zueignung an Palladius sich bis ins 7. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, daß sie überhaupt die Überlieferung der Vorzeit darstellt, insofern niemals ein anderer Verfassername aufgetaucht ist, und daß sie um so mehr Vertrauen beanspruchen darf, je weniger sie aus dem Texte selbst erschlossen sein kann[1]. Anderseits darf beigefügt werden, daß der Verfasser sich über Bischof Palladius auffallend gut unterrichtet zeigt, daß er auch über einige andere Persönlichkeiten ganz ähnliche Mitteilungen macht und Urteile abgibt wie Palladius in der „Historia Lausiaca", daß endlich auch der beiderseitige Sprachgebrauch bemerkenswerte Übereinstimmungen aufweist[2]. Der Stil allerdings ist in der „Historia" natürlicher, in dem „Dialogus" gekünstelter. Zeit und Ort der Abfassung des „Dialogus" genauer zu bestimmen, fehlt vorläufig jeder Anhaltspunkt.

Der „Dialogus" ward nach einer Handschrift der Laurentiana zu Florenz aus dem 11. Jahrhundert von E. Bigot, Paris 1680, in Druck gegeben und von B. de Montfaucon in seine Chrysostomus-Ausgabe 13, Paris 1738, 1—89, aufgenommen. Weitere Abdrucke bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 8, Venet. 1772, 257—330; Migne, PP. Gr. 47, 5—82. Eine englische Übersetzung der Schrift lieferte H. Moore, London 1921. Im übrigen siehe E. C. Butler, Authorship of the Dialogus de vita Chrysostomi: Χρυσοστομικά, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, Roma 1908, fasc. 1, 35—46; vgl. Butler in The Journal of Theol. Studies 22 (1921) 138 ff. Fr. Aengenvoort, Der Dialog des Palladius über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus. Beilage zu dem Jahresbericht 1912/13 des „Coll. Augustinianum" zu Gaesdonck.

4. Vita S. Melaniae iunioris. — Zu den frommen Frauen, deren die „Historia Lausiaca" gedenkt, gehören, wie wir sahen, die vornehmen Römerinnen Melania die Ältere und Melania die Jüngere. Die erstere zog, nachdem sie mit 21 Jahren Witwe geworden, nach Palästina und starb nach einem Leben strenger Aszese 410 zu Jerusalem. Melania die Jüngere, eine Enkelin der älteren, in der „Historia Lausiaca" nur kurz erwähnt (c. 61), wird einläßlicher gekennzeichnet in einer „Vita S. Melaniae iunioris", welche griechisch und lateinisch überliefert ist.

Eine Überarbeitung des griechischen Textes von Simeon dem Metaphrasten, im 10. Jahrhundert, war seit längerem bekannt (Migne,

[1] Näheres über die äußern Zeugnisse bei Aengenvoort a. a. O. 4 ff. Ein neues Zeugnis bei Fr. Diekamp in der Theol. Revue 1913, 279.

[2] Näheres über die innern Gründe bei Butler in den Χρυσοστομικά, Roma 1908, fasc. 1, 38 ff.

PP. Gr. 116, 753—794), während der griechische Text selbst, die Vorlage des Metaphrasten, erst 1903 durch die Bollandisten ans Licht gezogen wurde. Vorher schon war der lateinische Text durch die Bollandisten herausgegeben worden, wenngleich in lückenhafter und verbesserungsbedürftiger Gestalt, wie denn überhaupt alle bisher bekannt gewordenen Manuskripte des lateinischen Textes mehr oder weniger abgekürzt und entstellt sind, mit alleiniger Ausnahme einer Handschrift vom Jahre 954, welche Kardinal Rampolla im Eskurial entdeckte. Rampolla hat 1905 in einer ebenso gediegenen wie glanzvollen Publikation beide Texte miteinander vereinigt.

Die gegenseitigen Beziehungen der beiden Texte sind von eigener Art. Es handelt sich allem Anschein nach nicht um einen Urtext und eine Übersetzung, sondern um zwei voneinander unabhängige Bearbeitungen einer gemeinsamen Grundschrift, einer älteren Originalvita. Rampolla gelangte zu der Ansicht, daß der lateinische Text dieser Originalvita besonders nahe stehe und die letztere wohl auch die lateinische Sprache geredet habe, während d'Alès sich dafür aussprach, daß der griechische Text im allgemeinen ein treueres Abbild der Originalvita biete und die letztere wohl auch griechisch geschrieben gewesen sei. Jedenfalls zeichnet sich der griechische Text vor dem lateinischen durch größere Flüssigkeit und feste Geschlossenheit aus, und bei einer Schrift, die um 444—450 zu Jerusalem entstanden sein muß, ist griechische Ursprache als wenigstens wahrscheinlich schon vorauszusetzen. Darin nämlich hat Rampolla ungeteilte Zustimmung gefunden, daß der Verfasser der Originalvita, welcher sich selbst als einen in der nächsten Umgebung Melanias lebenden Priester zu erkennen gibt[1], kein anderer sein könne als der Priester Gerontius von Jerusalem. Jerusalemite von Geburt, hatte er als armer Knabe sich der Wohltätigkeit der römischen Patrizierin zu erfreuen, ward auch durch sie dem Mönchs- und Priesterstande zugeführt und übernahm nach ihrem Tode (439) die Verwaltung ihrer Klöster zu Jerusalem[2]. Auf die Ermunterung eines ungenannten Bischofs hin hat er, wahrscheinlich schon sehr bald nach 439, laut der Vorbemerkung einiges von dem vielen, was er selbst mit Augen gesehen und was er aus fremdem Munde zuverlässig erfahren hatte, zu Papier gebracht. In den früheren Kapiteln gibt er die Mitteilungen anderer, insbesondere Melanias selbst, wieder, in den späteren schöpft er aus persönlicher Erinnerung. Aus jeder seiner Zeilen, die nicht von schriftstellerischer Kunst zeugen, aber um so mehr von Herzen kommen, leuchtet unbegrenzte Dankbarkeit und Verehrung gegen die dahingegangene „Mutter".

---

[1] Vita S. Melan. iun. c. 49, bei Rampolla, S. Melania giuniore, Roma 1905, 69 (griechisch), 28 (lateinisch).

[2] Siehe die Nachweise über Gerontius bei Rampolla a. a. O. LXX ff. Zur Kritik vgl. etwa Diekamp in der Theol. Revue 1906, 244 f.

Der Inhalt macht das anspruchslose Buch zu „einem der kostbarsten Kleinodien der christlichen Hagiographie"[1]. Selten wird jemand den Rat des Herrn an den reichen Jüngling in solchem Umfange befolgt haben wie Melania die Jüngere. Sie war 383 zu Rom geboren worden als das einzige Kind des Senators Publicola aus dem Geschlecht der Valerier. Von zartester Jugend an einem jungfräulichen Leben zuneigend, mußte sie auf Geheiß der Eltern im Alter von 13 Jahren ihrem Halbvetter Pinianus, welcher 16 Jahre zählte, die Hand zum ehelichen Bunde reichen. Nachdem aber die zwei Kinder, die dem Bunde entsproßten, in kürzester Zeit gestorben waren, erlangte Melania von ihrem Gatten das Versprechen der Enthaltsamkeit. Im Jahre 404 starb auch ihr Vater und hinterließ ihr sein gesamtes Besitztum, darunter ungeheure Liegenschaften nicht nur in und um Rom, sondern auch „in Spanien und Kampanien, in Sizilien und Afrika und Mauretanien, in Britannien und den übrigen Ländern"[2]. Anderseits schätzte Pinianus die jährlichen Einkünfte aus seinem Vermögen, welches viel weniger groß gewesen zu sein scheint als dasjenige Melanias, auf annähernd 120000 Stück Gold, d. i. das Stück zu 13,50 Franken gerechnet, 1620000 Franken[3]. In vollem Einvernehmen beschlossen Bruder und Schwester, so werden die Gatten im weiteren Verlauf der „Vita" genannt, allem Besitz zu entsagen, um einzig Gott zu leben. Nachdem sie sich zu Nola durch den nachmaligen Bischof Paulinus in das aszetische Leben hatten einführen lassen, siedelten sie angesichts der drohenden Gotengefahr von Italien nach Tagaste in Numidien über, wo sie sieben Jahre blieben, Klöster gründeten und Gutes taten. Im Jahre 417 reisten sie dann von Tagaste über Alexandrien nach Jerusalem, dem „Ziele ihrer Sehnsucht". Die „Vita" schildert eingehend die Lebensweise Melanias zu Tagaste und zu Jerusalem, die fast übermenschliche Abtötung in Speise und Trank, Kleidung und Schlaf, das Studium der Heiligen Schrift und der Väter und den Fleiß im Abschreiben der Kodizes, den Eifer für den wahren Glauben und für die Rettung der Seelen, auch die Unterweisungen, die sie in den von ihr gestifteten Frauenklöstern zu erteilen pflegte, usw. Am 31. Dezember 439 sollte sie in den ewigen Lohn eingehen. Pinianus war schon 431 oder 432 abberufen worden.

Bemerkt sei noch, daß sich in dieser „Vita" um Melania und Pinianus ein reicher Kranz hervorragender Persönlichkeiten gruppiert. Die Heilige

[1] d'Alès in den Analecta Bolland. 25 (1906) 450.

[2] Vita c. 11 (griechisch).

[3] Vita c. 15: πλέον ἔλαττον χρυσοῦ μυριάδας δώδεκα. Es werden Stücke Gold (νομίσματα, solidi) gemeint sein, nicht Pfunde Goldes. 120000 Pfunde Goldes würden, das Pfund zu 972 Franken gerechnet, die unglaubliche Summe von 116640000 Franken ergeben. Nach dem lateinischen Texte der Vita soll nicht Pinianus, sondern Melania ihre jährlichen Einkünfte auf „centum viginti millia" geschätzt haben. Vgl. zu der Stelle d'Alès a. a. O. 411 f.; Gojau, Sainte Mélanie, Paris 1908, 12 ff.

tritt in persönliche Berührung mit Serena, der Adoptivschwester des Kaisers Honorius, mit Kaiserin Eudokia und ihrem Gemahl Theodosius II. und mit vielen berühmten Bischöfen und Kirchenschriftstellern, Paulinus von Nola, Rufinus von Aquileja, Palladius von Helenopolis und dem Patrizier Lausus, von welchem die „Historia Lausiaca“ ihren Namen hat, Augustinus, Alypius von Tagaste, Aureolus von Karthago, Johannes Kassianus, Cyrillus von Alexandrien, Proklus von Konstantinopel, Juvenalis von Jerusalem. Von nicht wenigen dieser Theologen werden recht bemerkenswerte Einzelheiten erzählt.

Die griechische und die lateinische „Vita“ wurden in Verbindung miteinander, und von überaus reichen Erläuterungen aller Art begleitet, herausgegeben durch M. Card. Rampolla del Tindaro, Santa Melania giuniore senatrice romana, documenti contemporanei e note, Roma 1905. 2⁰. Der Rezension der lateinischen „Vita“ (3—40) liegt der cod. Scorial. lat. a. II. 9, anni 954, zu Grunde, über dessen Entdeckung der Herausgeber schon in dem Nuovo Bullettino di archeologia cristiana 6 (1900) 5—16, berichtete. Nach zwei andern, aber unvollständigen Handschriften war die lateinische „Vita“ bereits von den Bollandisten in den Analecta Bollandiana 8 (1889) 16—63 zum Druck befördert worden. Die Ausgabe der griechischen „Vita“ bei Rampolla (41—85) fußt auf dem cod. Barberinus gr. III 37, saec. XI, welcher zuerst von den Bollandisten a. a. O. 22 (1903) 5—50 abgedruckt und für Rampolla durch Mercati und Franchi de' Cavalieri von neuem kollationiert wurde. Über das Verhältnis des griechischen und des lateinischen Textes zueinander handelten A. d'Alès, Les deux Vies de Ste Mélanie la jeune: Analecta Bolland. 25 (1906) 401—450; C. Weyman, Zu den Vitae S. Melaniae iunioris: Hist. Jahrbuch 29 (1908) 588—590. Eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes hat St. Krottenthaler seiner Übersetzung der „Historia Lausiaca“ des Palladius beigegeben, Kempten 1912 (Bibl. der Kirchenväter). — A. de Waal, Aus der Vita Melaniae iunioris: Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. 21 (1907) 28—37. G. Goyau, Sainte Mélanie (383—439), Paris 1908 (Les Saints); éd. 3, 1908. E. da Persico, Die hl. Melania die Jüngere, römische Senatorin (383—439), ein karitatives und soziales Frauenleben; autorisierte Übersetzung von R. Banz, Einsiedeln 1912. 16⁰.

5. Vita S. Hypatii. — Eine wertvolle kirchen- und kulturgeschichtliche Quellenschrift ist auch die Lebensbeschreibung des Abtes Hypatius, verfaßt von seinem Schüler Kallinikus. Der Sprosse einer vornehmen Familie in Phrygien, war Hypatius schon in jungen Jahren, von mönchischen Idealen trunken, aus dem Elternhause geflohen und nach Thrazien gewandert. Um 400 ließ er sich mit zwei Gesinnungsgenossen in einem früher von ägyptischen Mönchen bewohnten Kloster bei dem Dorfe Rufinianä in der Nähe von Chalcedon nieder, und nachdem er noch einmal kurze Zeit in Thrazien geweilt hatte, kehrte er um 406, 40 Jahre alt, als Abt zu bleibendem Aufenthalt in das genannte Kloster zurück. Dort hat er in der Folge eine reich gesegnete Tätigkeit entfaltet, zahlreiche Schüler um sich gesammelt, durch Wundertaten sich einen weithin berühmten Namen erworben, auch um Ausrottung des Heidentums und Unterdrückung des Nestorianismus sich

verdient gemacht. Nach dem Tode des Archimandriten Dalmatius zu Konstantinopel, um 436, galt Hypatius als der geistliche Vater sämtlicher Mönche im Umkreis der Hauptstadt[1]. Ein Greis von 80 Jahren, ist er am 30. Juni 446 unter dem Gebete seiner Söhne gestorben.

Bald darauf, in den Jahren 447—450, legte ein besonders dankbarer Sohn, ein Angehöriger des Klosters Rufinianä namens Kallinikus, Hand an einen umfassenden Nachruf. In schlichter und volkstümlicher, warmer und anschaulicher Sprache verfolgte er den ganzen Lebenslauf des Vaters, befleißigte sich dabei genauer Zeitangaben, wollte aber, wie zu erwarten, in erster Linie erbaulich wirken und flocht zu dem Ende auch verschiedene Vorträge ein, welche Hypatius an die Mönche gerichtet und schriftlich hinterlassen hatte[2]. Der auf uns gekommene Text ist übrigens durch die Hand eines Redaktors gegangen. Zur Zeit des dritten Nachfolgers des hl. Hypatius in der Abtwürde hat ein Ungenannter das Kloster Rufinianä besucht und unsere „Vita“ kennen gelernt, eine Abschrift gefertigt und dieselbe, mit einer Vorrede versehen, einem Diakon Eutychus übersandt. Auf diese Abschrift gehen die zwei Manuskripte zurück, welche uns die „Vita“ übermittelt haben. Doch versichert der Ungenannte, daß er sich darauf beschränkt habe, orthographische Fehler seiner Vorlage, Verwechslungen von η und ει, ω und ο u. dgl., zu berichtigen, ohne irgend welche sachliche Änderungen vorzunehmen, obwohl er noch manches Wissenswerte über Hypatius hätte hinzufügen können. Aus der Vorrede des Ungenannten erfahren wir auch erst den Namen des Verfassers der „Vita“.

Nach einer lückenhaften Handschrift des 12. Jahrhunderts ist die „Vita S. Hypatii“ schon von D. Papebroch in den Acta SS. Iun. 3, Antverp. 1701, 308—349, herausgegeben worden. Eine treffliche neue Ausgabe besorgten, unter Zugrundelegung einer vollständigen und in jeder Hinsicht zuverlässigeren Handschrift des 11. Jahrhunderts, zehn Mitglieder des philologischen Seminars zu Bonn: Callinici de vita S. Hypatii liber, ediderunt Seminarii philologorum Bonnensis sodales, Lipsiae 1895 (Bibl. scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). Vgl. H. Usener, Übersehenes: Rhein. Museum f. Philol. 50 (1895) 144—147. H. van Herwerden, Ad Callinici de vita S. Hypatii librum: Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes 20 (1896) 57—59. H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden (Inaug.-Diss.), München 1909, 29—40.

§ 52. Nilus der Aszet.

1. Leben. 2. Briefe. 3. Schriften über das christliche Tugendleben. 4. Schriften über das Mönchsleben. 5. Verloren gegangene Schriften. 6. Unechte Schriften.

1. Leben. — Nachdem er lange vernachlässigt worden, hat Nilus jüngst fast gleichzeitig zwei monographische Bearbeitungen

[1] Siehe die Ausgabe der Vita S. Hypatii in der Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1895, 39. Des Archimandriten Dalmatius soll an anderem Orte (§ 56, 1) noch einmal gedacht werden.

[2] Siehe die genannte Ausgabe 55 f.

gefunden[1]. Anstatt sich indessen gegenseitig zu bekräftigen und zu ergänzen, treten die Verfasser in tiefgreifenden Widerspruch. Degenhart bekennt sich zu der herkömmlich gewordenen Anschauung, Heussi entzieht dieser Anschauung ihre Quellen und Grundlagen.

Die traditionelle Nilusbiographie besagte im wesentlichen Folgendes. Nilus entstammte einer vornehmen Familie Konstantinopels und bekleidete unter Theodosius d. Gr. (379—395) die Würde eines Eparchen oder Stadtpräfekten von Konstantinopel. Er lebte in glücklicher Ehe und hatte einen Sohn und eine Tochter. Aus Liebe zur Einsamkeit entsagte er allem Glanz und Glück, um sich mit seinem Sohne Theodulus zu den Mönchen am Sinai zu begeben, während seine Gemahlin, von gleichen Absichten beseelt, mit der Tochter nach Ägypten ging. Räuberische Barbarenhorden richteten unter den Mönchen am Sinai ein Blutbad an. Nilus konnte durch die Flucht sein Leben retten, Theodulus wurde in Gefangenschaft geschleppt. Doch gelang es bald darauf auch Theodulus, den Händen der Barbaren zu entrinnen und überdies den verlorenen Vater wiederzufinden. Durch den Bischof von Elusa, an der Grenze zwischen dem petráischen Arabien und Palästina, wurden Vater und Sohn zu Priestern geweiht. Den Rest seines Lebens brachte Nilus wieder am Sinai zu.

Der Kern dieser Lebensskizze läßt sich über die Kirchengeschichte des Nicephorus Kallistus hinaus zurückverfolgen bis in liturgische Bücher der griechischen Kirche, als deren Vertreter das Synaxarium oder Martyrologium von Konstantinopel, aus dem 10. Jahrhundert, gelten kann[2]. Indessen erheben sich schwere Bedenken. Die Angabe, Nilus sei Eparch von Konstantinopel gewesen, ist früher schon auf Zweifel gestoßen, weil sie dem überlieferten Verzeichnis der Eparchen der Hauptstadt widerstreitet, welch letzteres den Namen Nilus nicht kennt[3]. Die Mitteilungen über den Aufenthalt des Nilus am Sinai werden in dem Synaxarium sowohl wie bei Nicephorus ausdrücklich auf einen Bericht des Nilus selbst zurückgeführt, jene Erzählung über die Niedermetzelung einer größeren Anzahl von Mönchen am Sinai, welche auch heute noch unter den Schriften des Nilus steht (Narrationes quibus caedes monachorum montis Sinae et captivitas Theoduli eius filii describuntur: Migne, PP. Gr. 79, 589—694). Ein greiser Einsiedler, dessen Name im Texte nicht genannt wird, berichtet hier einem kleinen Zuhörerkreise in rhetorischer Sprache und in weitschweifiger Ausführ-

[1] Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita, Münster i. W. 1915. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Aszeten, Leipzig 1917.

[2] Siehe die Ausgabe dieses Synaxariums von H. Delehaye in dem Propylaeum ad Acta SS. Novembris, Bruxellis 1902, 217. Vgl. Nic. Call., Hist. eccl. 14, 54; Migne, PP. Gr. 146, 1256.

[3] Siehe Suaresius, S. P. N. Nili abbatis tractatus seu opuscula, Romae 1673, 665; abgedruckt bei Migne 79, 1372. Vgl. Heussi a. a. O. 20 f. 84 f.

lichkeit über seine eigenen Erlebnisse. Er hatte alles, was er besaß, um Gottes willen im Stich gelassen, mit seinem Sohne Theodulus eine Eremitenzelle am Sinai bezogen und dort jene Heimsuchungen erfahren, deren andeutungsweise vorhin bereits gedacht ward. Die Abenteuer des Theodulus, seine Gefangennahme, seine Flucht und seine Wiedervereinigung mit dem Vater, nehmen den breitesten Raum der Erzählung ein, doch wird auch das grause Martyrium, welches andere Sinaimönche erlitten, umständlich geschildert, und die handschriftliche Überlieferung beweist, daß man das Ganze im Mittelalter als Märtyrerakte betrachtet hat. Alle Handschriften, und es sind ihrer sehr viele, bezeichnen Nilus als den Verfasser, eine einzige, welche einen Mönch Anastasius nennt, ausgenommen. So hat man denn diese Schrift, welche auch in alter lateinischer Übersetzung erhalten ist, nach dem Vorgange des Synaxariums und des Nicephorus Kallistus bis heute immer noch als ein autobiographisches Werk des Nilus anerkannt. Heussi legte Protest ein[1], und Heussi dürfte Recht behalten.

Gegen die Annahme, daß die Schrift von Nilus verfaßt sei und seine Lebensgeschichte beschreiben wolle, spricht schon der Umstand, daß dieselbe in ihrer ganzen Anlage eine weitgehende Verwandtschaft mit der griechischen Romanliteratur bekundet und namentlich die Darstellung der Abenteuer des Theodulus sehr an Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten leidet, während der Martyriumsbericht allerdings geschichtliche Körner umschließen wird[2]. Sodann aber sind die Selbstaussagen des greisen Erzählers mit gesicherten Lebensdaten des Nilus nicht in Einklang zu bringen. Jener Greis hat gleich, nachdem er der Welt Lebewohl gesagt, den Sinai aufgesucht und am Sinai auch sein Leben beschlossen. Er ist Eremit gewesen und geblieben und nur ab und zu mit Theodulus von dem heiligen Berge herabgestiegen, um die Mönche im Dornbuschtale zu besuchen[3]. Er hat mit allen Fasern seines Herzens an seinem Sohne gehangen und die Äußerungen seines Schmerzes über die Gefangennahme des Sohnes sind so maßlos, daß selbst das Synaxarium und Nicephorus Kallistus einen leisen Tadel nicht unterdrücken können. Nilus hingegen hat, nachdem er bereits Mönch geworden, wenigstens längere Zeit hindurch in Kleinasien, und zwar zu Ancyra in Galatien, gelebt. In zweien seiner Briefe, in der Lobrede auf den Mönch Albianus und in der Abhandlung „Ad Magnam diaconissam Ancyrae“ gibt er mehr oder weniger deutlich Ancyra als seinen Wohnsitz zu erkennen. Ja in den Überschriften einzelner Manuskripte seiner Briefsammlung wird er geradezu „Ancyraner“ geheißen[4]. Nilus aber war nicht Eremit, sondern Zönobit und Klostervorsteher und Novizenmeister. Er führt sich in seinen Briefen als

[1] Heussi a. a. O. 155 ff. [2] Vgl. ebd. 138 ff.
[3] Siehe Narratio 4; Migne 79, 628. [4] Vgl. Heussi a. a. O. 91 ff.

ständigen Lehrer jüngerer Mönche ein[1], und nicht wenige seiner Abhandlungen sind zur Unterweisung von Mönchen, auch von Mönchsobern, bestimmt. Nilus endlich legt besonderes Gewicht darauf, daß der Mönch alle verwandtschaftlichen Bande lösen, nach Möglichkeit sogar aus seinem Gedächtnis streichen müsse[2]. So ergeben sich unvereinbare Gegensätze. Die Frage nach dem wirklichen Verfasser der „Narrationes" muß freilich vorläufig offen bleiben. Derselbe mag übrigens ein Zeitgenosse des Nilus gewesen sein oder doch noch dem 5. Jahrhundert angehört haben. Die Identifizierung mit Nilus ist eines der vielen Rätsel der Überlieferungsgeschichte altchristlicher Schriftwerke[3].

Der neuerdings häufiger gebrauchte Name „Nilus Sinaita" ist demnach unzutreffend. Richtiger wäre die ältere Bezeichnung „Nilus von Ancyra". In oder bei Ancyra ist nach allem, was wir wissen, der Hauptschauplatz des Lebens und Wirkens unsres Aszeten zu suchen. Ja, von irgend einem andern Aufenthaltsort ist nicht das mindeste bekannt. Insbesondere fehlt jede Nachricht darüber, daß Nilus den Sinai jemals gesehen hat.

Gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts muß Nilus sich schon eines über seine nächste Umgebung hinausreichenden Ansehens erfreut haben. Wie wir aus seiner Korrespondenz ersehen, hat der Gotenführer Gainas, welcher wahrscheinlich am 23. Dezember 400 ums Leben kam, theologisch-dogmatische Verhandlungen mit Nilus angeknüpft. Wenn also Nilus bei dem Chronisten Georgius Monachus zu den Schülern, μαθητεῖς, des hl. Chrysostomus gerechnet wird[4], so könnte das Wort „Schüler" im engsten Sinne zu nehmen, von einer persönlichen Jüngerschaft zu verstehen sein. Es ist aber allem Anschein nach in dem weiteren Sinne von Verehrer und Anhänger gemeint, und als ein solcher wird Nilus auch durch seine Korrespondenz erwiesen. Er hat nicht bloß die Schriften des hl. Chrysostomus sehr hoch geschätzt und sehr häufig

---

[1] Ep. 1, 18; 3, 303; Migne 79, 89 532.

[2] Siehe z. B. De monast. exercitat. 43 ff.; Migne 79, 772 ff. Vgl. Degenhart a. a. O. 98.

[3] Eine merkwürdige Parallele zu den „Narrationes" bildet die gelegentliche Notiz in einem Briefe unsres Nilus (Ep. 4, 62; Migne 79, 580 f.). Unter den Mönchen am Sinai lebte ein greiser Mann aus Galatien mit seinem Sohne. Bei einem plötzlichen Überfall durch heidnische Barbaren wird der Sohn nebst andern Mönchen ergriffen und fortgeschleppt. Auf wunderbare Weise aber wird er wieder befreit und dem untröstlichen Vater zurückgegeben. Es scheint kaum zweifelhaft, daß dieser greise Galater kein anderer ist als der greise Eremit der „Narrationes". Im einzelnen zeigt jedoch die beiderseitige Darstellung so viele und so belangreiche Abweichungen, daß der Brief und die „Narrationes" nicht aus derselben Feder geflossen sein können. An der Echtheit des Briefes dürfte nicht zu rütteln sein. Vgl. Heussi a. a. O. 80 91 151 f. 157 ff.

[4] Georgii Monachi Chronicon, ed. C. de Boor, Lipsiae 1904, 2, 599. Vgl. Heussi a. a. O. 12 ff. 86 f.

zitiert, sondern auch seine persönlichen Schicksale mit inniger Teilnahme, mit flammender Entrüstung verfolgt. Einer Bitte des Kaisers Arkadius, für das von „häufigem Erdbeben und himmlischem Feuer“ heimgesuchte Konstantinopel beten zu wollen, erklärte Nilus in einem Briefe vom Jahre 407 nicht nachkommen zu können „wegen des Übermaßes der zu Byzanz in diesen Zeiten verübten Freveltaten“ [1]. Aus andern Briefen ist gefolgert worden, daß Nilus auch die Tage der nestorianischen Streitigkeiten noch erlebt habe, wenngleich er den Namen des Nestorius nirgendwo erwähnt. Doch beweisen diese Briefe nur, daß Nilus die kirchliche Christologie vertreten oder die Einheit der Person in Christus gelehrt hat. Da er jedoch ein höheres Alter erlangt zu haben scheint [2], so mag er zur Zeit des Ephesinums noch unter den Lebenden geweilt haben.

Wie schon gesagt, war Nilus Vorsteher einer Mönchsniederlassung in oder bei Ancyra. Priester scheint er nicht gewesen zu sein [3]. Er ist aber ein prächtiger Typus eines Spirituals der Vorzeit, bibelfest und redegewandt, lebhaften Temperaments und nach Umständen derb und grob, dann aber auch wieder gut und mild und weinend mit den Weinenden, weltüberdrüssig, aber welterfahren, ein Mann, der offenen Auges seinen Weg gegangen ist und andere sicher zu führen weiß.

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 14. Paris 1709, 189 bis 218 742—744. Fessler-Jungmann, Institut. Patrol. 2, 2. Oeniponte 1896, 108—128. St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 2. Mainz 1913, 37—84. Fr. Degenhart, Nilus Sinaita, sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 6). Münster i. W. 1915. J. Stiglmayr, Der Aszetiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller: Zeitschrift f. kath. Theol. 39 (1915) 576—581. K. Heussi, Nilus der Aszet und der Überfall der Mönche am Sinai: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 37 (1916) 107—127. Ders., Untersuchungen zu Nilus dem Aszeten (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 42, 2). Leipzig 1917. Fr. Degenhart, Neue Beiträge zur Nilusforschung. Münster i. W. 1918. Heussi, Das Nilusproblem. Randglossen zu Fr. Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung, Leipzig 1921.

Dem syrischen Texte der Apologie des Aristides von Athen geht in der vielgenannten Handschrift des Katharinenklosters auf dem Sinai aus dem 6. oder 7. Jahrhundert ein syrisches Leben „des hl. Nilus, des Einsiedlers“ vorauf. Siehe A. Smith Lewis, Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaitica 1), London 1894, 19. Vgl. J. A. Robinson, The Apology of Aristides on Behalf of the Christians (Texts and Studies 1, 1), Cambridge 1891, 4. Diese syrische „Vita“, deren Vorhandensein den vorhin genannten Autoren Schiwietz, Degenhart, Heussi unbekannt geblieben zu sein scheint, würde immerhin eine Untersuchung verdienen.

Über die mehrerwähnten „Narrationes quibus caedes monachorum montis Sinae et captivitas Theoduli eius filii describuntur“ handeln namentlich Schiwietz a. a. O. 2, 44—49. Heussi, Untersuchungen 123—159. Neben diesen

[1] Ep. 2, 265: Migne 79, 336. [2] Vgl. Ep. 3, 176: Migne 79, 465.
[3] Wenigstens nicht zur Zeit der Abfassung des Briefes 2, 261: Migne 79, 333.

„Narrationes“ kommt als Quelle für das sinaitische Mönchtum um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert namentlich noch ein älteres, aber dürftigeres Seitenstück in Betracht, der Bericht des Ammonius „De sanctis patribus barbarorum incursione in monte Sina et Raïthu peremptis“ (περὶ τῶν ἀναιρεθέντων ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει καὶ ἐν τῇ Ῥαϊθοῦ ἁγίων πατέρων). Ammonius, ein ägyptischer Mönch, hatte eine Wallfahrt nach Palästina gemacht und auf der Rückreise die Mönchskolonien am Sinai besucht. Er mußte Zeuge sein, wie die Mönche am Sinai und bei Raïthu, wahrscheinlich um 373, von Sarazenen und Blemyern überfallen und viele von ihnen ermordet wurden. Heimgekehrt, hat Ammonius seine Erlebnisse am Sinai in „ägyptischer“, d. i. koptischer Mundart niedergeschrieben; ein ägyptischer Presbyter Johannes hat den Bericht aus dem Koptischen ins Griechische übersetzt. Diese griechische Übersetzung ist von Fr. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris. 1660, 88–132, nach zwei Handschriften herausgegeben worden; eine neuere Ausgabe oder auch nur ein Abdruck liegt nicht vor. Eine palästinensisch-aramäische Version des griechischen Textes veröffentlichte A. Smith Lewis, The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios, from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest transscribed (Horae Semiticae 9), London 1912. Wenngleich übrigens der Erzählung des Ammonius unzweifelhaft eine historische Begebenheit zu Grunde liegt, so ist sie doch, wie die grotesken Wundergeschichten zeigen, als Quelle nur mit Vorsicht zu benutzen. Näheres bei Schiwietz a. a. O. 2, 6–15 30–33. Vgl. Heussi a. a. O. 29 146 f. 150 f.

2. Briefe. — Dürftig wie die Nachrichten über sein Leben, sind auch die Zeugnisse über die Schriftstellerei des Nilus. Außer den vorhin aufgerufenen Gewährsmännern, dem Verfasser des Synaxariums von Konstantinopel und Nicephorus Kallistus, kommen namentlich noch Photius und ein jüngerer Träger des Namens Nilus in Betracht. Der letztere, Nilus von Rossano, der Gründer von Grottaferrata (gest. 1005), feiert in einem sog. Kontakion den alten Aszeten als Leuchte der Mönche und weist auf seine Lehr- und Mahnschriften über das geistliche Leben hin, ohne jedoch irgend einen Schriftentitel anzuführen [1]. Auch die Notiz, welche Photius dem literarischen Nachlaß des „Mönches Nilus“ widmet [2], ist leider recht kurz. Zwar kannte Photius viele und über mannigfache Gegenstände sich verbreitende Schriften, teils in der Form des Briefes teils in der Form der Abhandlung [3], alle lesenswert und sowohl von der Heiligkeit des Wandels des Verfassers wie von der Kraft seines Wortes zeugend; aber nur zwei derselben nennt er mit Namen: ein Buch über das Gebet und eine Sammlung von

[1] Dieses Kontakion bei S. Gassisi, Innografi italo-greci, im Oriens Christianus 5 (1905) 58 ff.

[2] Phot., Bibl. cod. 201.

[3] Photius schreibt: εἴς τε τὸν ἐπιστολιμαῖον τρόπον καὶ εἰς τὸν συγγραφικὸν ἀνηγμένα συντάγματα. In der lateinischen Übersetzung bei Migne, PP. Gr. 103, 671, heißt es: „opuscula partim epistolae partim historiae forma conscripta“. Aber τρόπος συγγραφικός ist nicht „historiae forma“, sondern die Form der Abhandlung im Gegensatze zu der Form des Briefes. Vgl. etwa Greg. Nyss., Vita S. Macrinae praef. (Migne 46, 960): τὸ δὲ πλῆθος ὑπὲρ τὸν ἐπιστολιμαῖον ὅρον ἐστὶν εἰς συγγραφικὴν μακρηγορίαν παρατεινόμενον.

100 Sentenzen (ἑκατὸν κεφάλαια). Bei einem späteren Anlaß hat Photius noch Mitteilungen aus einigen Predigten des Mönches gemacht [1].

Wenden wir uns zunächst den Briefen zu! In der besten und vollständigsten, von Leo Allatius besorgten und bei Migne, PP. Gr. 79, 81—582, nachgedruckten Ausgabe sind die unter des Nilus Namen überlieferten Briefe in vier Bücher abgeteilt und belaufen sich auf insgesamt 1061 Nummern. Schon bei flüchtigem Durchblättern erinnert diese Sammlung immer wieder an die früher besprochene Briefsammlung Isidors von Pelusium. Auch hier wechseln Briefe von beträchtlicher Länge mit „Briefen" ab, welche aus einem einzigen Satze bestehen oder auch nur einen Nebensatz enthalten. Auch hier kehrt ein und derselbe Brief, bald mehr bald weniger wörtlich übereinstimmend, an verschiedenen Stellen wieder. Auch hier ist ein größerer Brief anderswo in mehrere kleinere „Briefe" zerlegt, oder umgekehrt verschiedene kürzere Briefe sind anderswo zu einem längeren Ganzen zusammengefaßt.

Gleichwohl hat Heussi, welcher diese Briefe zum ersten Male einer durchgreifenden Sichtung unterzog, die Ansicht vertreten, daß die Sammlung als solche „bis in die Lebenszeit und in die nächste Umgebung des Verfassers selbst" zurückreiche und auch „die Redaktion des Umfanges der einzelnen Nummern" im großen und ganzen das Werk des ersten Sammlers sei [2]. In der Folge habe die Sammlung „allerlei Bearbeitungen erfahren" und in der handschriftlichen Überlieferung sei sie auch um einige Zutaten bereichert worden, unechte Stücke, welche sich durch den Gedankengehalt oder das stilistische Gepräge von den übrigen Briefen abheben oder sonstigen Bedenken unterliegen. Elf Nummern des dritten Buches (33 64 65 113 114 160 170 248 249 320 322) und zwei Nummern des vierten Buches (1 7) seien als fremde Eindringlinge oder als bloße Dubletten auszuscheiden [3].

Frühere Forscher, insbesondere Haidacher, haben eine größere Anzahl von Briefen als unecht gestrichen, weil dieselben sich als Exzerpte aus Schriften des Nilus selbst oder anderer Autoren, vor allem des hl. Chrysostomus, erwiesen [4]. Und es dürfte nicht zu bestreiten sein, daß Heussi solchen Exzerpten gegenüber eine viel zu weit gehende Zurückhaltung beobachtet. Drei Nummern des dritten Buches, 242, ein Exzerpt aus Isidor von Pelusium, und 328 und 332, Exzerpte aus des Nilus Schrift „De monastica exercitatione", welche überdies alle drei einer brieflichen Adresse entbehren, sind nach Heussi nicht unecht, sondern nur „zweifelhaft". Mehrere andere Exzerpte, welche in dieser oder jener Handschrift mit einer brieflichen Adresse versehen sind,

[1] Bibl. cod. 276. [2] Heussi, Untersuchungen 63 ff. [3] Ebd. 80 f.
[4] Siehe Haidacher in den Χρυσοστομικά. Roma 1908, fasc. 1, 226 ff.

will Heussi eben der Adresse wegen als Briefe, und zwar als echte Briefe, anerkannt wissen, deren Stoff oder Wortlaut Nilus anderswoher entlehnt habe. Und die Beobachtung, daß Gedanken oder Stellen aus Chrysostomus in der Briefsammlung sogar in derselben Reihenfolge anzutreffen sind, in welcher sie auch bei Chrysostomus auftreten, glaubt Heussi dahin deuten zu dürfen, „daß der Briefschreiber durch die Lektüre der 2. und der 3. Homilie des Chrysostomus über David und Saul dazu angeregt wurde, Gedanken, die ihm für diesen oder jenen Bekannten nützlich schienen, diesen zu schreiben“ [1].

Der Grundstock der Sammlung ist jedenfalls einheitlicher Herkunft und seine Echtheit nicht zu bezweifeln. Es ist der Briefwechsel eines vielbeanspruchten Gottesmannes, eine theologische und vorwiegend eine seelsorgerliche oder geistliche Korrespondenz. Nicht wenige Briefe befassen sich mit der Erklärung von Schriftstellen. Das Alte Testament wird in der Regel allegorisch ausgedeutet oder angewandt, gelegentlich aber mit Nachdruck betont, daß damit keineswegs „der Buchstabe preisgegeben oder die Geschichte verflüchtigt werden“ solle (2, 223). Manche alttestamentliche Personen- und Ortsnamen werden etymologisch erklärt (so 1, 90 die Namen der Söhne Jakobs), ohne daß Quellen oder Gewährsmänner angeführt würden. Einmal wird auf eine andere Handschrift (ἄλλο τῶν ἀντιγράφων 3, 38) verwiesen, einmal auf den Übersetzer Symmachus (3, 78), einmal auf Aquila, Symmachus und Theodotion (3, 191). Die Schriften des Neuen Testaments werden samt und sonders angezogen mit Ausnahme des zweiten und dritten Johannesbriefs und des Judasbriefs. Zitate oder Anspielungen auf Apokryphen sind nicht nachzuweisen. — Weit geringer ist die Zahl der Briefe dogmatischen Inhalts. Die acht Antwortschreiben an den Gotenführer Gainas enthalten eine scharfe Zurückweisung des Arianismus [2]. Von arianischen Theologen inspiriert (vgl. 1, 79 und 114), hatte Gainas eine Reihe von Bibelzitaten ins Feld geführt, welche für den Arianismus zeugen sollten. Etwas häufiger kommt das christologische Dogma zur Sprache. Christus ist Einer (εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, μία ὑπόστασις, ἓν πρόσωπον 3, 91, vgl. 3, 92), Gott und Mensch in einer Person (οὐκ ἦν ἕτερος . . . καὶ ἕτερος . . ., ἀλλ' ὁ αὐτός 2, 292). Seine Mutter ist deshalb selbstverständlich θεοτόκος (2, 180). Wenn von ihm gesagt wird, daß er an Alter und Weisheit und Gnade fortschritt (Lk 2, 52), so will das heißen, daß er dem Fortschritt des Alters entsprechend die ihm innewohnende Fülle göttlicher Weisheit und Gnade mehr und mehr nach außen kundgab (1, 288). — Das Hauptthema unsrer

[1] Heussi a. a. O. 59. Die Frage, ob auch außerhalb unsrer Sammlung unter anderem Autorennamen, z. B. als Briefe Basilius' d. Gr., Nilusbriefe überliefert sind (vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 156), hat Heussi nicht aufgeworfen.

[2] Es sind die Briefe 1, 70 79 114—116 205 206 286. Der letzte (1, 286) ist jedoch bestritten; vgl. Heussi a. a. O. 75 f.

Briefe aber ist das φιλοσοφεῖν κατὰ Χριστόν (2, 305, vgl. 2, 257), das Streben nach Vollkommenheit, das allmähliche Umgestalten des eigenen Ich zu einem Abbilde Christi. Christus hat durch Wort und Tat die wahre Philosophie gelehrt, und der Mensch soll nicht bloß ein μαθητής, sondern auch ein μιμητής Christi werden, indem er einen reinen Wandel führt und die Seele über die πάθη τοῦ σώματος hinaushebt (2, 54). Dazu bedarf es in erster Linie der steten Einkehr in das eigene Innere: „Du bist ein Inbegriff der Welt (κόσμος κόσμου): betrachte deshalb die ganze Schöpfung in dir selbst und beziehe alles auf dich selbst: schaue nicht nach außen, wende den Blick nach innen, richte deinen ganzen Sinn auf das geistige Heiligtum der Seele, schmücke dem Herrn den Tempel ohne Bilder" (2, 119). Auch die körperliche Aszese ist von großer Bedeutung, weil ein erprobtes Mittel, die πάθη zu unterdrücken und die Höhe der Leidenschaftslosigkeit oder der Herrschaft über die Leidenschaften, τὸ ὄρος τῆς ἀπαθείας, zu erklimmen (2, 120). Aber kämpfen müssen wir bis zum Ende. Man kann auch aus der Gerechtigkeit wieder in die Sünde verfallen und aus der Herrschaft über die Leidenschaften wieder in die Knechtschaft der Leidenschaften, ἀπὸ τοῦ ἀπαθοῦς[1] εἰς τὸ ἐμπαθές, geraten, und anderseits kann man nach dem Falle durch Buße die frühere Herrschaft und Kraft, τῆς ἐν ἀρχῇ ἀπαθείας καὶ ἰσχύος, von neuem erlangen (2, 140).

Nilus ist kein Stilist wie etwa Isidor von Pelusium. Es fehlt ihm auch die engere Fühlung mit der klassischen Literatur[2]. Aber Fertigkeit und Gewandtheit im schriftlichen Ausdruck ist ihm nicht abzusprechen.

Eine Sammelausgabe von Abhandlungen unsres Aszeten in griechischer Sprache veranstaltete zuerst P. Possinus S. J., S. P. N. Nili opera quaedam nondum edita, gr. et lat., Paris. 1639, 4°. Später ließ Possinus eine Ausgabe der Briefe folgen, Paris 1657, 4°, 355 an der Zahl. Eine neue Ausgabe der Briefe, diesmal aber 1061 Nummern, lieferte L. Allatius, Rom 1668, 2°. Neue oder wenigstens griechisch bis dahin unbekannte „tractatus seu opuscula", im ganzen 19, edierte J. M. Suaresius, Rom 1673, 2°. Diese Editionen, nämlich die Briefe nach Allatius und die Abhandlungen nach Possinus und Suaresius, sind abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 79. Über Sonderausgaben einzelner Schriften siehe Hoffmann, Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen, 2. Aufl., Leipzig 1838—1845, 2, 638 ff.

Zur Geschichte der Verbreitung der Schriften des Nilus soll hier wenigstens Folgendes bemerkt werden: Zwei Schriften, „De octo spiritibus malitiae" und „De magistris et discipulis", liegen auch in altlateinischer Übersetzung vor. Siehe P. van den Ven in den Mélanges Godefroid Kurth, Liège 1908, 2, 74. Bei den syrischen Nestorianern waren laut Ebedjesu (Cat. libr. eccles. 45, bei Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 48) „zwei wunderbare Bände" des „Mönches Nilus"

[1] Statt ἀπὸ τοῦ πάθους (Ep. 2, 140; Migne 79, 261) ist zu lesen ἀπὸ τοῦ ἀπαθοῦς (Ep. 3, 3; Migne 79, 400).

[2] Über Reminiszenzen aus der klassischen Literatur in seinen Schriften siehe Stiglmayr in der Zeitschr. f. kath. Theol. 39 (1915) 576 ff.

in Umlauf, deren Inhalt indessen nicht angegeben wird. In seinen Noten zu den Worten Ebedjesus verweist Assemani auf einige syrische und arabische Nilus-Schriften in Manuskripten der Vatikana. Syrische Schriften sind in größerer Anzahl durch Manuskripte des Britischen Museums überliefert. Siehe den Index bei W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, London 1870—1872, 3, 1311 s. v. Nilus. Besonders zu erwähnen sind von diesen Manuskripten cod. add. 14, 613 mit vier Nilus-Nummern (Wright 2, 814) und cod. add. 17, 183 mit drei Nilus-Nummern (Wright 2, 820). Arabischer Nilus-Schriften in einem Manuskripte der Vatikana gedenkt auch G. Graf, Die christlich-arabische Literatur (Straßburger theol. Studien 7, 1), Freiburg i. Br. 1905, 16 f. Die arabische „Paränese des Abtes Nilus an den Mönch Thomas", mit dem Incipit: „Quid putavisti, cum silentium et solitudinem elegisti?" ist schwerlich etwas anderes als der griechische Brief an den Mönch Thaumasius, Ep. 3, 33, Migne 79, 387—400, eine spätere Kompilation aus verschiedenen echten Nilus-Briefen; vgl. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Aszeten, Leipzig 1917, 41 ff.

Über die Briefsammlung im besondern handeln S. Haidacher, Chrysostomus-fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus: Χρυσοστομικά, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, Roma 1908, fasc. 1, 226—234. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 2, Mainz 1913, 50—58. Heussi a. a. O. 31—123.

3. Schriften über das christliche Tugendleben. — Die eine Gruppe der auf uns gekommenen Abhandlungen gilt ausschließlich oder doch vorzugsweise dem geistlichen Leben überhaupt oder dem christlichen Tugendleben im allgemeinen, die andre Gruppe dem Mönchsleben im besondern. Der ersteren Gruppe lassen sich folgende Nummern zuweisen:

a) „Sermo (λόγος) in effatum illud evangelii (Lc 22, 36): Nunc qui habet sacculum, tollat, similiter et peram, et qui non habet, vendat pallium suum et emat gladium" (Migne 79, 1263—1280), keine Homilie, sondern eine Abhandlung. In recht gezwungener Weise wird der „Mantel", von welchem der Herr spricht, auf den christlichen Tugendschmuck und das „Schwert" auf das Wort Gottes gedeutet, und Mantel und Schwert in Verbindung miteinander werden als die unerläßliche Waffenrüstung des Streiters Christi dargestellt. Ein Zeugnis, welches die Echtheit der Schrift verbürgte, ist, soweit ich sehe, nicht beizubringen.

b) „Ad Eulogium monachum" (ebd. 1093—1140) enthält schöne Unterweisungen über das Streben nach Vollkommenheit und den Kampf gegen das Böse. Die Schrift nimmt auch auf das Mönchsleben Bezug, wie sie denn durch einen Mönch veranlaßt und an einen Mönch gerichtet ist. Der älteste Zeuge scheint erst Nicephorus Kallistus zu sein, welcher τὰ πρὸς Εὐλόγιον unter den Schriften des Nilus rühmend hervorhebt [1]. Ob er mit dem Plural τά etwa auf eine Mehrheit von Abhandlungen hinweisen will, muß dahingestellt bleiben. Bei Migne folgt auf die genannte Schrift noch „Ad Eulogium de vitiis quae opposita sunt vir-

[1] Nic. Call., Hist. eccl. 14, 54.

tutibus“ (περὶ τὰς[1] ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας, ibid. 1139—1144), ein kurzer und anscheinend unvollständiger Aufsatz, welcher sich selbst als Fortsetzung einer Abhandlung über die christlichen Tugenden einführt. Derselbe weicht jedoch stark von der schriftstellerischen Art des Nilus ab und ist wohl sicher anderweitiger Herkunft[2].

c) „De oratione“ (περὶ προσευχῆς, ebd. 1165—1200) belehrt über das Gebet oder die Gebetsgesinnung, die „göttlichste aller Tugenden“ (c. 150). Obwohl von geringem Umfang, ist die Schrift in 153 κεφάλαια, Kapitel oder Thesen, abgeteilt, und laut der Vorrede soll sie dadurch als ein εὐαγγελικὸν ὀψώνιον nach Art der 153 Fische Jo 21, 11 gekennzeichnet werden. Wiederholt wird auf Mönche Bezug genommen, und einmal tritt der Verfasser als Lehrer jüngerer Mönche auf (c. 117: ὃ καὶ νεωτέροις εἴρηκα). Dieser Traktat ist trefflich bezeugt. Acht von den zehn Sprüchen, welche in den „Apophthegmata Patrum“ dem „Abte Nilus“ in den Mund gelegt werden, sind unsrem Traktat entlehnt, und zwar kommen sie hier in derselben Reihenfolge vor, in welcher sie in den „Apophthegmata“ aufgeführt werden[3]. Um etwa 620 hat der Mönch Antiochus von St. Saba bei Jerusalem in seinem „Pandektes“ unsern Traktat fleißig exzerpiert.

Über die Exzerpte aus „De oratione“ bei Antiochus siehe S. Haidacher, Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antiochus: Revue Bénédictine 22 (1905) 244 bis 250. Vgl. auch Heussi a. a. O. 118 ff. Die Zweifel Heussis an der Ursprünglichkeit der Vorrede der Schrift scheinen mir unbegründet zu sein. Der Abteilung der Schrift in 153 Kapitel gedenkt schon Photius, Bibl. cod. 201.

d) Über die Gegensätze zu den Tugenden verbreitet Nilus sich in der Schrift „De octo spiritibus malitiae“ (περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας, ebd. 1145—1164), welche acht Laster bespricht: Unmäßigkeit (γαστριμαργία), Unzucht (πορνεία), Habsucht (φιλαργυρία), Zorn (ὀργή), Traurigkeit (λύπη), Trägheit (ἀκηδία), Eitelkeit (κενοδοξία), Stolz (ὑπερηφανία), die im 4. Jahrhundert weit verbreitete Achtlaster-Theorie, die Vorläuferin der Lehre von den sieben Hauptsünden[4]. Auch Evagrius Pontikus und Johannes Kassianus haben in eigenen Schriften über diese acht Laster gehandelt. Ein Vergleich führte Degenhart zu dem Schlusse, daß die drei Autoren unabhängig voneinander sind und insbesondere weder Evagrius von Nilus noch Nilus von Kassianus benutzt worden ist[5]. Des Nilus Schrift wurde von dem vorhin erwähnten Antiochus von St. Saba ausgiebig verwertet. — Die Abhandlung „De

[1] Περί c. acc.! Vgl. das lateinische „circa“ in der Bedeutung von „de, quod attinet ad“: Thesaurus Linguae Latinae 3, 1092 f.

[2] Vgl. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita 20 f.

[3] Siehe Migne, PP. Gr. 65, 305.

[4] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 94 f.

[5] Degenhart a. a. O. 174 ff.

octo vitiosis cogitationibus" (περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς κακίας λογισμῶν, ebd. 1435—1464) ist eine Überarbeitung und Erweiterung der Schrift über die acht Laster von späterer Hand. — Auch die sachlich nahe verwandte Abhandlung „De diversis malignis cogitationibus" (περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν, ebd. 1199—1234), über die mannigfachen Versuchungen oder Anreize zum Bösen, ist wenigstens in der vorliegenden Gestalt als unecht abzuweisen. Man hat sie bisher um so bereitwilliger zugelassen, als man gegen Ende eine Verweisung auf „Kapitel über das Gebet" antraf (εἴρηται ἐν τοῖς περὶ προσευχῆς κεφαλαίοις, c. 23), welch letztere man mit der soeben (unter c) genannten Schrift des Nilus identifizieren zu dürfen meinte. Es blieb unbeachtet, daß die Abhandlung nachweislich mehrere Zitate aus Evagrius Pontikus umschließt, daß auch die angezogene Verweisung mitsamt den voraufgehenden Zeilen wörtlich aus Evagrius übernommen, daß also unter den „Kapiteln über das Gebet" eine Schrift des Evagrius verstanden ist. Heussi hat noch andere Verdachtsgründe geltend gemacht und die Echtheit der Abhandlung überhaupt für sehr zweifelhaft erklärt.

Die Schrift „De octo spiritibus malitiae" ward ins Deutsche übersetzt und eingehend besprochen von Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 2, 58—84. Vgl. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita 142 ff. 174 ff. Über die Entlehnungen aus Nilus bei Antiochus von St. Saba vgl. Haidacher a. a. O., unter c. — Bedenken gegen die Echtheit der Schrift „De diversis malignis cogitationibus" bei Heussi a. a. O. 163—166.

4. Schriften über das Mönchsleben. — Etwas größer ist die Zahl der das Mönchsleben im besondern betreffenden Schriften.

a) „In Albianum oratio" (εἰς Ἀλβιανὸν λόγος, Migne 79, 695—712) ist eine kurze, aber hübsche Lobrede auf den Mönch Albianus, dessen Leben als leuchtendes Vorbild dargestellt wird. Aufgewachsen zu Ancyra in Galatien, war Albianus eine Zeitlang Mitglied einer klösterlichen Genossenschaft gewesen, dann nach Jerusalem gewallfahrtet und schließlich in die Nitrische Wüste übergesiedelt, „um sich ganz und gar der himmlischen Philosophie zu widmen" (col. 705). Über den früheren Aufenthaltsort des Albianus sagt der Redner: „Er gesellte sich den bei uns vor der Stadt auf dem Berge lebenden Aszeten zu (τοῖς παρ' ἡμῖν πρὸ τοῦ ἄστεος ἀσκουμένοις ἐν τῷ ὄρει), deren Vorsteher der selige Leontius war, damals Presbyter, später auch Bischof geworden" (col. 704). Nun wissen Sokrates und Sozomenus von einem Leontius, welcher Mönch in Galatien und in der Folge Bischof von Ancyra war[1]. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß Albianus früher in einem Kloster zu Ancyra gelebt hat und das vorliegende Enkomion zu Ancyra verfaßt worden ist.

Über Albianus und Leontius siehe Tillemont, Mémoires 14, 215—218.

[1] Socr., Hist. eccl. 6, 18. Sozom., Hist. eccl. 6, 34; 8, 20.

b) „De monachorum praestantia" (ὅτι διαφέρουσι τῶν ἐν πόλεσιν ᾠκισμένων οἱ ἐν ἐρήμοις ἡσυχάζοντες, ebd. 1061—1094) erörtert die Vorzüge des Mönchslebens in der Wüste im Vergleich mit dem aszetischen Leben in der Stadt. Nicht Eremiten und Zönobiten werden einander gegenübergestellt, sondern die in Abgeschiedenheit von der Welt und die inmitten der Welt bei den Ihrigen lebenden Aszeten. Die Wüste oder die Einsamkeit schützt vor den Gefahren des Weltgetriebes und fördert die ungeteilte Hingabe an Gott.

Über den Inhalt vgl. etwa Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita 93—95.

c) „De monastica exercitatione" (λόγος ἀσκητικός, ebd. 719—810). Diese umfassende Schrift legt in einem ersten Teile (c. 1 ff.) den Ursprung und die Idee des Mönchtums oder der „wahren Philosophie" dar, beleuchtet in einem zweiten Teile (c. 21 ff.) die Aufgaben des Mönchsobern und wendet sich in einem letzten Teile (c. 42 ff.) mahnend an die Mönche. Hier stehen also Zönobiten in Rede. Schiwietz wollte in den ersten Kapiteln der Schrift fremde und spätere Zutaten erkennen können, welche mit den beglaubigten Zeugnissen über das morgenländische Mönchtum zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Widerspruch träten. Das war verfehlt[1]. Der freimütige Ton aber, in welchem die im Mönchsleben bereits eingerissenen Schäden aufgedeckt und Mönche sowohl wie Mönchsobern auf ihre Pflichten hingewiesen werden, legt die Folgerung nahe, daß der Verfasser ein Mann in reiferen Jahren war. Sogleich wird sich ergeben, daß unsre Schrift kurz vor der (unter d zu nennenden) Schrift „Ad Magnam" veröffentlicht wurde, und da die letztere schon auf ein Vorkommnis des Jahres 426 oder 427 zurückblickt, so mag die erstere um 425 anzusetzen sein.

Nicht weniger als 21 Stellen der Schrift „De monastica exercitatione" finden sich, mehr oder minder vollkommen übereinstimmend, auch in der Briefsammlung des Nilus. Fast alle diese Parallelen will Heussi a. a. O. 45 ff. darauf zurückführen, daß Nilus in der jüngeren Schrift ältere Briefe verwertet habe. In manchen Fällen wird vielmehr die Briefsammlung spätere Exzerpte aus der Schrift bieten.

d) „Ad Magnam diaconissam Ancyrae[2] de voluntaria paupertate" (περὶ ἀκτημοσύνης, ebd. 967—1060). Es wird eine dreifache Armut unterschieden, die höchste Armut (ἄκρα ἀκτημοσύνη), welche sich einzig und allein dem Dienste Gottes widmet, wie es bei den Stammeltern im Paradies vor der Sünde der Fall war, die mittlere Armut (μέση

[1] Gegen Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 2, 59 f. siehe Degenhart a. a. O. 10 f.; Heussi a. a. O. 50 f.

[2] Im Griechischen πρὸς τὴν σεμνοπρεπεστάτην Μάγναν διάκονον Ἀγκύρας. Sehr wahrscheinlich schreibt Nilus an jene Aszetin σεμνοτάτη γυνή Magna von Ancyra, von welcher Palladius in der „Historia Lausiaca" c. 67 spricht. Vgl. Butler, The Lausiac History of Palladius 2 1904 235.

ἀκτημοσύνη), welche, wenngleich nur in beschränktem Maße, auch für den Leib Sorge trägt, und die niedrigste Armut (ἔνυλος καὶ πολυκτήμων ἀκτημοσύνη), welche ganz und gar der Anhänglichkeit an das Irdische ergeben ist. Die mittlere Armut kennzeichnet den wahren Mönch, während zur Zeit die niedrigste Armut, ein schmählicher Abfall von dem monastischen Ideal, auch in Mönchskreisen überhandzunehmen droht. Diese Theorie von der mittleren Armut ist den übrigen Aszetikern des 5. Jahrhunderts fremd. Zu Eingang seiner Ausführungen verweist Nilus auf eine Mahnschrift, welche er vor kurzem an laue Mönche richtete (πρώην μὲν πρὸς τοὺς ἀμελέστερον μετιόντας τὸν μοναδικὸν βίον γράφοντες λόγον), ohne Zweifel die (unter c genannte) Schrift „De monastica exercitatione". Im weiteren Verlauf wird der Vertreibung des Akoimetenmönches Alexander aus Konstantinopel gedacht (c. 21), und diese ist laut anderweitigen Nachrichten 426 oder 427 erfolgt[1]. „Ad Magnam" dürfte die jüngste aller Nilus-Schriften sein.

Über den Inhalt vgl. Degenhart a. a. O. 100 ff. 172 ff.

e) „De magistris et discipulis" (περὶ διδασκάλων καὶ μαθητῶν), eine kurze Anweisung für Mönchsobere bzw. Novizenmeister und Novizen im Spruchstil oder in Form von Aphorismen, ist erst 1908 durch van den Ven, griechisch und altlateinisch, ans Licht gezogen worden.

P. van den Ven, Un opuscule inédit attribué à S. Nil: Mélanges Godefroid Kurth (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége), Liége 1908, 2, 73—81.

f) An letzter Stelle ist noch einiger Gnomenreihen oder Sentenzensammlungen zu gedenken, weil sie jedenfalls in erster Linie für Mönche bestimmt gewesen sind. Migne gibt folgende Sammlungen: „Institutio ad monachos" (παραίνεσις πρὸς μοναχούς, 79, 1235—1240), Sprüche ohne Numerierung; „Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes" (γνῶμαι ἀπάγουσαι τῶν φθαρτῶν καὶ κολλῶσαι τοῖς ἀφθάρτοις τὸν ἄνθρωπον, ebd. 1239—1250), 98 Nummern; „Capita paraenetica" (κεφάλαια ἢ παραίνεσις, ebd. 1249—1264), 139 und 8 Nummern. Drei andere Sammlungen, welche früher unter des Nilus Namen gedruckt worden waren, hatten bei Migne (40, 1263 ff.) unter den Schriften des Evagrius Pontikus eine Stelle gefunden. Inzwischen ist eine Gruppe der bei Migne Nilus zugeeigneten „Capita paraenetica", die Nummern 1—24, ein gnomisches Alphabet, durch Elter von neuem herausgegeben, aber unter den Namen des Evagrius gestellt worden.

Diesen Sprüchen gegenüber gestaltet sich die Eigentumsfrage besonders schwierig. Sie kann nur durch genauere Erforschung der

[1] Siehe Pargoire bei Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie 1, 1, Paris 1907, 308.

handschriftlichen Überlieferung und unter gleichzeitigem Eingehen auf die Sentenzen des Evagrius ihrer Lösung entgegengeführt werden. Photius und Nicephorus Kallistus bezeugen ausdrücklich, daß Nilus auch κεφάλαια oder Sentenzen hinterlassen hat[1], und zwar spricht Photius von ἑκατὸν κεφάλαια, wie denn neben dem sog. Alphabet die Zenturie (ἑκατοντάς) eine sehr beliebte Form der Spruchliteratur war. Überdies zitiert schon Maximus Konfessor unter des Nilus Namen einen Ausspruch, welcher, genau übereinstimmend, unter jenen „Capita paraenetica" steht[2]. Anderseits liegen nachweislich unter des Nilus Namen Sentenzenreihen vor, welche erst später aus seinen Schriften zusammengestellt worden sind, also in der überlieferten Form nicht auf seine Hand zurückgehen. Die erwähnten „Sententiae abducentes hominem" etc., bei Migne 98 Nummern, umfassen in älteren Drucken 135 Nummern, und die Nummern 99—135 sind bei Migne weggelassen worden, weil sie teils (99—121) aus der Schrift „Ad Magnam" (vorhin d), teils (122—135) aus der Abhandlung „De monachorum praestantia" (vorhin b) exzerpiert sind.

Zu den „Sententiae abducentes hominem etc." vgl. Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2, 116 ff. Eine neue Rezension der Nummern 1—24 der „Capita paraenetica" (Migne 79, 1249—1252) bei A. Elter, Gnomica 1. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici Sententiae, Lipsiae 1892, LII; vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 98. Handschriften mit gnomischen Alphabeten, von welchen mehrere des Nilus Namen tragen, verzeichnet Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, 2. Aufl., Leipzig 1897, 718—720.

5. Verloren gegangene Schriften. — Die Vorzeit hat auch Nilus-Schriften gekannt, welche nicht auf uns gekommen sind.

a) Ist der Brief 3, 11 unter des Nilus Namen echt, so beweist derselbe, daß Nilus ein „Buch über die Buße" (βιβλίον ὁλόκληρον περὶ κατανύξεως) geschrieben und einem Diakon Polychronius übersandt hat. Der Brief zählt aber zu den Stücken der Briefsammlung, welche dem Verdacht unterliegen, Exzerpte aus Chrysostomus zu sein, und in diesem Falle würde derselbe vielmehr von dem Buche des Chrysostomus über die Buße an den Mönch Demetrius sprechen.

Vgl. Nil., Ep. 3, 11; Migne 79, 373, und Chrys., De compunct. 1: Migne 47, 393. Heussi (a. a. O. 76 f.) hält den Nilusbrief für echt.

b) Von einem abhanden gekommenen „Kommentar zum Hohen Liede" zeugen zwei Katenen über dieses Lied, diejenige des Prokopius von Gaza aus dem 6. und diejenige des Michael Psellus aus dem 11. Jahrhundert. Die erstere (Migne, PP. Gr. 87, 2, 1545—1754) hat auch beträchtliche Bruchstücke aufbewahrt. Gregor von Nyssa, Origenes und Nilus sind die Erklärer, welche Prokopius am häufigsten

[1] Phot., Bibl. cod. 201. Nic. Call., Hist. eccl. 14, 54.

[2] Max. Conf., Cap. theol., bei Migne 91, 725; vgl. Migne 79, 1252, n. 28.

zu Worte kommen läßt; Gregor wird 89mal, Origenes 63mal, Nilus 61mal aufgerufen[1]. Die Zahl sowohl wie auch der Umfang dieser Nilus-Zitate drängen zu dem Schlusse, daß Prokopius aus einem fortlaufenden Kommentar unter des Nilus Namen geschöpft hat, und an der Echtheit dieses Kommentars wird um so weniger gezweifelt werden dürfen, als Nilus in seinen Briefen[2] einzelne Verse des Hohenliedes ebenso erklärt wie in den Zitaten bei Prokopius. Von geringerer Bedeutung ist des Michael Psellus „Expositio Cantici canticorum per paraphrasim, collecta ex S. Gregorii Nyssae pontificis et S. Nili et S. Maximi commentariis" (Migne 122, 537—686), eine Katene im weiteren Sinne des Wortes. Sie gibt ständig zusammenfassende Auszüge aus den drei im Titel genannten Vätern (ἐκ τῶν τριῶν ἁγίων πατέρων), um sodann eigene Bemerkungen des Kompilators in Form von sog. politischen Versen folgen zu lassen. Was und wieviel von jenen Auszügen auf einen jeden einzelnen der drei Väter entfällt, ist aus dem Texte nicht zu ersehen, während die zusammenfassende Wiedergabe der Erklärung dreier voraussetzt, daß alle drei im großen und ganzen wenigstens dieselben Wege gegangen sind. Daraus ergibt sich von neuem, was die Zitate bei Prokopius außer Zweifel stellen, daß Nilus die allegorische Auffassung des Hohenliedes vertreten und unter der Braut bald die christliche Kirche, bald die einzelne Menschenseele verstanden hat. Riedel glaubt außerdem den Zitaten bei Prokopius entnehmen zu können, daß Nilus sich sehr enge an Origenes anschloß[3].

A. Sović, De Nili monachi commentario in Cant. Cant. restituendo: Biblica 2 (1921) 45—52.

c) Bei Anastasius Sinaita (Quaestio 3; Migne 89, 357) findet sich ein in den gedruckten Nilus-Schriften nicht nachweisbares Zitat mit der Aufschrift: „Nili ex iis quae scripsit ad Eucarpium monachum" (Νείλου ἐκ τοῦ πρὸς Εὐκάρπιον μοναχόν). Unter den Adressaten der Nilus-Briefe begegnet ein Pionius, dessen Vater Eukarpius hieß und ein naher Freund des Verfassers war (Ep. 3, 31).

d) Photius (Bibl. cod. 276; auch bei Migne 79, 1489—1502) zitiert längere Stellen aus fünf Predigten (λόγοι) des „hl. Nilus", zwei Predigten auf das Osterfest und drei auf Christi Himmelfahrt[4]. Die Persönlichkeit des Predigers wird nicht näher bestimmt, insbesondere wird derselbe nicht, wie man erwarten könnte, ausdrücklich identifiziert mit jenem „Mönche Nilus", von dessen Schriften Photius an früherem

---

[1] Diese Zahlen nach Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur 2, Erlangen 1883, 247.

[2] Ep. 1, 331; 2, 197 und 282.

[3] W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 75.

[4] Die Angabe Heussis a. a. O. 7 über die Zitate bei Photius ist ungenau.

Orte (cod. 201) gehandelt hatte. Da aber ein anderer Nilus, welcher hier in Frage kommen müßte, nicht bekannt ist, so wird die herkömmliche Annahme, daß auch an dem späteren Orte der Mönch Nilus in Rede stehe, doch wohl das Richtige treffen. Die besondere Art und Weise, wie die „Bibliothek" des Photius entstanden ist, läßt es begreiflich erscheinen, daß von einem und demselben Autor an verschiedenen Stellen gesprochen und von Rückweisen auf voraufgegangene Bemerkungen abgesehen wird.

Vgl. etwa die Notizen über Cyrillus von Alexandrien Bibl. cod. 49 54 136 169, oder über Theodoret von Cyrus, cod. 46 203—205 273. Über die Art und Weise der Entstehung der „Bibliothek" siehe Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel 3, Regensburg 1869, 13 ff.

e) Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 14, 54) gedenkt einer Schrift „Adversus gentiles" (πρὸς Ἕλληνας), welche unter den Schriften des hl. Nilus an erster Stelle genannt werden müsse. Irgend ein anderes Zeugnis liegt nicht vor, und zu weiteren Vermutungen über die Schrift fehlt deshalb ein Ausgangspunkt.

6. Unechte Schriften. — Außer den bisher schon gelegentlich als unecht bezeichneten Briefen und Abhandlungen sind auch nachstehende Schriften mit Unrecht der Hinterlassenschaft des Nilus einverleibt worden.

a) „Ad Agathium monachum Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis" (Migne 79, 811—968), ein weitläufiges Werk, welches in drei Teilen zuerst die Pflichten und Tugenden des Menschen in Bezug auf die eigene Person erörtert (sect. 2 ff.), sodann die Verbindlichkeiten des einzelnen als ζῷον πολιτικόν oder das rechte Verhältnis zum Nebenmenschen, wie es im Wohltun seinen Höhepunkt erreicht (sect. 4, 11 ff.), und schließlich den einem jeden obliegenden geistlichen Kampf (sect. 9 ff.). Die Aufschrift „Peristeria" findet ihre Erklärung in der Einleitung. Bei einem Spaziergang vor den Toren der Stadt war der Verfasser dem Mönche Agathius begegnet, welcher ihm von einer durch Werke der Barmherzigkeit ausgezeichneten Christin Peristeria erzählte und ihn veranlaßte, einen in Angriff genommenen Psalmenkommentar beiseite zu schieben, um die vorliegende Schrift zum Preise christlicher Nächstenliebe auszuarbeiten. Nach einer alten Vermutung ist Peristeria die alexandrinische Matrone dieses Namens, deren der alexandrinische Diakon Ischyrion in einer 451 zu Chalcedon verlesenen Anklageschrift gegen den Patriarchen Dioskur gedenkt[1]. Trifft diese Vermutung zu, und die beiderseitige Charakteristik stimmt durchaus überein, so wird es immerhin wahrscheinlich, daß unsre Schrift in Alexandrien entstanden ist. Anastasius Sinaita, welcher drei

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 6, 1013.

längere Stellen zitierte, weist die Schrift einem „Mönche Nilus" zu[1]. Der in Rede stehende Aszetiker Nilus kann, wie bereits Tillemont erkannte, nicht der Verfasser sein, weil er erstens in einer andern Gedankenwelt lebt und zweitens eine andere Ausdrucksweise hat.

Gegen die Echtheit der Schrift siehe Tillemont, Mémoires 14, 209. Heussi a. a. O. 160—163.

b) „Tractatus moralis et multifarius" (λόγος ἀσκητικὸς καὶ πολυμερής, 79, 1279—1286), eine ziemlich farblose Predigt, deren Herkunft unbekannt ist.

Einer arabischen Übersetzung dieser Predigt gedenkt Graf, Die christlich-arabische Literatur, Freiburg i. Br. 1905, 17.

c) „Epicteti enchiridion seu manuale" (79, 1285—1312), eine in vielen Handschriften überlieferte christliche Paraphrase des „Handbüchleins" des Stoikers Epiktet, deren wirklicher Verfasser auch noch nicht ermittelt, vermutlich aber um mehrere Jahrhunderte jünger ist als Nilus.

C. Wotke, Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein: Wiener Studien 14 (1892) 69—74. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita 18—20.

d) Die „Narratio de Pachon patiente bellum meretricium et vincente" (79, 1311—1316) ist nur ein Ausschnitt aus des Palladius „Historia Lausiaca", ed. Butler c. 23.

e) Ein Gedicht zum Preise der Aszese, überschrieben „Paradisus" (παράδεισος), tritt handschriftlich auch unter dem Namen des Nilus auf und ist auch unter dessen Namen schon gedruckt worden, gehört aber unzweifelhaft dem Dichter Johannes Geometres, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, an und steht unter dessen Namen auch bei Migne (106, 867—890).

Näheres über dieses Gedicht bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, 2. Aufl., München 1897, 734 ff. Zu der dort verzeichneten Literatur wäre noch nachzutragen J. B. Bury, The Παράδεισος of Joannes Geometres: Byzant. Zeitschrift 7 (1898) 134—137.

§ 53. Andere Aszetiker.

(1. Markus Eremita. 2. Diadochus von Photice. 3. Häretische Aszetiker.)

1. Markus Eremita. — Über das Leben und Wirken des aszetischen Schriftstellers Markus Eremita herrschte bis vor kurzem eine peinliche Unsicherheit. Feßler-Jungmann kennzeichnete ihn noch im Jahre 1896 mit den Worten „monachus caeteroquin ignotus"[2]. Um

[1] Anast. Sin., Quaestio 2 11 21: Migne 89, 349 ff. 437 536. Über das Verhältnis dieser Zitate zu dem überlieferten Texte vgl. Heussi a. a. O. 32 f.

[2] Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2, 143.

dieselbe Zeit unternahm indessen Kunze einen Versuch, das Dunkel zu lichten oder doch den aszetischen Schriftsteller aus einer langen Reihe von Mönchen mit Namen Markus herauszuheben[1]. Und seine Bemühungen blieben nicht ergebnislos.

Markus Eremita hat in der nächsten Nähe des Aszeten Nilus gelebt. Auch Markus ist, und zwar anscheinend lange Jahre hindurch, in oder bei Ancyra in Galatien Vorsteher einer Mönchsgenossenschaft gewesen. Das ergibt sich aus mannigfachen Andeutungen, welche Markus seinen Schriften „Ad Nicolaum“ und „Disputatio cum quodam causidico“ einstreute[2]. Die erstgenannte Schrift führt noch einen Schritt weiter. Ähnlich wie jener Albianus, welchem Nilus eine Lobrede widmete, ist Markus, wiewohl schon ein betagter Mann, von Ancyra weg „in die Wüste gegangen zu den wahren Arbeitern und Streitern Christi, um auch ein wenig zu kämpfen und in Gemeinschaft mit den Brüdern, die da wider die feindlichen Mächte streiten und den Leidenschaften tapfer widerstehen, die Lauheit abzulegen und die Lässigkeit von sich zu werfen und alle Mühe und Sorgfalt aufzuwenden, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen“[3]. Er vertauschte also das Zönobitentum mit dem Eremitentum, weil er in dem letzteren eine noch höhere Stufe gottgeweihten Lebens erblickte.

Welche Wüste Markus aufgesucht hat, ist jedoch leider nicht überliefert. Kunze denkt an die Wüste Juda, weil dort laut der „Geistlichen Wiese“ des Johannes Moschus ein Aszet weilte, welcher ὁ ἀββᾶς Μάρκος ὁ ἀναχωρητής genannt wird[4]. So vortrefflich indessen diese Bezeichnung auf unsern Markus passen würde, insofern sie ja vorauszusetzen scheint, daß Markus vorher schon Abt war und später Anachoret wurde, so ist die Identifizierung gleichwohl sehr bedenklich, da Moschus in der Vorrede seines Werkes, welches erst aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts stammt, ausdrücklich erklärt, von zeitgenössischen Aszeten handeln zu wollen. Scheint deshalb dieser Anachoret einer beträchtlich späteren Zeit angehört zu haben, so wird hinwieder der Aszet Markus in der Sketischen Wüste Ägyptens, von welchem Palladius und Sozomenus berichten[5], einer früheren Generation zugewiesen werden müssen als der aszetische Schriftsteller. Des letzteren

[1] Kunze, Markus Eremita, Leipzig 1895. [2] Siehe ebd. 60 ff.

[3] Marc. Erem., Ad Nicol. 1; Migne 65, 1029.

[4] Ioh. Mosch., Patrum spirit. 13; Migne 87, 3, 2861. Vgl. Kunze a. a. O. 40 ff. Bei einer späteren Gelegenheit (in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 12³ [1903] 285) äußerte Kunze sich zurückhaltender. — In der Doctrina Patrum de incarnat. Verbi, ed. Fr. Diekamp, Münster i. W. 1907, 249 f., wird ein ἀββᾶς Μάρκος ἀσκητής eingeführt. Diekamp 355 365 identifiziert denselben mit unsrem Markus Eremita. Das ihm zugeeignete Wort ist jedoch in den Schriften des Eremiten nicht zu finden.

[5] Pallad., Hist. Laus., ed. Butler c. 18. Sozom., Hist. eccl. 6, 29. Vgl. Kunze a. a. O. 42 ff. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1, Mainz 1904, 91.

Tage sind ohne Zweifel in die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert gefallen. Nach unverdächtigem Zeugnis ist unser Markus ebenso wie Nilus ein Schüler oder doch ein Anhänger und Verehrer des hl. Chrysostomus gewesen[1]. Trägt die Schrift „Adversus Nestorianos" seinen Namen mit Recht, wie Kunze zu beweisen suchte, so hat er noch um 430 unter den Lebenden geweilt. Andernfalls fehlt es an einem festen terminus ad quem.

Über den literarischen Nachlaß des Eremiten gibt Photius sehr dankenswerten Aufschluß[2]. Er macht neun Abhandlungen (λόγοι) namhaft, welche ihm in verschiedenen Handschriften in wechselnder Reihenfolge vorlagen, deutet den Inhalt an und würdigt die Form. Der Ausdruck, sagt er, zeichne sich durch Klarheit aus, während er der attischen Reinheit ermangle. Den gemeinsamen Gegenstand aller Abhandlungen bilde eine Anleitung zur praktischen Philosophie; nur die neunte oder letzte Abhandlung bewege sich in anderer Richtung, indem sie die Melchisedechiten bekämpfe. Nicephorus Kallistus will auffallenderweise nicht weniger als 40 Abhandlungen (λόγοι) unsres Markus kennen[3], nämlich 8 Abhandlungen, „nach der Zahl der allgemeinen Leidenschaften" (ἰσάριθμοι τοῖς καθολικοῖς πάθεσιν)[4], und noch 32 Abhandlungen, „in welchen er den ganzen Weg aszetischen Lebens verfolgt" (δι᾽ ὧν πᾶσαν ἀσκητικῆς πολιτείας ὁδὸν διεξέρχεται). Es liegt nahe, die 8 Abhandlungen mit den bei Photius erwähnten 8 Schriften über die praktische Philosophie zu identifizieren, während die weiteren 32 Abhandlungen, welche anscheinend eine geschlossene Sammlung gebildet haben, sonst, soviel bekannt, ganz unbezeugt sind. Vermutlich hat Nicephorus sie mit Unrecht unsrem Markus beigelegt.

Alle jene neun Abhandlungen, welche Photius in Händen hatte, sind auch auf uns gekommen.

a) „De lege spirituali" (περὶ νόμου πνευματικοῦ, Migne, PP. Gr. 65, 905—930), 201 kurze Thesen oder Sentenzen, welche zeigen wollen, was unter dem „geistlichen Gesetze", von welchem der Apostel (Röm 7, 14) spricht, zu verstehen sei, wie dasselbe erkannt und wie es erfüllt werde. Dieses „geistliche Gesetz" ist dem Verfasser das Ideal sittlicher Vollkommenheit, und die lose aneinander gereihten Sentenzen verbreiten sich über den gesamten Pflichtenkreis des Mönches, lassen jedoch einen irgendwie befriedigenden Abschluß vermissen. Kein Zweifel, daß diese Schrift in der überlieferten Form nur ein Fragment darstellt und ursprünglich ein Ganzes gebildet hat mit der folgenden Schrift:

b) „De his qui putant se ex operibus iustificari" (περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι, 65, 929—966). Diese 211 oder, da das erste

[1] Über die Zeugen im einzelnen siehe Kunze a. a. O. 36 ff.; vgl. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Aszeten 12 ff.

[2] Phot., Bibl. cod. 200. [3] Nic. Call., Hist. eccl. 14, 54.

[4] Gemeint ist jedenfalls die Achtlastertheorie, wie auch Nilus sie vertrat.

eine Art Einleitung, 210 Kapitel bringen eine Fortsetzung der soeben genannten Sentenzenreihe und werden ihrer Sonderaufschrift nur etwa insofern gerecht, als sie namentlich zu Anfang vor übermäßigem Selbstvertrauen und unberechtigter Selbstgefälligkeit warnen. Das Schlußwort aber, ταῦτα τοῦ πνευματικοῦ νόμου ἐκ πολλῶν ὀλίγα ἐγνώκαμεν τὰ δικαιώματα, weist deutlich auf die erste Schrift zurück und zeigt zugleich, daß diese den Titel des einstigen Ganzen aufbewahrt hat. Photius haben die zwei Stücke schon getrennt vorgelegen. In einer alten syrischen Übersetzung sind sie noch miteinander verbunden, und zwar unter dem Titel des ersten Stückes[1]. Für den Geist, der das Ganze durchweht, ist die erste aller Sentenzen bezeichnend: „Das erste ist, daß wir uns bewußt bleiben, daß Gott der Urheber alles Guten ist und der Anfang und die Mitte und das Ende, und daß es unmöglich ist, etwas Gutes zu tun oder zu erkennen, es sei denn in Christus Jesus und dem Heiligen Geiste."

c) „De poenitentia" (περὶ μετανοίας, 65, 965—984) handelt in 13 Kapiteln von der für alle ohne Ausnahme vorgeschriebenen Buße, wie sie hauptsächlich in Bekämpfung sündhafter Begierden, in unablässigem Gebete und in geduldiger Ertragung der Leiden besteht.

d) „De ieiunio" (περὶ νηστείας, 65, 1109—1118) beleuchtet in vier Kapiteln den Zweck und den Wert des Fastens.

e) „Ad Nicolaum praecepta animae salutaria" (πρὸς Νικόλαον νουθεσίαι ψυχωφελεῖς, 65, 1027—1050) ist die Antwort auf einen Brief des Aszeten Nikolaus in oder bei Ancyra, eines jungen Freundes, welchem Markus früher schon mündlich Rat und Belehrung erteilt hatte. Als bestes Mittel, seiner Leidenschaften Herr zu werden, empfiehlt er ihm das stete Gedenken Gottes und seiner Wohltaten, insbesondere der Gnade der Erlösung durch Jesus Christus. Angehängt ist in den Handschriften und den Ausgaben ein sehr pietätvolles Dankschreiben des Nikolaus (65, 1051—1054).

f) „De baptismo", genauer „Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitabant" (ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀπορούντας περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος, 65, 985—1028), ist eine in Gesprächsform oder wenigstens in Fragen und Antworten verlaufende Untersuchung über die Wirksamkeit der Taufe. Man stritt darüber, ob die Taufe die Sünde völlig hinwegnehme oder aber noch eine Sünde zurücklasse, die dann durch eigene sittliche Anstrengung zu tilgen sei (οἱ μὲν τέλειον λέγουσι τὸ ἅγιον βάπτισμα . . . ἕτεροι δὲ ἐξ ἀγώνων αναιρεῖσθαι τὴν παλαιὰν αμαρτίαν, 65, 985). Die Taufe, erklärt Markus, wirkt vollkommen, indem sie nicht bloß die Sünde tilgt, sondern auch den Heiligen Geist mitteilt. Es ist der noch nicht Getaufte, nicht der Getaufte, der da seufzt: „Ich sehe ein

[1] Siehe Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, London 1871, 677.

anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetz meines Geistes widerstreitet" (Röm 7, 23; 65, 993). Nichtsdestoweniger bedarf es auch nach der Taufe noch des steten Kampfes, weil die innern und äußern Anreizungen zur Sünde kein Ende nehmen. Die Sünde aber fällt stets dem freien Willen des einzelnen zur Last und nicht der Verderbtheit der Natur.

g) „Consultatio intellectus cum sua ipsius anima" (συμβουλία νοὸς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, 65, 1103—1110), der Form nach ein Monolog, ist sachlich nahe verwandt mit der Schrift „De baptismo". Die dort entwickelten Wahrheiten hält der Verfasser hier seiner eigenen Seele vor. Er will ihr zeigen, daß es Selbsttäuschung ist, wenn sie ihre Sünde der Abstammung von Adam oder der Macht des Teufels oder dem Einfluß anderer Menschen zuschreibt.

h) „Disputatio cum quodam causidico" (ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν, 65, 1071—1102) ist wieder ein Dialog, und zwar in ihrem ersten Teile ein Gespräch zwischen einem Advokaten und einem alten Aszeten (γέρων ἀσκητής), unter welch letzterem jedenfalls Markus selbst verstanden ist. Der Advokat, welcher Anlaß zu haben scheint, über Beeinträchtigung seiner Praxis zu klagen, fordert Aufschluß und Rechenschaft über die Predigt der Mönche, man solle nicht die Gerichte gegen Übeltäter anrufen, und bringt im weiteren Verlauf auch noch andere Vorschriften und Übungen der Mönche zur Sprache. Ohne überzeugt worden zu sein, geht der Advokat hinweg (65, 1092), und nun knüpft der Aszet Verhandlungen mit seinen „Brüdern" an, die indessen auch nicht zu einem greifbaren Resultat führen. In der überkommenen Gestalt scheint die Schrift des Schlusses zu entbehren[1].

i) „De Melchisedech" (εἰς τὸν Μελχισεδέκ, 65, 1117—1140) ist eine dogmatisch-polemische Abhandlung, gerichtet gegen Leute, welche mit Berufung auf das siebte Kapitel des Hebräerbriefs behaupteten, Melchisedech sei in Wirklichkeit der Sohn Gottes gewesen (φύσει υἱὸν θεοῦ c. 1), der Gott Logos, bevor er Fleisch ward oder aus Maria geboren ward (τὸν θεὸν λόγον πρὶν σαρκωθῆναι ἢ ἐκ Μαρίας γεννηθῆναι c. 2); sonst hätte Melchisedech eben nicht vaterlos, mutterlos und abkunftlos, nicht Priester in Ewigkeit sein können. Der geheimnisvolle Typus des neutestamentlichen Hohenpriesters hat im christlichen Altertum allerhand seltsame Deutungen erfahren. Die Meinung, Melchisedech sei φύσει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, erwähnt und bekämpft auch Epiphanius[2]. Markus widmet ihr eine gründlichere Widerlegung.

[1] Vgl. Kunze a. a. O. 50.

[2] Epiph., Haer. 55, 7. Über mehr oder weniger verwandte abergläubische Vorstellungen von Melchisedech im Altertum siehe Kunze a. a. O. 79 ff. Die lateinische Homilie über Melchisedech, welche W. A. Baehrens (Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origenes-Homilien zum A. T. [Texte und Untersuchungen usw. 42, 1], Leipzig 1916, 243—252) erstmals herausgab, behandelt die Frage „utrum Melchisedech sacerdos homo fuerit an Spiritus Sanctus".

Fast alle die genannten Abhandlungen scheint Markus noch vor seiner Übersiedlung in die Wüste zu Ancyra geschrieben zu haben. Nur „Ad Nicolaum" stammt laut dem Eingang erst aus der Zeit des Wüstenaufenthalts, und vielleicht spielt auch „De ieiunio" schon auf den Wüstenaufenthalt an (c. 4: ἡμεῖς δὲ κόσμου ἀνεχωρήσαμεν).

Außer diesen neun Abhandlungen bietet Migne unter des Markus Namen noch „Capitula de temperantia" (κεφάλαια νηπτικά, 65, 1053 bis 1070) und ein lateinisches Fragment „Ex S. P. N. Marci epistola 2" 65, 903 f.). Diese Texte sind unecht. Die „Capitula de temperantia" erweisen sich als eine späte Kompilation aus den aszetischen Sentenzen des Maximus Konfessor und den sog. Homilien Makarius' des Ägypters. Das lateinische Fragment ist der Eingang bzw. eine Übersetzung des Eingangs des unter dem Namen Makarius' des Ägypters gehenden Traktats „De patientia et discretione" (griechisch bei Migne 34, 865 bis 868). Wie früher schon einmal bemerkt, sind die Namen Markus und Makarius häufig miteinander verwechselt worden[1].

In neuester Zeit ward noch eine weitere Schrift unter des Markus Namen, „Adversus Nestorianos", ans Licht gezogen, in den beiden bisher bekannt gewordenen Manuskripten, aus dem 10. und dem 13. Jahrhundert, überschrieben: „Gegen diejenigen, welche behaupten, daß das heilige Fleisch des Herrn nicht mit dem Logos geeint worden sei (ἡνῶσθαι), sondern lediglich wie ein Kleid ihn umgebe, und daß deshalb wohl zu unterscheiden sei zwischen dem, der trägt, und dem, der getragen wird (τὸν φοροῦντα, τὸν φορούμενον)." Dieser Behauptung gegenüber verficht Markus, in Übereinstimmung mit den Anathematismen Cyrills von Alexandrien, eine ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (c. 8 10 al.)[2], indem er immer wieder darauf hinweist, daß die Heilige Schrift sowohl wie das Taufbekenntnis Göttliches und Menschliches von einem und demselben Subjekt aussagen, nicht aber auf zwei Subjekte verteilen. Der Terminus θεοτόκος kommt auffälligerweise nicht vor. Um so häufiger wird betont, daß das Fleisch vom Mutterschoß an (ἐκ μήτρας) mit dem Logos geeint war (c. 20 23 al.). Kunze glaubt die Entstehungszeit der Schrift auf Ende 430 oder Anfang 431 berechnen, ferner das so oft angezogene Taufbekenntnis als das Symbol der Gemeinde von Ancyra bestimmen und endlich Markus mit Sicherheit als den Autor bezeichnen zu können. Beweisen läßt sich nach Lage der Dinge nur die Möglichkeit der Abfassung durch Markus; gewisse Anklänge an die Schrift „De Melchisedech" können vielleicht eine Wahrscheinlichkeit gewährleisten; aber äußere Zeugnisse, welche die Wirklichkeit verbürgen müßten, fehlen. Ja der Umstand, daß Photius die Schrift

---

[1] Bd. 3 dieses Werkes S. 92. Zu den unechten Markus-Schriften vgl. Kunze a. a. O. 51 ff.

[2] Ich zitiere nach der Kapitelabteilung der Schrift bei Kunze a. a. O. 6 ff.

nicht kennt, sie also in keiner seiner verschiedenen Markus-Handschriften vorgefunden hat, verlangt gebieterisch Zurückhaltung.

Fragt man nach dem Lehrbegriff des Eremiten, so deckt derselbe sich in allem Wesentlichen mit den Anschauungen, welche zeitgenössische Geistesmänner, insbesondere Nilus, vertreten haben. Gelegentliche Bemerkungen protestantischer Theologen der Vorzeit wieder aufnehmend, hat Ficker Markus „eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert" genannt und dieses Epitheton wie folgt erläutert oder begründet: „Die demütige Anerkenntnis der menschlichen Verdienstlosigkeit der erlösenden Gnade und ihren Verheißungen gegenüber, wie die fast auf jeder Seite bezeugte Wertschätzung der Taufgabe, bildet in der Tat das Fundament einer gesunden evangelischen Ethik. Die Grundzüge einer solchen bietet Markus nach den verschiedensten Beziehungen dar." [1] Kunze, Glaubensgenosse Fickers, hatte ernste Bedenken. Eine reformatorische Stimme in des Markus Schriften zu hören, sei, urteilte Kunze, „wohl nur unter der Voraussetzung möglich, daß man den Katholizismus eine bloße Werkgerechtigkeit lehren läßt" [2]. Wenn Markus nicht müde werde, sittlicher Lauheit ihre Vorwände zu entreißen und insbesondere die Berufung auf die Verderbtheit der Natur als Entschuldigung für die Sünde abzulehnen, so sei daraus zu ersehen, „wie weit er doch von evangelischer Erkenntnis entfernt ist" [3]. Markus ist ein Mann von streng kirchlicher Überzeugung und von hohen sittlichen Idealen. Mit Paulus erklärt er in der Schrift „De baptismo" (65, 988): „Wenn die Sünde durch Werke getilgt würde, so wäre Christus umsonst gestorben ... denn wenn durch Werke, dann nicht durch Gnade; wenn aber durch Gnade, dann ist das Werk nicht (des Menschen) Werk, sondern Gebot dessen, der uns befreit hat, und Werk der Freiheit und des Glaubens." Wie sehr er aber das Werk oder die Erfüllung des Gebotes zu würdigen gewußt und für nötig gehalten, hat er deutlicher als durch Worte durch die Tat bekundet: er ist erst Mönch geworden und später noch in die Wüste gegangen.

Das Gebiet der Theologie im engeren Sinne hat Markus fast nur in den polemischen Traktaten betreten. Photius meinte, in der Schrift gegen die Melchisedechiten habe sich Markus „einer nicht kleinen Häresie" schuldig gemacht, und nach Wangenmann soll Markus hier „offenbaren Monophysitismus lehren, insofern er den Leib Christi an allen Prädikaten der Gottheit, sogar an der ἀναρχότης, teilnehmen läßt" [4]. Wiewohl indessen zu vermuten ist, daß auch Photius bei seiner

---

[1] Ficker in der Zeitschr. f. histor. Theol. 38 (1868) 402 428 f.

[2] Kunze in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 12³ (1903) 286.

[3] Kunze, Markus Eremita, Leipzig 1895, 123.

[4] Phot., Bibl. cod. 200. Wangenmann in der ersten Ausgabe der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 20, Gotha 1866, 90. Kunze (a. a. O. 48 135) zweifelt nicht, daß auch Photius Markus Monophysitismus vorwerfen wollte, findet aber keinen Anlaß, seinerseits in diesen Vorwurf einzustimmen.

rätselhaften Wendung an Monophysitismus gedacht hat, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß Markus vielmehr dyophysitisch gesinnt ist und aufseiten des Chalcedonense steht. Um zu beweisen, daß Christus keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens hat (vgl. Hebr 7, 3), sagt Markus (De Melch. c. 4—5): Der Logos ist ohne Anfang und der Logos ist im Laufe der Zeit aus der Jungfrau Fleisch geworden. Als bloßer Mensch aber hat Christus nie existiert, vielmehr ist er vom Mutterschoß an mit dem Logos geeint gewesen. Deshalb ist auch Christus ohne Anfang. „Denn was hypostatisch geeint ist, wird zwar aus zweien bestehend gedacht, aber doch wird das, was mit der Natur des Mächtigeren geeint ist, nach diesem Mächtigeren erfaßt und benannt" (ὅσα γὰρ ὑποστατικῶς ἥνωται, κἂν ἐκ δύο νοεῖται [νοῆται], ὅμως τὸ τῇ τοῦ δυνατωτέρου φύσει συνενωθὲν ἐκεῖνο καὶ νοεῖται καὶ ὀνομάζεται). Hat aber die ganze Fülle der Gottheit sich gewürdigt, in Christus leibhaftig zu wohnen (Kol 2, 9), so ist offenbar nichts von der Gottheit übrig geblieben, was nicht auch der heilige Leib Christi hätte, magst du es Anfanglosigkeit oder Gottheit oder Unsterblichkeit nennen (οὐδὲν ὑπολέλειπται τῆς θεότητος, ὃ οὐκ ἔχει τὸ ἅγιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, εἴτε ἀναρχότητα εἴποις εἴτε θεότητα εἴτε ἀθανασίαν). Mithin, so schließt Markus, hat Christus keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens. Er verrät keine monophysitischen Anschauungen, er entwickelt nur die Lehre von der „communicatio idiomatum", und diese Lehre führt er deutlich genug zurück auf den Satz von der einen Person in zwei Naturen. Dieser Satz wird in der Schrift „Adversus Nestorianos" ausführlicher verteidigt.

Der Text der Schriften des Markus bei Migne, PP. Gr. 65, 1864, ist herübergenommen aus Gallandi, Bibl. vet. Patr. 8, Venet. 1772, 1—104. Gallandi seinerseits schöpfte aus Fronto Ducaeus, Auctarium Bibliothecae SS. Patrum graeco-latinum 1, Paris. 1624, fügte aber die Schriften „De ieiunio" und „De Melchisedech" bei, welche griechisch zuerst von B. M. Remondini (Rom 1748) herausgegeben wurden. — Die Schrift „Adversus Nestorianos" ward nach einer Jerusalemer Handschrift des 13. Jahrhunderts zuerst herausgegeben von A. Papadopulos-Keramefs, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1, St. Petersburg 1891, 89—113; vgl. die Noten ebd. 1, 490 f. und die Nachträge 2 (1894) 484—486. Diese Schrift bildet den Ausgangspunkt und Hauptgegenstand des Buches von J. Kunze: Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis, eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Markus, Leipzig 1895, 8°. Kunze gibt (6—30) einen verbesserten Abdruck der Schrift. In erster Linie interessiert ihn das in der Schrift so fleißig verwertete Taufbekenntnis. Eine russische Abhandlung von A. Jurjevskij, „Markus Eremita und seine neuentdeckte Rede gegen die Nestorianer" (1900), kenne ich nur aus der Byzant. Zeitschr. 10 (1901) 679 f. Eine zweite Edition der Schrift, nach einem Manuskript zu Grottaferrata, welches dem 10. Jahrhundert zugewiesen wird, in Verbindung mit einer lateinischen Übersetzung bei J. Cozza-Luzi, Novae Patrum Bibliothecae ab Ang. Card. Maio collectae tomus 10, Romae 1905, pars 1, 195—252. Leider hat Cozza-Luzi von der ersten Ausgabe keinerlei Gebrauch gemacht und der Schrift auch eine andere Kapitel-

abteilung gegeben. — Über noch ungedruckte Schriften unter des Markus Namen vgl. etwa Kunze a. a. O. 53 f.

Schon früh wurden Schriften oder vielleicht auch die Schriften unsres Eremiten ins Syrische übertragen, und wenigstens einige derselben haben bei den Syrern nicht geringes Ansehen erlangt. „De lege spirituali“ und „De his qui putant se ex operibus iustificari“, in Verbindung miteinander bei den Syrern noch eine einzige Schrift, sind von Babäus d. Gr. und Abraham Bar Daschandad, syrischen Autoren des 7. und 8. Jahrhunderts, in Kommentaren bearbeitet worden; siehe Ebedjesu bei Assemani, Bibl. Orient 3, 1, 96 194. Ein anonymer syrischer Kommentar zu den genannten Schriften liegt im Britischen Museum; siehe Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, London 1871, 482. Syrische Manuskripte mit Markus-Schriften haben sich in beträchtlicher Anzahl erhalten. Manuskripte der Vatikana verzeichnet Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 45; Manuskripte des Britischen Museums Wright a. a. O. 3, London 1872, 1306 s. v. Mark the monk; über ein Berliner Manuskript berichtet Fr. Baethgen in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 11 (1890) 443—445, und ausführlicher E. Sachau in den Handschriften-Verzeichnissen der Kgl. Bibliothek zu Berlin 23, Berlin 1899, 102—109. Fälschlich ist in diesem Berliner Manuskript, welches wohl aus dem 7. oder 8. Jahrhundert stammt, auch eine Erzählung über einen Einsiedler Malchus unter den Namen des Markus gestellt. Der syrische Text der Erzählung, den Sachau a. a. O. abdruckte, ist allerdings aus einer griechischen Vorlage geflossen, die griechische Vorlage aber war die vielleicht von Sophronius, dem Freunde des hl. Hieronymus, jedenfalls nicht von unsrem Markus gefertigte griechische Übersetzung der hieronymianischen „Vita Malchi“. Irrtümlich glaubte Kunze (Markus Eremita und Hieronymus: Theol. Literaturblatt 19 [1898] 393 bis 398), Hieronymus habe schon eine griechische „Vita Malchi“ in Händen gehabt und diese betrügerischerweise zu seinem Eigentum gestempelt. Vielmehr ist die von Hieronymus verfaßte lateinische „Vita Malchi“ das Original und die Quelle der griechischen „Vita“ gewesen; vgl. Grützmacher, Hieronymus 2, Berlin 1906, 86 f.

Th. Ficker, Der Mönch Markus, eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert: Zeitschr. f. histor. Theol. 38 (1868) 402—430. J. Kunze, Markus Eremita, Leipzig 1895; vgl. vorhin. Kunze, Markus Eremita: Realenzykl. f. protest. Theol. und Kirche 12³ (1903) 280—287.

2. Diadochus von Photice. — Unter dem Namen eines „Markus Diadochus“ ist ein „Sermo contra Arianos“ überliefert, eine kurze, aber inhaltreiche Abhandlung, welche die Homousie des Sohnes mit dem Vater gegen die Einwände der Arianer verteidigt (Migne, PP. Gr. 65, 1149—1166). Der Name „Markus Diadochus“ ist sonst ganz unbekannt und birgt sehr wahrscheinlich einen Fehler; vielleicht sollte es μακάριος Διάδοχος heißen [1]. Da jedoch der Inhalt der Abhandlung in das 4. Jahrhundert hineinweist, so geht es nicht an, den Verfasser mit dem Aszetiker Diadochus zu identifizieren.

Dieser Diadochus war Bischof von Photice in Alt-Epirus und lebte um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Wenn ein Schreiben der Bischöfe von Alt-Epirus an Kaiser Leo I. vom Jahre 458 in der altlateinischen Übersetzung die Unterschrift trägt: „Didacus episcopus Phocae“, al. „Foticae“, so ist wohl ohne Zweifel statt „Didacus“ vielmehr „Diadocus“

[1] Andere Mutmaßungen bei Migne 65, 1147 f.

bzw. „Diadochus" zu lesen[1]. Maximus Konfessor, Sophronius von Jerusalem, der Kompilator der „Doctrina Patrum", Photius kennen einen Bischof Diadochus von Photice, welcher als Schriftsteller aufgetreten ist und insbesondere hundert κεφάλαια aszetischen Inhalts hinterlassen hat[2]. Alle Gewährsmänner behandeln diese κεφάλαια mit Achtung, ja mit Auszeichnung, und auch in der Folge müssen dieselben sich einer nicht geringen Wertschätzung erfreut haben, weil sie in einer langen Reihe von Manuskripten auf uns gekommen sind. Migne (65, 1167—1212) gibt nur die lateinische Übersetzung des Fr. Turrianus (1570) mit der Aufschrift „Capita centum de perfectione spirituali", obwohl auch der griechische Text bereits gedruckt worden war. In einer neuen Ausgabe des griechischen Textes, welche Weis-Liebersdorf inzwischen erscheinen ließ, lautet der Titel κεφάλαια γνωστικὰ ρ', und so mag der Verfasser selbst geschrieben haben. In der beliebten Form von hundert Sätzen oder Thesen will er über die Mittel und Wege zur Erlangung der Wissenschaft, γνῶσις, belehren, welche den Kern und Stern des Mönchslebens bildet. Er wendet sich an Brüder (ἀδελφοί c. 1; ἀγαπητοί c. 67) und unterscheidet gelegentlich zwischen Zönobiten, Anachoreten und Aszeten oder Enthaltsamen in den Städten (c. 53). Grundlage und Voraussetzung alles geistlichen Schauens (πάσης πνευματικῆς θεωρίας) ist ihm Glaube, Hoffnung und Liebe, am meisten die Liebe (c. 1). Diese Liebe haben nur die Gerechten, die da in der Kraft des Heiligen Geistes die Tugenden üben; bei denjenigen, die noch gereinigt werden müssen (τῶν ἔτι καθαριζομένων), ist die Liebe unvollkommen und mit Furcht gepaart; bei denjenigen, die schon gereinigt sind (τῶν ἤδη καθαρισθέντων), ist sie vollkommen und frei von Furcht, „eine unaufhörliche Glut und Vereinigung der Seele mit Gott" (c. 16). Indem nun die Liebe mit Gott vereinigt, vermittelt sie zugleich eine Gotteserkenntnis, θεολογίαν, „welche alles schaut (πανθεώρον), völlige Sicherheit gewährt, im Glanze unaussprechlichen Lichtes den Geist nährt mit den Offenbarungen Gottes" (c. 67). Trotz des mystischen Schwunges bekundet das Schriftchen doch auch wieder Nüchternheit und Vorsicht. Auch besitzt es, wie schon Photius hervorhob,

[1] Mansi 7, 619.

[2] Max. Conf., Quaestiones et dubia, bei Migne 90, 792; Opusc. theol. et polem.: 91, 277; Disput. cum Pyrrho: 91, 301. Sophron. Hier. bei Phot., Bibl. cod. 231. Doctr. Patrum de incarnat. Verbi, ed. Fr. Diekamp, Münster i. W. 1907, 298; vgl. 253. Phot., Bibl. cod. 201. Auch unter dem Bischof Diadochus, dessen in dem Vorwort der Schrift Viktors von Vita über die Verfolgung der Katholiken Afrikas so rühmend gedacht wird (Migne, PP. Lat. 58, 181; Corpus scriptorum eccles. lat. 7, Vindob. 1881, 2), pflegt Diadochus von Photice verstanden zu werden. Da jedoch dieses Vorwort so viele Schwierigkeiten enthält, daß es von dem neuesten Herausgeber der Schrift für ein Viktor unterschobenes Machwerk erklärt ward (M. Petschenig in den Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 96, Wien 1880, 732), so ziehe ich es vor, dasselbe ganz beiseite zu lassen.

jene Klarheit, welche die persönliche Erfahrung dem Vortrage zu verleihen pflegt.

Eine knapp gefaßte Predigt des Mystikers auf das Fest der Himmelfahrt des Herrn (Migne 65, 1141—1148) ist erst durch Kardinal Mai zum Druck befördert werden. Das christologische Bekenntnis, in welches dieselbe mündet, mit seiner Absage an den Monophysitismus (c. 5), erscheint geeignet, das handschriftliche Zeugnis über den Verfasser zu bestätigen.

Der „Sermo contra Arianos", zuerst von J. R. Wetstenius (Basel 1694) herausgegeben, ist bei Migne a. a. O. abgedruckt nach Gallandi, Bibl. vet. Patr. 5, 242—249. Eine freilich durchaus nicht abschließende Ausgabe des griechischen Textes der „Capita centum" lieferte J. E. Weis-Liebersdorf in der „Bibliotheca Teubneriana", Leipzig 1912. Über einen seltenen älteren Druck des griechischen Textes, Venedig 1782, Athen 1893, siehe Weis-Liebersdorf im Vorwort seiner Ausgabe v. Das erste Drittel der Schrift, die Capita 1—33, hatte Weis-Liebersdorf schon im ersten Jahrgang der „Münchner Theologischen Wochenschrift" 1904, 85—183, griechisch und deutsch veröffentlicht. Zu dem Inhalt der Schrift, die mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat, vgl. R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments 24), Göttingen 1916, 133—142. — Die Predigt „De ascensione D. N. Iesu Christi" zuerst bei A. Mai, Spicilegium Romanum 4, Romae 1840, xcviii—cvi; vgl. xliii.

3. Häretische Aszetiker. — Einen häretischen Mystizismus, mit altgnostischem Einschlag, haben einzelne Wortführer der Sekte der Messalianer vertreten. In Mesopotamien beheimatet und von den Syrern Messalianer, d. i. „Beter", geheißen, fanden diese Schwärmer schon im 4. Jahrhundert den Weg nach dem südlichen Kleinasien, woselbst sie Euchiten oder Enthusiasten genannt zu werden pflegten. Im Mittelpunkt ihrer Lehranschauung standen die Sätze, daß dem Menschen nichts anderes obliege, als zu beten und durch das Gebet sich mit Gott zu vereinen, und daß der mit Gott geeinte Mensch schlechthin vollkommen und auch jeder Möglichkeit zu sündigen entrückt sei. Auf Antrag der Bischöfe Pamphyliens und Lykaoniens hat das Konzil zu Ephesus 431 frühere Synodalbeschlüsse in Sachen der Messalianer bestätigt und einen „librum pollutum (pollutae?) illius haereseos qui dicitur Asceticon" mit dem Anathem belegt (Mansi 4, 1477). Eine ältere Spur dieses Ἀσκητικόν, welches der Sekte als kanonisches Buch gedient zu haben scheint, ist nicht aufzuzeigen. Von jüngeren Autoren hat man Näheres zu erfahren geglaubt. Zwei Häreseologen der Folgezeit, Timotheus von Konstantinopel (De recept. haereticorum, bei Migne PP. Gr. 86, 1, 45 ff.) und Johannes von Damaskus (De haeresibus, bei Migne 94, 728 ff.), machen eingehendere Mitteilungen über die Lehren der Messalianer, und während Timotheus die Quelle seines Wissens in keiner Weise andeutet, will der Damaszener aus einem Buche der Häretiker selbst, ἐκ βιβλίου αὐτῶν, geschöpft haben. G. Salmon (im Dictionary of Christ. Biography 2, London 1880, 258 f.) war der Meinung, Timotheus habe die Akten der im 4. Jahrhundert zu Side in Pamphylien und zu Antiochien gegen die Messalianer zusammengetretenen Synoden benützt, der Damaszener aber müsse wohl das „Asceticon" in Händen gehabt haben. R. Reitzenstein (Historia monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen 1916, 195 ff.) bezeichnete den Bericht des Damaszeners sowohl wie denjenigen des Timotheus kurzweg als „Auszüge" aus dem „Asceticon". L. Villecourt indessen (in den Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1920, 250—258) hat

nachgewiesen, daß der Damaszener aus den unter dem Namen Makarius' des Ägypters gehenden „Homiliae spirituales" geschöpft hat, und daß diese Homilien wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Mesopotamien von messalianischer Hand verfaßt worden sind. Timotheus aber benützte, scheint es, hauptsächlich das Protokoll der großen Synode, welche um 390 zu Side unter dem Vorsitz des Metropoliten Amphilochius von Ikonium abgehalten ward. Dieses Protokoll enthielt auch Erklärungen der Häretiker selbst, αὐτῶν τὰς φωνάς, und war deshalb nach dem Urteil Theodorets (Haeret. fab. comp. 4, 11) die gründlichste Widerlegung der Häretiker[1], und es hat auch im 9. Jahrhundert Photius (Bibl. cod. 52) noch vorgelegen. Photius hat die Nachricht aufbewahrt, daß Erzbischof Archelaus von Cäsarea in Kappadozien, um 440, den Messalianern mit 24 Anathematismen entgegentrat und Bischof Heraklidas von Nyssa, gleichfalls um 440, zwei Briefe gegen dieselben richtete.

Nicht lange nachher hat ein gewisser Lampetius eine führende Rolle unter den Messalianern Kleinasiens gespielt. Er hatte aus der Hand des Erzbischofs Alypius von Cäsarea in Kappadozien, um 455, die Priesterweihe zu erlangen gewußt[2], ward jedoch seines lockern Lebenswandels wegen durch den Presbyter und Abt Gerontius bei Alypius verklagt und von Bischof Hormisda von Komana, an welchen Alypius die Klage weitergab, seiner priesterlichen Würde verlustig erklärt. Später, wie es scheint, hat er ein anstößiges Buch unter dem Titel Διαθήκη, „Testament", veröffentlicht. So erzählt, auf verloren gegangene Urkunden gestützt, Photius (Bibl. cod. 52). Er fügt noch bei, daß Bischof Alphäus von Rhinokorura in Ägypten eine Schrift zur Verteidigung des Lampetius herausgab und deshalb als Gesinnungsgenosse des Häretikers abgesetzt wurde. Er zitiert auch ein die Messalianer betreffendes Schreiben des Bischofs Ptolemäus von Rhinokorura an den alexandrinischen Patriarchen Timotheus, sei es Timotheus Salophakiolus (460—475 477—482), sei es Timotheus Älurus (457—460 475—477).

Seit dem 5. Jahrhundert sind die Messalianer auch Lampetianer, seit dem 6. Jahrhundert sind sie auch Marcianiten genannt worden. Den letzteren Namen erhielten sie von einem Marcianus, welcher laut Timotheus von Konstantinopel (a. a. O.) Geldwechsler war und um die Mitte des 6. Jahrhunderts lebte, anscheinend zu Konstantinopel. Über eine schriftstellerische Betätigung dieses Marcianus liegt keine Nachricht vor.

§ 54. Makarius Magnes, Firmus von Cäsarea, Theodotus von Ancyra.

(1. Der Apokritikus des Makarius. 2. Die Personalien des Makarius. 3. Die Homiliensammlung des Makarius. 4. Firmus von Cäsarea. 5. Theodotus von Ancyra. 6. Eusebius von Heraklea und Severus von Synnada. 7. Eutherius von Tyana.)

1. Der Apokritikus des Makarius. — Eine Fülle von Fragen und Rätseln knüpft sich noch an den Namen eines Schriftstellers, welcher erst 1876 näher bekannt geworden ist, als Blondel ein Werk oder vielmehr die Hälfte eines großen Werkes mit der Aufschrift Μακαρίου

[1] Daß Theodoret von dem genannten Protokoll spricht, hat K. Holl (Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 32) festgestellt und G. Ficker (Amphilochiana 1, Leipzig 1906, 209) mit Unrecht bezweifelt.

[2] Von Erzbischof Alypius besitzen wir noch ein Schreiben an Kaiser Leo I. aus dem Jahre 458, bei Mansi 7, 595 ff.

Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς an das Licht zog. Er schöpfte aus einer damals zu Athen befindlichen, dem 15. oder 16. Jahrhundert angehörigen Handschrift[1], welche mitten im 7. Kapitel des zweiten Buches des Werkes anhebt und mitten im 30. Kapitel des vierten Buches abbricht. Das ganze erste Buch, der Anfang des zweiten und der Schluß des vierten sowie das ganze fünfte Buch sind abhanden gekommen. Ursprünglich hat das Werk, wie alte Angaben über verloren gegangene Handschriften bezeugen[2], fünf Bücher umfaßt oder fünf Tage behandelt. Es erstattete nämlich einem gewissen Theosthenes Bericht über eine fünf Tage währende Disputation zwischen dem Verfasser und einem gelehrten Heiden, welcher als φιλόσοφος oder auch φιλόλογος eingeführt, aber nicht mit Namen genannt wird. Dieser Philosoph macht eine Reihe von Stellen des Neuen Testaments, vornehmlich der Evangelien und der paulinischen Briefe, zum Gegenstand seines Angriffs oder Spottes, während der Verfasser diese Stellen zu rechtfertigen sucht. In der Regel trägt der Philosoph sechs bis zehn Einwürfe auf einmal vor, dann beantwortet der Verfasser dieselben, den einen nach dem andern, in langen Reden, die sich zum Teil zu umfangreichen Abhandlungen auswachsen[3], und damit hat die Disputation ein Ende. Eine wirkliche Streitunterredung kann nicht in dieser Weise verlaufen sein. Die Disputation dient als literarische Form zur Einkleidung der Apologie.

Der handschriftlich überlieferte Titel des Werkes lautet: Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας. Er bereitet Schwierigkeiten. Die einzig möglich Deutung dürfte sein: „Antwortgeber oder vielmehr der Eingeborene (Christus) selbst an die Heiden.“[4] Da die Handschrift, wie bemerkt, sehr jungen Datums ist, so schien der Vorschlag berechtigt, die Schlagworte umzustellen: Μονογενὴς ἢ Ἀποκριτικός[5]. Aber auch diese Fassung würde auffallend heißen müssen, und schon bei seinem ersten Auftauchen in der Literatur, bei den Bilderstürmern und ihrem Gegner, dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (gest. 829), wird das Werk Ἀποκριτικός bzw. Ἀποκριτικά, und nicht Μονογενής, betitelt[6], weshalb sich die Folgerung kaum umgehen läßt, daß das Wort Ἀποκριτικός von jeher an der Spitze gestanden hat.

---

[1] Wo die Handschrift sich heute befindet, ist unbekannt; vgl. Schalkhausser, Zu den Schriften des Makarios von Magnesia, Leipzig 1907, 5 f. 202.

[2] Diese Zeugnisse hat Schalkhausser in der genannten Schrift mit kaum zu übertreffendem Fleiß gesammelt.

[3] Durchschnittlich spricht der Verfasser achtmal so lang als der Philosoph.

[4] Vgl. Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen, Leipzig 1911, 8.

[5] So schreibt Neumann, Scriptorum graecorum, qui christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt, fasc. 3, Lipsiae 1880, 15 f.

[6] Nic. Patr., Antirrhetica, bei Pitra, Spicil. Solesm. 1, Paris. 1852, 305 f.

Ein Blick auf den Text der Einreden[1] läßt den Philosophen alsbald als einen Mann erkennen, welcher über reiches Wissen und nicht geringen Scharfsinn verfügt und zugleich ein Meister unwahrer Sophistik ist. Seine Behauptungen laufen darauf hinaus, daß Jesus ein toller Schwärmer, die Evangelisten nicht sowohl Erzähler von Tatsachen als vielmehr Erfinder von Lügen, Paulus ein nichtswürdiger Bösewicht gewesen. Seine Beweisführung ist eine ununterbrochene Kette von kritischen, chronographischen und antiquarischen Subtilitäten. Diesem Gegner ist Makarius, der Verfasser, nicht gewachsen. Er hat überhaupt für historische und philologische Fragen und Schwierigkeiten kein rechtes Verständnis. Er ist gewohnt, auf den Schwingen der Allegorese sich über derartige Anstöße hinwegzusetzen. Den Satz: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern ein Schwert" (Mt 10, 34) bezeichnete der Philosoph als unmenschlich, indem er namentlich an dem „Schwerte", das er wörtlich faßte, Anstoß nehmen zu müssen glaubte[2]. Makarius erklärt, es handle sich um den Kampf gegen Fleisch und Welt und Teufel, wie die Märtyrer ihn geführt, und weist schließlich auf eine „geistige" Deutung (νοητῶς) hin, nach welcher „der Mensch, der von dem Vater getrennt wird, der Chor der Apostel ist, der sich von dem Gesetz losreißt, die Tochter aber das Fleisch und die Mutter die Beschneidung." Den Berichten über das Wandeln Jesu auf dem Meere und die Stillung des Sturmes auf dem Meere (Mk 6, 45 ff.) will der Philosoph den Boden entziehen durch den Nachweis, daß das angebliche Meer nur ein See, λίμνη, oder gar ein Tümpel, λάκκος, gewesen[3]. Makarius erwidert, nach dem Vorbild der biblischen Schöpfungsgeschichte nännten die Evangelisten jedwede Wasseransammlung θάλασσαν, aber auch eine λίμνη könne Wogen bilden und Stürmen unterliegen. Folgt eine ausführliche Darstellung des ganzen Hergangs, welche wiederum in eine „anagogische" Auslegung (νόμῳ τῆς ἀναγωγῆς) mündet[4]. Daß das Wort: „Wenn ihr nicht mein Fleisch essen und mein Blut trinken werdet, so habt ihr kein Leben in euch" (Jo 6, 53) von den Christen „allegorisch" aufgefaßt wird, weiß der Philosoph selbst. Trotzdem aber schüttet er eine volle Schale erheuchelter Entrüstung über den Kannibalismus der Christen aus, nennt das von Johannes überlieferte Wort „absurder als jede Absurdität und tierischer als jede tierische Wildheit" und meint, Matthäus, Markus und Lukas hätten ihre guten Gründe gehabt, dieses Wort zu übergehen[5]. So unerhört und schauderhaft, entgegnet Makarius, könne das Wort doch

[1] Die Einreden, ohne die Entgegnungen, griechisch und deutsch bei Harnack a. a. O. 19 ff. Der griechische Text auch bei Harnack, Porphyrius, „Gegen die Christen", Berlin 1916, 50 ff.

[2] Der Einwurf des Philosophen liegt hier nicht mehr vor, läßt sich aber seinem Umriß nach aus der Entgegnung des Verfassers (Apocrit. 2, 7) erheben.

[3] Apocrit. 3, 6. [4] Apocrit. 3, 13. [5] Apocrit. 3, 15.

wohl nicht sein, da ja auch der Säugling sich von dem Fleisch und Blut der Mutter nähre, nachdem dasselbe in Milch verwandelt worden. Christus aber habe „mystisch“ gesprochen und unter seinem Fleisch und Blut die Wahrheit verstanden, welche der Christ aus den beiden Testamenten schöpfe oder sauge, wie das Kind die Milch aus den beiden Brüsten der Mutter. Gegen Ende seines irdischen Wandels jedoch habe Christus unter der Hülle von Brot und Wein sein wirkliches Fleisch und Blut den Aposteln als Speise dargereicht, eine Speise, deren Genuß dem Menschen die Unsterblichkeit vermittle[1].

Ohne Zweifel gehören die Einwürfe, welche Makarius dem Philosophen in den Mund legt, einem und demselben Gegner des Christentums an. Das beweist schlagend ihre Blutsverwandtschaft, ihre sprachliche, stilistische und sachliche Geschlossenheit. Makarius hat sie mehr oder weniger wörtlich aus einer Streitschrift gegen das Christentum herübergenommen. Das erhellt aus der greifbaren Verschiedenheit des beiderseitigen Ausdrucks und auch des beiderseits benützten Bibeltextes. Die fünftägige Disputation beruht, wie schon gesagt, auf bloßer Fiktion. Duchesne vertrat 1877 die Ansicht, jene Streitschrift gegen das Christentum sei der „Philalethes“ gewesen, den Hierokles, Präses von Bithynien, in den Jahren 307—310 veröffentlichte und den bereits Eusebius von Cäsarea einer schneidigen Kritik unterzog. Wangenmann verwies 1878 auf den Neuplatoniker Porphyrius und seine 15 Bücher „Wider die Christen“, indem er mit vollem Rechte geltend machte, daß beinahe alles, was wir von dem Inhalt dieser Bücher aus anderweitigen Quellen wissen, hier, in den Worten des Philosophen bei Makarius, wiederkehrt. Geffcken dachte an einen Unbekannten, welcher auf des Porphyrius Schultern gestanden habe, und bei einer späteren Gelegenheit an den Neuplatoniker Jamblichus, welcher auch unter die literarischen Bestreiter des Christentums einzureihen sei. Hauschildt und Harnack suchten noch einmal die Identität des Philosophen mit Porphyrius zu erweisen, Harnack jedoch mit der näheren Bestimmung, daß Makarius nicht gegen das Werk des Porphyrius selbst zu Felde ziehe, sondern gegen ein knappes, zwei Bücher zählendes, anonymes Exzerpt aus diesem Werke, welches um 300 in Umlauf gesetzt worden sei. Dem Inhalt nach seien die Einwürfe des Philosophen bei Makarius sämtlich Fragmente des Werkes des Porphyrius, während sie dem Wortlaut nach dem Exzerpt aus diesem Werke angehörten[2].

Völlige Klarheit ist nicht zu gewinnen. Der „Exzerptencharakter“ der Einwürfe des Philosophen, von welchem Harnack spricht, ist wenig

---

[1] Apocrit. 3, 23. Vgl. zu diesem Kapitel Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius, Paris. 1877, 30 ff.

[2] Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen 141 ff.

greifbar, und noch weniger liegen sonstige Zeugnisse für ein Exzerpt aus dem Werke des Porphyrius vor. Anderseits dürfte freilich die Annahme, daß Makarius dieses Werk selbst benützt habe, ausgeschlossen sein. Denn erstens ist es jedenfalls beachtenswert, daß die Einwürfe des Philosophen, obwohl so reich an Zahl und Umfang, nirgendwo dem Wortlaut nach mit den beglaubigten Überbleibseln des Werkes des Porphyrius zusammentreffen. Zweitens läßt der Philosoph gelegentlich die Bemerkung fallen, seit dem Auftreten Christi seien „dreihundert oder auch mehr Jahre" dahingegangen [1], während Porphyrius sein Werk schon um 270 an die Öffentlichkeit gegeben hat. Drittens rückt Makarius seinem Gegner einmal mit einem Ausspruch des Porphyrius zu Leibe [2] und gibt damit doch wohl unzweideutig zu verstehen, daß er zwischen seinem Gegner und Porphyrius unterschieden hat. Ist jedoch der Gegner ein anderer als Porphyrius und wiederholt er gleichwohl die Gedanken und Argumente des Porphyrius, so wird nichts anderes übrig bleiben, als entweder einen Plagiator des Porphyrius in ihm zu suchen, und ein solcher ist anerkanntermaßen auch Hierokles gewesen, oder einen Exzerptor des Porphyrius, auch wenn ein solcher anderweit nicht bekannt ist.

Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel. Paris. 1876. 4°. Blondel starb während der Vorbereitung der Edition. An seine Stelle trat sein Freund P. Foucart. Erschöpfende Untersuchungen über die handschriftliche Überlieferung des Werkes bei G. Schalkhausser, Zu den Schriften des Makarios von Magnesia (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 31, 4), Leipzig 1907. Eine allgemeine Würdigung des Werkes bei L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius. Paris. 1877. 4°. Vgl. die nachträgliche Berichtigung, betreffend die Persönlichkeit des Makarius, bei Duchesne, Vita S. Polycarpi Smyrn. episc. auctore Pionio. Paris. 1881. 7 f. Die spätere Literatur wandte sich hauptsächlich den Einwürfen des Philosophen zu. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift: Jahrbb. f. deutsche Theol. 23 (1878) 269—314. C. J. Neumann, Scriptorum graecorum, qui christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt. fasc. 3. Lipsiae 1880. 14—23; vgl. 245. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig 1907. 301—304. Vgl. Geffcken in der Deutschen Literaturzeitung 1916, Nr. 39, 1637 ff. H. Hauschildt, De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae christiani in libris Ἀποκριτικῶν auctore (Diss. inaug.). Bonnae 1907. 8°. A. Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen usw. 37, 4), Leipzig 1911. Vgl. Harnack, Porphyrius, „Gegen die Christen", 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl.), Berlin 1916. G. Bardy, Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie: Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét. 3 (1913) 95 bis 111. T. W. Crafer veröffentlichte eine englische Übersetzung des Apokritikus. London 1920.

[1] Apocrit. 4, 5: τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω διέππευσεν ἔτη. Vgl. auch die verderbte Stelle 4, 2.

[2] Apocrit. 3, 42. Vgl. Harnack a. a. O. 141 f.

2. Die Personalien des Makarius. — Über die Personalien des Verfassers ist dem Werke nur sehr wenig zu entnehmen. Das „Magnes" in der handschriftlichen Bezeichnung „Makarius Magnes" wird nunmehr allgemein nicht als zweiter Eigenname, sondern als Ortsadjektiv, „der Magnesier", sei es von Magnesia in Karien, sei es von Magnesia in Lydien, gefaßt. Der vorhin erwähnte Patriarch Nicephorus spricht von einer alten Handschrift des Apokritikus, in welcher Makarius Magnes ἱεράρχης benannt und außerdem in priesterlichem Ornat abgebildet war[1]. Durch Photius aber erfahren wir, daß auf der aus der Geschichte des hl. Chrysostomus bekannten Eichensynode des Jahres 403 ein Bischof Makarius von Magnesia, τῆς Μαγνήτων πόλεως ἐπίσκοπος ὀνόματι Μακάριος, als Ankläger gegen Erzbischof Heraklides von Ephesus, einen Freund des hl. Chrysostomus, auftrat[2]. Es würde ein seltsames Spiel des Zufalls sein, wäre dieser Magnesier nicht der Verfasser des „Apokritikus". Wenn Crafer Widerspruch erhob, weil der Verfasser des „Apokritikus" schon um 300 gelebt haben müsse, so stützte er sich auf die bereits als hinfällig erwiesene Voraussetzung, daß der Verfasser wirklich fünf Tage lang mit seinem Gegner, Hierokles, wie Crafer glaubte, disputiert habe. Dieser Gegner berechnet, wie angeführt, das Alter des Christentums auf „dreihundert oder auch mehr Jahre". Der Verfasser hat vielmehr, wie der Inhalt des Werkes unverkennbar dartut, frühestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt, und wenn er mit jenem Bischof von Magnesia identisch ist, muß er gegen Ende des 4. oder gegen Anfang des 5. Jahrhunderts Hand an sein Werk gelegt haben. Zahn datierte die Abfassung auf „um 390 oder um 410"[3]. Harnack entschied sich für „um 390"[4]. Zutreffender ist wohl „um 410". In seiner Theologie, die allerdings noch genauer zu erforschen ist, scheint Makarius auf den Schultern der großen Kappadozier und namentlich Gregors von Nyssa zu stehen.

Th. Zahn, Zu Makarius von Magnesia: Zeitschr. f. Kirchengesch. 2 (1878) 450—459. T. W. Crafer, Macarius Magnes, a Neglected Apologist: The Journ. of Theol. Studies 8 (1907) 401—423 546—571. Übrigens hat Crafer in einer späteren Abhandlung: The Work of Porphyry against the Christians and its Reconstruction, ebd. 15 (1914) 360—395 481—512, seine früheren Aufstellungen nicht unwesentlich modifiziert.

3. Die Homiliensammlung des Makarius. — Außer dem Apokritikus sind einige exegetische Fragmente zur Genesis unter dem Namen des Magnesiers überliefert. Ein größeres Fragment, dessen Echtheit nach allen Seiten hin gesichert sein dürfte, will die „Kleider

[1] Nic. Patr., Antirrhetica, bei Pitra a. a. O. 1, 307.

[2] Phot., Bibl. cod. 59.

[3] Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 2 (1878) 454.

[4] Harnack a. a. O. 13. In seinem Porphyrius, „Gegen die Christen", Berlin 1916, 35, sagt aber Harnack „um 400".

aus Fellen", χιτῶνας δερματίνους, welche Gott den ersten Menschen nach dem Sündenfalle gab (Gn 3, 21), „anagogisch" auf den jetzigen Menschenleib deuten, im Gegensatz zu dem feineren und strahlenartigen, von aller stofflichen Plumpheit freien Leibe, welchen Adam und Eva vor dem Sündenfall besessen hätten [1]. Es ist die Deutung, welche schon von Philo von Alexandrien vertreten ward. Dieses Fragment aber ist nach den glänzenden Darlegungen Schalkhaussers auch das einzige, welches mit Fug und Recht als Überbleibsel eines zweiten Werkes des Magnesiers gelten darf. Mehrere andere, kleinere Stücke, welche sich gleichfalls mit den ersten Kapiteln der Genesis befassen, sind mit Unrecht unter den Namen des Magnesiers gestellt worden. Sie haben sich samt und sonders als Exzerpte aus der herrenlosen, aber jedenfalls erst nach den Tagen des Magnesiers entstandenen „Schöpfungsgeschichte" erwiesen, mit welcher die byzantinischen Chronisten Leo Grammatikus, Theodosius Melitenus, Pseudo-Polydeukes ihre Kompilationen eröffnen.

Läßt sich unter solchen Umständen die herkömmliche Annahme von Homilien des Magnesiers über die Genesis noch aufrecht halten? Die einzige Stütze ist die Überschrift jenes echten Fragments über die Kleider: Τοῦ Μακαρίου Μάγνητος ἐκ τοῦ ιζ' λόγου τοῦ εις τὴν Γένεσιν. Diesen Worten entnimmt auch Schalkhausser unbedenklich, daß Makarius eine Serie von Homilien über die Genesis veröffentlicht habe, welche mindestens 17 Nummern umfaßte [2]. Daß λόγος sehr wahrscheinlich „Homilie" bedeutet, soll nicht bestritten werden, wiewohl das echte Fragment sich in keiner Weise als Ausschnitt aus einer Homilie zu erkennen gibt. Jedenfalls aber ist nur eine Sammlung von Homilien bezeugt, von denen die siebzehnte über eine Stelle der Genesis handelte, während das Thema der übrigen vollständig dahingestellt bleibt.

Fragmente zur Genesis unter dem Namen des Magnesiers veröffentlichte zuerst M. Crusius in einer Abhandlung über den Magnesier vom Jahre 1745, welche bei Migne, PP. Gr. 10, 1375—1406, auszugsweise abgedruckt ist. Neue Sammlungen solcher Fragmente veranstalteten Duchesne, De Macario Magnete 39—43, sowie Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 31—37. Vgl. auch A. Sauer, Des Makarius Magnes Homiliae in Genesim (eine Ergänzung der Fragmente): Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg i. Br. 1897, 291—295. Eine tiefgehende und bis zur etwaigen Entdeckung neuen Materials abschließende Kritik dieser Fragmente bei Schalkhausser a. a. O. 113—201: „Die sog. Homilien des Makarios Magnes zur Genesis".

---

[1] Dieses Fragment bei Duchesne a. a. O. 41 f.; bei Pitra, Analecta sacra et classica pars 1, 34 f. Zur Berichtigung des Textes und zur Erläuterung des Inhalts vgl. Schalkhausser a. a. O. 137 ff.

[2] Schalkhausser a. a. O. 137.

4. Firmus von Cäsarea. — Erzbischof Firmus von Cäsar
in Kappadozien war einer der hervorragendsten Verfechter der Orth
doxie auf dem Konzil zu Ephesus. Vor dem Zusammentritt des Konz
hatte Patriarch Johannes von Antiochien, der Gegner Cyrills von Ale
andrien, Firmus durch ein schmeichelhaftes Schreiben für seine A
schauungen zu gewinnen versucht[1]. Firmus unterschrieb indessen
der ersten Sitzung des Konzils das Absetzungsurteil über Nestori
begrüßte in der zweiten Sitzung das Votum des Papstes Cälestinus
mit lautem Beifall, war auch einer der acht Deputierten, welche
Majorität der Konzilsmitglieder an den Kaiser abordnete[2]. Zur Stra
ward er 432 durch das Konziliabulum der Antiochener zu Tarsus m
dem Banne belegt[3]. Nach einer Notiz bei Sokrates hat er bis zu
Jahre 439 gelebt[4].

Eine äthiopische Sammlung alter christologischer Texte enth
eine kurze Predigt unter des Firmus Namen, welche sich in scharf
und bittern Tönen gegen den bereits abgesetzten Nestorius wend
und allem Anschein nach 431 zu Ephesus gesprochen worden i
Manche auswärtige Teilnehmer des Konzils sind zu Ephesus als P
diger aufgetreten. Nahe verwandt mit der Firmus-Predigt ist
durch die Akten des Ephesinums griechisch überlieferte „Homilia hab
Ephesi post Nestorii depositionem" von Erzbischof Rheginus von Ko
stantia (Salamis) auf Cypern.

Im griechischen Urtexte liegen 45 Briefe von der Hand des Firm
vor (Migne, PP. Gr. 77, 1481—1514), „non multo quidem rerum ponde
sed familiari elegantia commendabiles", wie der erste Herausgeb
Muratori, sagte, durchweg kurz gefaßt und mit Klassiker-Zitat
gewürzt, an Freunde und Bekannte gerichtet und in liebenswürdig
und verbindlichen Wendungen sich erschöpfend, ohne theologisc
Fragen kaum jemals zu streifen. Dieser Mangel an theologischem G
halt, welcher unsern Briefen gegenüber den früher erwähnten Ko
respondenzen der Mönche Isidor von Pelusium und Nilus ihr Sonde
gepräge gibt, läßt es auch begreiflich erscheinen, daß alte Zeugnis
für ihre Echtheit nicht beizubringen sind. Zu Zweifeln ist kein Anl
gegeben; die Adressaten sind zum großen Teile als Zeitgenossen d
Erzbischofs Firmus beglaubigt; der Briefsteller trägt die Eigenschaft
zur Schau, die Johannes von Antiochien einst an Firmus rühmte: „

---

[1] Dieses Schreiben steht lateinisch in dem sog. Synodicon adv. tragoed. Iren
c. 4: Migne, PP. Gr. 84, 579 ff. Auch Theodoret von Cyrus (Ep. 112: Migne 83, 13
gedenkt desselben.

[2] Mansi 4, 1212 1287 f. 1457 ff.

[3] Siehe den Brief des Patriarchen Johannes in dem genannten Synodicon c.
vgl. ebd. c. 136 141 201.

[4] Socr., Hist. eccl. 7, 48.

cohabitationibus es suavis et videntibus te humilitatem cum suavitate praestas.[1]"

Die Predigt des Firmus äthiopisch bei A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866, 106 f., nach dem Äthiopischen französisch bei S. Grebaut in der Revue de l'Orient Chrétien 15 (1910) 324 f. — Die „Homilia Rhegini Constantiae Cypri episcopi" bei Mansi 4, 1245—1248; fehlt bei Migne. Vgl. über Rheginus R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques 13, Paris 1747, 455; v. Hefele, Konziliengeschichte 2, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1875, 207 ff. — Die Briefe des Firmus zuerst bei L. A. Muratori, Anecdota Graeca, Patavii 1709, 277—324, und sodann bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 9, Venet. 1773, 497—515, vgl. Proleg. XXXI f. Einiges Nähere über die Briefe bei Ceillier a. a. O. 14 (1747) 279—286; Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca 8, Hamb. 1802, 300 f.

5. Theodotus von Ancyra. — Bischof Theodotus von Ancyra in Galatien, ein persönlicher Freund des Nestorius, war 431 zu Ephesus einer seiner entschiedensten Gegner[2]. Er gehörte, ebenso wie Firmus von Cäsarea, zu den Bischöfen, welche die orthodoxe Mehrheit des Konzils als ihre Sprecher an den Kaiser sandte[3]. Er mußte deshalb auch das Anathem der 432 zu Tarsus versammelten Antiochener über sich ergehen lassen[4]. Wie lange er noch des Hirtenamtes gewaltet hat, bleibt zweifelhaft. Da indessen sein Nachfolger, Bischof Eusebius von Ancyra, durch Patriarch Proklus von Konstantinopel geweiht wurde[5], Proklus aber 446 starb, so folgt, daß Theodotus jedenfalls einige Zeit vor 446 seine Laufbahn beschlossen hat.

Über seinen literarischen Nachlaß gewähren die Akten des 7. allgemeinen Konzils dankenswerten Aufschluß. Gegenüber der bilderfeindlichen Synode zu Konstantinopel vom Jahre 754, welche Theodotus von Ancyra, den „Mitstreiter Cyrills", als Zeugen gegen die Bilderverehrung angerufen hatte, ward 787 zu Nicäa festgestellt, daß das fragliche Zeugnis Theodotus fälschlich unterschoben worden, weil es in keiner seiner Schriften zu finden sei. Er hinterließ, heißt es in diesem Zusammenhang, ein Werk gegen Nestorius, einem gewissen Lausus gewidmet, in sechs Bänden (τοὺς πρὸς Λαῦσον γραφέντας, sc. λόγους, κατὰ Νεστορίου ἐν τόμοις ἕξ), eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses der Väter des ersten Nicänums (τὴν ἑρμηνείαν τὴν εἰς τὸ σύμβολον τῶν ἐν Νικαίᾳ ἁγίων πατέρων) und sieben Predigten über verschiedene Gegenstände[6].

Das Werk gegen Nestorius ist zu Grunde gegangen. Auch von Bruchstücken, welche diesem Werke zugewiesen werden dürften, ist nichts bekannt. Eine Angabe bei Gennadius von Marseille ist dahin

[1] Im Synodicon c. 4.
[2] Siehe seine Erklärung in der ersten Sitzung des Konzils, bei Mansi 4, 1181.
[3] Mansi 4, 1457 ff.
[4] Siehe das vorhin zitierte Synodicon c. 38; vgl. c. 136 141 201.
[5] So sagt Eusebius selbst in der 16. Sitzung des Chalcedonense (Mansi 7, 452).
[6] Mansi 13, 309 ff.

gedeutet worden, daß das Werk 431 zu Ephesus entstanden sei und daß es hauptsächlich Vernunftbeweise ins Feld geführt habe, um erst zum Schlusse die Zeugnisse der heiligen Schriften folgen zu lassen. Doch ist es sehr ungewiß, ob unter dem „Liber adversum Nestorem", welchen Gennadius dem Bischof „Theodorus" von Ancyra zueignet, das Werk gegen Nestorius zu verstehen sei[1]. Die Abfassung des letzteren möchte man schon deshalb, weil es sechs Bände zählte, nicht in die unruhigen Wochen zu Ephesus, sondern in spätere und stillere Monate verlegen. Lausus, an den das Werk gerichtet war, mag der Kammerherr am Hofe Theodosius' II. sein, von welchem die „Historia Lausiaca" ihren Namen erhielt[2].

Die „Expositio symboli Nicaeni" ist erhalten geblieben (Migne 77, 1313—1348), eine klar und gewandt geschriebene Abhandlung, welche gleichfalls ihre Spitze gegen den Nestorianismus kehrt. Cyrillus kämpfte in seiner Auslegung des Nicänums mit Arianern, Apollinaristen und Nestorianern (§ 44, 5, c). Theodotus beschränkt sich auf den Nachweis, daß auch die Väter der Vorzeit schon die Lehre von zwei Söhnen verworfen haben, indem sie ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν bekannten und diesen Einen mit göttlichen und menschlichen Prädikaten ausstatteten, nicht um die Naturen zu vermischen, sondern um die Einheit der Person hervorzuheben (οὐ τὰς φύσεις συγχέοντες, ἀλλὰ δηλοῦντες τὴν ἕνωσιν, c. 13)[3]. Das Schriftchen ist sehr bald nach der Absetzung des Nestorius verfaßt worden (c. 9), ob noch zu Ephesus, ist nicht ersichtlich. Es wendet sich an einen Einzelnen, der zu Anfang (c. 1) der Festigkeit seines Glaubens wegen gerühmt und zu Ende (c. 24) φίλη κεφαλή angeredet, aber nicht mit Namen genannt wird. Einer der letzten Sätze lautet: „Dies mag jetzt beiläufig über den Heiligen Geist gesagt sein, nachdem wir in drei andern Büchern, ἐν τρισὶν ἑτέροις βιβλίοις, vollständiger über seine göttliche Majestät gehandelt haben." Das ist, soweit bekannt, die einzige Spur einer Schrift, welche zur Zeit des siebten allgemeinen Konzils bereits der Vergessenheit anheimgefallen war. Zu der ausführlichen Verteidigung eines Dogmas, welches im 5. Jahrhundert nicht mehr zu den Fragen des Tages zählte, ist Theodotus vermutlich durch besondere Verhältnisse oder Vorkommnisse in seiner nächsten Nähe veranlaßt worden.

An die „Expositio symboli Nicaeni" reihen sich in den Ausgaben sechs Predigten an (Migne 77, 1349—1432). Die drei ersten sind den Akten des Ephesinums entnommen; Homilia 1 und 2, beide „In die

[1] Zu Gennad., De vir. ill. 55, vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker. Münster i. W. 1898, 113 f.

[2] Vgl. Ch. Hole im Dictionary of Christ. Biography 3 (1882) 634 f.

[3] Le Quiens Meinung, Theodotus bekunde sich als einen Vorläufer der Lehre des Eutyches, ist schlagend zurückgewiesen worden durch Gallandi, bei Migne 77, 1311 f.

nativitatis Domini" betitelt, wurden zu Ephesus verlesen, also wahrscheinlich zu Ancyra gehalten. Homilia 3, weit kleineren Umfangs und „Contra Nestorium" überschrieben[1], wurde zu Ephesus gehalten. Übrigens sind auch Homilia 1—2, wie schon die Verlesung zu Ephesus erwarten läßt, gegen Nestorius gerichtet, welcher zwar nicht mit Namen eingeführt, aber als Erneuerer der Irrlehre Photins dargestellt wird (Hom. 2, c. 3). An vierter Stelle folgt eine wiederum der Bekämpfung des Nestorianismus gewidmete „Homilia in Deiparam et Simeonem", in den Akten des zweiten Nicänums εις τὰ φῶτα genannt[2], „auf das Lichterfest" oder das Fest Mariä Lichtmeß, welches in Kleinasien auch schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts gefeiert wurde[3]. Homilia 5 und 6, „In die nativitatis Domini" und „In S. Deiparam et in nativitatem Domini", liegen beide nur lateinisch vor. Sie lassen sich auch nicht durch alte Zeugnisse belegen und Homilia 6 befremdet überdies durch die bei Theodotus nicht herkömmlichen Zitate aus der klassischen Literatur. Die vier ersten Predigten bekunden fließenden Ausdruck und edlen Schwung, insbesondere da, wo es sich um den Preis der Gottesgebärerin handelt[4].

In den Akten des zweiten Nicänums werden, wie vorhin bemerkt, sieben Predigten des Theodotus aufgezählt. Nur zwei derselben finden sich unter den gedruckten Predigten wieder: εις τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου = Hom. 1 oder 2 und εἰς τὰ φῶτα = Hom. 4. Die andern fünf werden abhanden gekommen sein; sie sind überschrieben: auf Elias und die Witwe (εἰς τὸν Ἠλίαν καὶ τὴν χήραν), auf den hl. Petrus und Johannes (εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον καὶ Ἰωάννην), auf den Lahmen am Tempeltor (εἰς τὸν χωλὸν τὸν καθήμενον πρὸς τὴν ὡραίαν πύλην, Apg 3, 2 ff.), auf die Talente-Empfänger (εις τοὺς τὰ τάλαντα λαβόντας, Mt 25, 14 ff.), auf die zwei Blinden (εἰς τοὺς δύο τυφλούς, Mt 20, 30 ff.). Eine Predigt unter des Theodotus Namen in äthiopischer Sprache hat, soviel ich sehe, noch keinen Übersetzer gefunden, soll aber in Zusammenhang mit dem Ephesinum stehen und griechisch nicht vorhanden sein. Ein sehr umfangreiches Enkomium auf den heiligen Märtyrer Georg in koptischer Sprache darf wohl mit Sicherheit als unterschoben bezeichnet werden.

In lateinischer Übersetzung hat sich ein Stück eines Briefes des Theodotus an einen Mönch Vitalis, eine Warnung vor der Lehre des Nestorius, erhalten[5].

[1] Die weiteren Worte der Überschrift, „in die S. Ioannis evangelistae", möchte Tillemont (Mémoires 14, 453) abändern in „in ecclesia S. Ioannis evangelistae".

[2] Patriarch Nicephorus von Konstantinopel (gest. 829) in seinen „Antirrhetica" nennt diese Predigt auch „in Deiparam et Simeonem" (Pitra, Spicil. Solesm. 1, 349).

[3] Vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 61 ff. 104 f.

[4] Vgl. etwa die Auszüge bei F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2], Stuttgart 1886, 209—212.

[5] In dem Synodicon c. 199: Migne 84, 814.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß Theodotus jenen Ehrennamen, den die Synode des Jahres 754 gebrauchte, συναγωνιστὴς Κυρίλλου, wohl verdient hat.

Die Theodotus-Schriften bei Migne 77 sind abgedruckt aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 9. Venet. 1773. 423—477; vgl. Proleg. xxvii—xxix. Gallandi seinerseits entnahm den Text der „Expositio symboli Nicaeni" der editio princeps des Kardinals Fr. Barberini. Rom 1669, weil die neuere und bessere Ausgabe von Fr. Combefis. Paris 1675, ihm nicht zugänglich war. Die Homiliae 1—3 fanden sich in den Akten des Ephesinums, Mansi 5, 185—204 203—218 221 bis 226. Hom. 4 ward zuerst herausgegeben von Fr. Combefis, SS. Patrum Amphilochii Iconiensis. Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia, Paris. 1644. 36—56. Vgl. zu derselben J. Stiglmayr im „Katholik" 1895. 1, 569—571. Hom. 5—6 veröffentlichte Combefis nur lateinisch in seiner Bibliotheca Patrum Concionatoria 1. Venet. 1749. 111—113 199—204. — Die erwähnte äthiopische Predigt bei A. Dillmann. Chrestomathia Aethiopica. Lipsiae 1866. 103—106; vgl. Praef. xii f. Das koptische Enkomium auf den hl. Georg koptisch und englisch bei E. A. Wallis Budge. The Martyrdom and Miracles of St. George of Cappadocia. The Coptic Texts edited with an English Translation (Oriental Texts Series 1), London 1888. 83—172 274—331. — Außer den Texten bei Gallandi gibt Migne 77. 1431 f. noch drei kurze Fragmente unter des Theodotus Namen aus der von J. A. Cramer (Oxford 1838) edierten Katene zur Apostelgeschichte. Ein längeres Fragment christologischen Inhalts steht unter des Theodotus Namen in der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi", ed. Diekamp, Münster i. W. 1907. 126—128. Der Herausgeber stellte fest, daß dieses Fragment in den Schriften des Theodotus nicht zu finden ist (Einl. lii f.). Er hätte beifügen dürfen, daß dasselbe unecht sein muß, weil es außer Gregor von Nazianz auch schon Dionysius den Pseudo-Areopagiten zitiert. welch lezteren Theodotus noch nicht gekannt haben kann.

6. Eusebius von Heraklea und Severus von Synnada. — Auch von Eusebius. Bischof von Heraklea in Bithynien am Pontus Euxinus, und von Severus. Bischof von Synnada in Phrygia salutaris. welche beide in der ersten Sitzung des Konzils von Ephesus das Absetzungsurteil über Nestorius unterzeichneten (Mansi 4. 1213 1224). ist je eine kurze, mit dem Konzil zusammenhängende. griechisch nicht bekannte Predigt in äthiopischer Sprache überliefert. Dillmann. Chrestom. Aeth. 99 f. 102 f.; vgl. Praef. xii f.

7. Eutherius von Tyana. — Im Gegensatz zu den vorhin genannten Teilnehmern am Konzil zu Ephesus hat Erzbischof Eutherius von Tyana in Kappadozien von Anfang an auf der Seite des Nestorius gestanden und, soviel wir wissen. bis zum letzten Augenblick am Nestorianismus festgehalten. Als Cyrillus von Alexandrien in Unionsverhandlungen mit den Orientalen trat. mahnte und warnte Eutherius den Patriarchen Johannes von Antiochien brieflich mit den Worten: „Quae enim communio lucis ad tenebras et quae pars fideli cum infideli?" (Synod. adv. trag. Irenaei c. 73; Migne 84, 683.) Und als Johannes trotzdem Cyrillus die Hand reichte. schalt Eutherius ihn einen Judas. welcher mit der Gottheit Schacher treibe (ebd. c. 201; 84. 817). Vorher schon war Eutherius seiner erzbischöflichen Würde verlustig erklärt worden; später ward er aus Tyana vertrieben und nach Skythopolis in Palästina verbannt. und nachdem er auch von dort hatte flüchten müssen, hat er zu Tyrus in Phönizien sein Leben beschlossen (ebd. c. 190; 84. 803). ohne daß wir in der Lage wären. ein Datum beizufügen. Am vollständigsten sind die dürftigen Nachrichten über Eutherius zusammengestellt bei G. Ficker, Eutherius von Tyana. ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431, Leipzig

1908, 81 ff. — Das angeführte „Synodicon adversus tragoediam Irenaei" hat fünf Briefe von der Hand des Eutherius in einer recht mangelhaften lateinischen Übersetzung aufbewahrt: c. 73, an Johannes von Antiochien, c. 74, an Helladius von Tarsus, c. 116, an Alexander von Hierapolis und Theodoret von Cyrus, c. 117, an Papst Sixtus III., c. 201, an Alexander von Hierapolis. In dem ersten dieser Briefe verweist Eutherius auf eine größere Schrift, in welcher er den Thesen Cyrills und seiner Freunde entgegengetreten war: „De quibus convincere quidem latius facile est, sicut factum in contradictionibus, quae a multis et quae a nobis ipsis factae sunt" (Migne 84, 683). Und diese Schrift ist merkwürdigerweise, allerdings unter dem Schutze einer falschen Flagge, bis auf uns gelangt. Sie ist identisch mit den „Confutationes quarumdam propositionum", welche wiederholt unter den Werken des hl. Athanasius gedruckt wurden (Migne 28, 1337—1394, auch in Schulzes Ausgabe der Werke Theodorets von Cyrus 5, Halle 1774, 1113—1174), 17 kleine Abhandlungen nebst einem einleitenden Schreiben umfassend. Handschriftlich ist das Werk aber noch in vollerer Form überliefert. Photius (Bibl. cod. 46) berichtete über „27 Abhandlungen gegen verschiedene Thesen" (λόγοι κζ' πρὸς διαφόρους θέσεις), welche den Namen Theodorets trugen und in zwei Bücher (βιβλία) gegliedert waren, nämlich Abhandlung 1—7 und Abhandlung 8—27, und die Titel der Abhandlungen des zweiten Buches, wie Photius sie im einzelnen aufführt, decken sich zum größten Teile mit Titeln der 17 Kapitel der „Confutationes". Ficker hat nach einer dem 14. Jahrhundert angehörigen Handschrift des Eskorial, welche inhaltlich dem Referate des Photius ziemlich genau entspricht, aber Athanasius als den Verfasser bezeichnet, den Text der „Confutationes" um mehrere bisher unbekannte Abhandlungen ergänzt (a. a. O. 18 ff.). Er hält es für ausgemacht, daß das Werk ursprünglich 21 oder, wenn man das einleitende Schreiben mitrechnet, 22 Kapitel zählte, von welchen Kapitel 20 eine kurze Rekapitulation der voraufgegangenen Ausführungen enthält, während Kapitel 21—22 einen später angefügten Nachtrag darstellen. Mögen immerhin bezüglich der Anzahl und der Reihenfolge der Kapitel noch einige Zweifel zurückbleiben, daß das Werk Eutherius, und nicht Theodoret und vollends nicht Athanasius, angehört, wird durch alte Zitate bewiesen, insbesondere durch ein längeres „Fragmentum Eutherii Tyanensis" in der sog. „Collectio Palatina" (Migne, PP. Lat. 48, 1085 bis 1088), welches sozusagen wörtlich übereinstimmend in Kapitel 7 der „Confutationes" wiederkehrt (Migne, PP. Gr. 28, 1357—1360). Es ist entnommen „ex sermonibus quos conscripsit (Eutherius) in aliquot catholicorum sententias et eam maxime beati Cyrilli Alexandrini pontificis quam de Christo protulit dicens: ‚Passus est impassibiliter'". Dieses Zeugnis ist ausschlaggebend (über ein Zitat bei Johannes von Damaskus, Migne 86, 2, 2044, siehe Ficker a. a. O. 37; ein zweites Zitat bei Johannes, Migne 95, 1112 f., ist Ficker entgangen). Übrigens besteht auch zwischen den „Confutationes" und den vorhin genannten fünf Briefen in Stil und Worten und Gedanken der vollste Einklang. Vor allem herrscht hier wie dort derselbe erregte, ja leidenschaftliche Ton vor. Immer wieder Interjektionen und Fragesätze und persönliche Apostrophen an die Gegner. Laut dem einleitenden Schreiben ist das Werk an einen gewissen Eustathius gerichtet und sehr wahrscheinlich in den letzten Monaten des Jahres 431 verfaßt worden; zu dem Nachtrag hat eine später erfolgte Kundgebung der Gegner Anlaß gegeben, die sich jedoch nicht mehr identifizieren läßt. Die Gegner sind, wie die „Collectio Palatina" sagte, die Katholiken, an ihrer Spitze Cyrillus. Christologische Thesen, die sie vertreten haben, werden einer mehr oder weniger einläßlichen Kritik unterzogen, hauptsächlich solche Thesen, welche auf dem durch die Einheit der Person vermittelten wechselseitigen Austausch der Attribute beider Naturen beruhen. Eutherius leugnet die Einheit der Person und muß folgerichtig die „communicatio idiomatum" ablehnen und jene Thesen des innern

Widerspruchs zeihen, den Satz ἔπαθεν ἀπαθῶς θεὸς λόγος (Confut. 7) ebensowohl wie den Satz ἔπαθεν ὁ θεὸς λόγος σαρκί (Confut. 10). Nach ihm darf es nur heißen „Christus hat gelitten". „Soll ich", fragt er, „unvernünftig glauben (ἀλόγως πιστεύσω) und nicht vielmehr prüfen, was möglich, was nützlich, was angemessen?" (Confut. 16; Migne 28, 1388.) Der „Widerlegung derjenigen, welche verlangen, man solle dem, was gesagt wird, einfach glauben, ohne zu fragen, was angemessen oder unangemessen", widmet er ein volles Kapitel (Confut. 16). Der rationalisierende Zug, der durch den ganzen Nestorianismus geht, ist bei Eutherius besonders scharf ausgeprägt. Die Bemerkungen über seinen Lehrbegriff bei Ficker a. a. O. 54 f. 103 f. scheinen mir den Kern der Sache zu verfehlen. Interessant ist Fickers Nachweis (118 f.), daß der byzantinische Dogmatiker Euthymius Zigabenus um 1118 große Stücke der „Confutationes", welche er Athanasius zuschrieb, seiner Widerlegung des Monophysitismus eingeflochten hat. — Erwähnt sei noch eine rätselhafte Notiz in dem Schriftstellerkatalog des syrischen Nestorianers Ebedjesu (gest. 1318): „Eutherius edidit disputationem adversus Theopaschitas nec non homilias variasque interpretationes et expositionem Evangelii" (Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 42). Von Homilien und exegetischen Schriften des Eutherius ist sonst nicht das mindeste bekannt. Die „Disputatio adversus Theopaschitas" jedoch wird mit den „Confutationes" zu identifizieren sein. Eutherius selbst hat seine Gegner, d. i. die Vertreter des Satzes „Gott hat gelitten", Theopaschiten genannt, zwar nicht in den „Confutationes", wohl aber in einem seiner Briefe (Synod. c. 201, Migne 84, 815, wo „deopassiani" nur Übersetzung von θεοπασχῖται sein kann). Dem Vorschlag Fickers (a. a. O. 45) aber, die „Disputatio" mit diesem Briefe zu identifizieren, wird man um so weniger Folge geben dürfen, als der Brief vielmehr mit der Erklärung anhebt, daß es sich zur Zeit nicht um den Kampf mit den Theopaschiten handle. Eine Streitschrift „Theopaschites" oder „Gegen die Theopaschiten" hat übrigens auch Nestorius hinterlassen; vgl. die Fragmente bei Fr. Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, 208—211.

§ 55. Proklus von Konstantinopel und Gennadius I. von Konstantinopel.

(1. Proklus von Konstantinopel. 2. Gennadius I. von Konstantinopel.)

Außer Nestorius, welcher früher schon zur Sprache kam, sind von den Patriarchen der Stadt Konstantins im 5. Jahrhundert Proklus und Gennadius als Schriftsteller aufgetreten. Proklus hat eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Predigten hinterlassen, welche jedenfalls zu dem Besten gehören, was die griechische Kirche seiner Zeit an homiletischen Leistungen aufzuweisen hat. Der Nachlaß des Gennadius, welcher außer Predigten auch exegetische und dogmatische Schriften umfaßte, ist sozusagen vollständig zu Grunde gegangen.

1. Proklus von Konstantinopel. — Als Nachfolger jenes Maximianus, welcher 431 an die Stelle des Nestorius berufen ward, sollte 434 Proklus den Patriarchenstuhl besteigen, um denselben bis ins Jahr 446 hinein innezuhaben [1]. Er war früher schon dreimal als

[1] Nach andern Forschern bis ins Jahr 447. Siehe darüber Bauer, Proklos von Konstantinopel, München 1919, 141 ff. Bauer will auch vorläufig an dem Jahre 446 festhalten.

Kandidat für diesen Sitz in Frage gekommen, 425/426 nach dem Tode des Attikus, 427/428 nach dem Tode des Sisinnius und 431 nach der Absetzung des Nestorius[1]. Nun war er freilich 426 durch Patriarch Sisinnius zum Erzbischof von Cyzikus an der Propontis ordiniert worden; aber die Cyzizener, die das Ordinationsrecht des Patriarchen nicht anerkannten, hatten sich selbst schon einen neuen Erzbischof gewählt[2], und so war Proklus als Titularbischof in Konstantinopel verblieben und dort unter reichem Beifall als Prediger tätig gewesen. Im Beisein des Nestorius predigte er 429 an einem „Jungfrauenfeste" in der Hauptkirche der Stadt und zauderte nicht, die Jungfrau in warmen Worten als „Gottesgebärerin" zu feiern, worauf Nestorius sofort in einer Gegenpredigt antwortete, um vor dem Titel „Gottesgebärerin" zu warnen[3]. An dem weiteren Verlauf der nestorianischen Streitigkeiten hat Proklus, soviel bekannt, keinen hervorragenderen Anteil genommen. Auch auf dem Konzil zu Ephesus ist er nicht erschienen. Um so nachdrücklicher hat er als Patriarch durch ebenso entschiedenes wie maßvolles Auftreten die allgemeine Rezeption der Entscheidungen des Ephesinums gefördert. Er hat sich sozusagen allenthalben Hochachtung und Zuneigung zu erwerben gewußt. Die lange Reihe der „testimonia veterum de S. Proclo"[4] ist fast eine ununterbrochene Kette von Lobsprüchen. Volusianus, der Oheim der hl. Melania der Jüngeren, welcher als Gesandter des weströmischen Kaisers 436 nach Konstantinopel kam und dort mit Proklus zusammentraf, erklärte: „Wenn wir in Rom drei Männer hätten, wie der Herr Proklus einer ist, so würde es dort keinen Heiden mehr geben."[5] Der jüngste Biograph faßt sein Urteil dahin zusammen: „In einer Zeit, reich an Spannungen und Mißverständnissen, hat es Proklos verstanden, versöhnend als Mittler aufzutreten und eine kluge Politik des Friedens zu inaugurieren. Proklos war es, der sich um die Union der nestoriosfreundlichen Orientalen ein wesentliches Verdienst erworben hat; Proklos war es, der endgültig die Partei der Johanniten für sich gewann; Proklos war es auch, der den gefährlichen Streit um Theodor von Mopsueste wieder zum Stillstand brachte."[6]

[1] Socr., Hist. eccl. 7, 26 29 35. Liberatus, Breviarium 7.

[2] In der Person des vorhin S. 145 genannten Mönches Dalmatius.

[3] Überbleibsel der Gegenpredigt des Nestorius bei Loofs, Nestoriana 336–341.

[4] Ich meine die 32 Nummern zählende, gleichwohl aber sehr ergänzungsbedürftige Sammlung bei Migne, PP. Gr. 65, 657–680.

[5] Vita S. Melaniae iun. c. 53, bei Card. Rampolla, Santa Melania giuniore 72 (griechisch), 30 (lateinisch). Dieses Zeugnis ist bei Migne a. a. O. nachzutragen. Ebenso Liberatus, Breviarium 7, einige Bemerkungen des Zacharias Rhetor bei Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengesch. des Zacharias Rhetor 22 f. 26 f., sowie die längere Notiz des Johannes von Nikiu bei Zotenberg in den Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 24, 1, Paris 1883, 461 ff.

[6] Bauer a. a. O. 41.

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 14. Paris 1709. 704 bis 719; vgl. 797—801. Fr. X. Bauer, Proklos von Konstantinopel, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 4, 8). München 1919.

Migne gibt unter dem Namen des Proklus zunächst eine Serie von 25 Predigten (PP. Gr. 65, 679—850) oder genauer 20 Orationes und 5 Homiliae, ohne daß jedoch diese Unterscheidung sachlich irgendwie begründet wäre. Die ersten 20 Nummern sind aus Gallandi genommen und waren bei ihm „Orationes" überschrieben, die letzten 5 Nummern wurden erst durch Kardinal Mai veröffentlicht und von ihm „Homiliae" benannt. Der Mehrzahl nach sind es Reden auf Feste des Herrn: „De nativitate" (Hom. 4), „De circumcisione octavo post nativitatem die" (Hom. 2), „In s. theophania" (Or. 7), „In transfigurationem" (Or. 8), „In ramos palmarum "(Or. 9), „In s. quintam feriam" (Or. 10), „In s. parasceve" (Or. 11), „In resurrectionem" (Or. 12) usw. Dazu kommen Lobreden auf Heilige: auf die Gottesmutter (Or. 1 und 5), auf den Apostel Paulus (Or. 18), den Apostel Andreas (Or. 19), Johannes Chrysostomus (Or. 20), den Märtyrerbischof Klemens von Ancyra im 4. Jahrhundert (Hom. 5). Sokrates hebt wiederholt hervor, daß Proklus als Prediger vielen Anklang fand, und berichtet auch, daß er Rhetorik studiert hatte [1]. Unter den Rednern der griechischen Kirche des 5. Jahrhunderts darf Proklus einen hervorragenden Platz beanspruchen. Krankt auch er an den Gebrechen der Zeit, an Schwulst und Künstelei, so ist er doch auch wieder kurz, sententiös und kraftvoll. Zu Eingang der Rede fast überschäumend von Leben und Bewegung, ist er im Verlauf vor allem auf klare und bestimmte dogmatische Unterweisung bedacht, ohne bei moralischen Reflexionen oder praktischen Nutzanwendungen sich aufzuhalten. Am häufigsten kommt natürlich das Dogma von der Menschwerdung zur Sprache. In der schon erwähnten, in Gegenwart des Nestorius vorgetragenen Or. 1, „Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam" [2], liest man (c. 4): „Wir predigen nicht einen Gott gewordenen Menschen, wir bekennen vielmehr einen Fleisch gewordenen Gott. Seine Magd hat er sich zur Mutter genommen, er, der seiner Wesenheit nach ohne Mutter und der Heilsveranstaltung nach auf Erden ohne Vater ist. Wie könnte auch sonst einer und derselbe laut Paulus (Hebr 7, 3) ohne Vater und ohne Mutter sein?" In der Hom. 3, „De dogmate incarnationis", welche vollständig nur syrisch und koptisch vorliegt, findet sich der vielzitierte und infolgedessen auch griechisch erhaltene Satz: „Es gibt nur einen Sohn, weil die Naturen nicht zu zwei Personen auseinandergerissen

[1] Socr., Hist. eccl. 7, 28 41 43.

[2] Das „Jungfrauenfest" (παρθενικὴ πανήγυρις c. 1), welchem diese Rede gilt, scheint das Fest Mariä Verkündigung gewesen zu sein. Vgl. Bauer a. a. O. 25 f.

werden, sondern die anbetungswürdige Heilsveranstaltung die zwei Naturen zu einer Person vereinigt (ἔστιν εἷς υἱός, οὐ τῶν φύσεων εἰς δύο ὑποστάσεις διαιρουμένων, ἀλλὰ τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἑνωσάσης)[1].

Die ungewöhnlich lange Or. 6. „Laudatio s. Dei genitricis Mariae", hat sich in jüngster Zeit der eifrigsten Beachtung vonseiten der Literarhistoriker erfreut. Im Rahmen einer Darstellung der Verkündigungsszene bringt dieselbe weit ausgesponnene Wechselreden zwischen Joseph und Maria (c. 9) und zwischen Maria und Gabriel (c. 11 ff.). Wechselreden, welche die alphabetische Akrostichis aufweisen und gereimte Zeilen bieten. Aber diese Predigt bekundet auch, was vielfach unbeachtet blieb, gegenüber den durch alte Zeugnisse als echt beglaubigten Predigten des Proklus in Form und Inhalt so auffällige Besonderheiten, daß sie ohne Zweifel für unterschoben zu erklären[2] und vermutlich in eine beträchtlich spätere Zeit zu verweisen ist. Ihre Wechselreden dürften von der sog. Kontakiendichtung eines Romanus und anderer[3] abhängig sein. In den Predigten des Basilius von Seleucia jedoch werden wir dialogisch-dramatische Partien antreffen, welche nachweislich den Kontakien als Quellen und Vorbilder gedient haben. Die Proklus-Predigten bedürfen überhaupt noch der kritischen Sichtung. Außer Or. 6 haben auch Or. 2, „De incarnatione Domini nostri I. Chr.", Or. 4, „In natalem diem Domini nostri", und Or. 17, „Laudatio s. protomartyris Stephani", schon früheren Patristikern Anstoß gegeben[4]. Anderseits eröffnen mancherlei Anzeichen die begründete Aussicht, daß weitere echte Proklus-Reden teils noch in Handschriften verborgen liegen, teils noch unerkannt unter den Spuria anderer Redner stehen.

Eine größere Sammlung von Schriften des Proklus veranstaltete zuerst V. Riccardus, Rom 1630, 4°. Migne (a. a. O.) bietet einen Abdruck der Sammlung bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 9, Venet. 1773, 601—704; vgl. Proleg. xxxix f. Ed. Schwartz, Konzilstudien: I. Cassian und Nestorius. II. Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg, Heft 20), Straßburg 1914. Bauer (Proklos von Konstantinopel xi f.) kündigt umfassende Untersuchungen über die Über-

[1] Anführungen dieses Satzes bei griechischen Dogmatikern verzeichnet Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi 48. Bei Ephräm von Antiochien (Phot., Bibl. cod. 229: Migne 103, 996) und dem Verfasser der „Doctrina Patrum" (Diekamp a. a. O.) lautet das Lemma ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ, d. h. nicht, wie Tillemont (Mémoires 14, 718 und 801) wollte: „in der vierzigsten Homilie", sondern „in der Fastenzeit". Nach der Aufschrift der syrischen und der koptischen Version soll die Predigt freilich „am Sonntag vor der Fastenzeit" gehalten worden sein.

[2] So urteilte schon Tillemont, Mémoires 14, 800.

[3] Vgl. den lehrreichen Aufsatz über das Kontakion von Maas in der Byzant. Zeitschr. 19 (1910) 285 ff.

[4] Vgl. Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2, 95. Übrigens wird Or. 2 schon von dem Verfasser der „Doctrina Patrum" bei Diekamp a. a. O. 245 Proklus zugeschrieben.

lieferung der Schriften des Proklus an. — Or. 1. „Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam“, steht auch bei Mansi 4, 577—588. Näheres über dieselbe bei v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 2. Aufl., Stuttgart 1886, 213—217; Bauer a. a. O. 23—33. Bauer verzeichnet S. 24 Handschriften einer syrischen und einer armenischen Übersetzung der Or. 1 sowie Druckausgaben einer äthiopischen Übersetzung. — Zu der unechten Or. 6, „Laudatio s. Dei genitricis Mariae“, vgl. A. Kirpitschnikow, Reimprosa im 5. Jahrhundert: Byzant. Zeitschrift 1 (1892) 527—530. P. Maas, Das Kontakion: ebd. 19 (1910) 285—306, besonders 292 f. G. La Piana, Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica dramatica nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX: Roma e l'Oriente 2 (1911); 3 (1911/1912); 4 (1912); besonders 4, 47 ff.: „Testo dell' omelia attribuita a S. Proclo“; 4, 167 ff.: „Ricostruzione metrica dei frammenti dramatici conservati nell' omelia attribuita a S. Proclo.“ Mit Unrecht sieht La Piana in der von ihm 1909 unter dem Namen Gregors von Nyssa herausgegebenen Predigt auf Mariä Verkündigung eine Vorlage und Quelle unsrer Or. 6. Vielmehr hat der Pseudo-Nyssener aus unsrer Or. 6 geschöpft: siehe J. Sajdak in der polnischen Eos 21 (1916) 9 ff. — Or. 13, „In s. pascha“, ist auch koptisch überliefert und koptisch und englisch herausgegeben worden von E. A. Wallis Budge, Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt, London 1910, 90—96 235—240. — Die Hom. 1—5 wurden zuerst von A. Mai, Spicilegium Romanum 4, Romae 1840, LXXVII—XCVIII, ediert, Hom. 1—2 griechisch, Hom. 3—5 nur lateinisch, und zwar nach einer alten syrischen Version. Diese syrische Version der Hom. 3—5 veröffentlichte J. B. Chabot in den Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie 5, vol. 5, Roma 1896, 178—197. Eine koptische Version der Hom. 3 koptisch und englisch bei Wallis Budge a. a. O. 97—104 241—247 (außerdem eine englische Übersetzung der syrischen Version der Hom. 3 bei Wallis Budge 381—386). — G. Anrich (Hagios Nikolaos, der hl. Nikolaos in der griechischen Kirche, Leipzig 1913—1917, 2 Bde.) veröffentlichte eine Lobrede auf den hl. Nikolaus unter des Proklus Namen (1, 429—433), bezeichnete dieselbe aber mit Recht als unecht (2, 160 f. 336 ff.). A. Bretz (Studien und Texte zu Asterios von Amasea, Leipzig 1914, 71—75) führte den Beweis, daß eine in den Handschriften Proklus zugeeignete (von Procl., Or. 17 zu unterscheidende) Lobrede auf den hl. Stephanus vielmehr Asterius von Amasea angehört, wie sie denn auch schon bei Migne 40, 337—352, unter den Predigten des Asterius steht. Über Spuren noch nicht gedruckter oder noch nicht nachgewiesener Predigten des Proklus siehe Bauer a. a. O. 131 ff. — Bei Mai (Scriptorum veterum nova Collectio 7, Romae 1833, pars 1, 165) findet sich ein Fragment einer Predigt „In sancta epiphania“, welche Erzbischof Erechthius von Antiochien in Pisidien zur Zeit, da Proklus Patriarch war, „in der großen Kirche Konstantinopels“ gehalten hat; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 86, 2, 3321 f. Eine vollständige Predigt des Erechthius über die Geburt des Herrn syrisch und französisch bei F. Nau in der Patrologia Orientalis 13, Paris 1919, 171—180.

Außer Predigten liegen noch einige amtliche Schreiben des Patriarchen vor. Von den 17 Epistolae bei Migne 65, 851—886, sind nämlich nur 7 von Proklus abgesandt, während 10 an Proklus oder auch an andere Persönlichkeiten gerichtet sind. Die bekannteste unter jenen 7 ist Ep. 2, „Ad Armenios de fide“, gewöhnlich „Tomus ad Armenios“ geheißen, eine 435, in Beantwortung einer Anfrage der Bischöfe Armeniens, erlassene Darlegung des Glaubens, welche nachdrücklich für den Satz von dem einen Christus in zwei Naturen ein-

tritt und nestorianische Anschauungen bekämpft, ohne den Vertreter derselben zu nennen. Daß es sich indessen um die Lehre Theodors von Mopsuestia handelt, auf welche man als die eigentliche Quelle des Nestorianismus zurückgegriffen hatte, zeigt die in syrischer Übersetzung erhalten gebliebene Anfrage der Armenier und ist auch anderwärts bezeugt. Die armenischen Bischöfe haben diesem „Tomus", wie das Dankschreiben des Patriarchen Sahak (Isaak) an Proklus versichert, freudig zugestimmt; auch die Bischöfe der antiochenischen Kirchenprovinz, Johannes von Antiochien an der Spitze, haben denselben bereitwillig unterschrieben. Die andern Proklus-Briefe (Ep. 3 4 10 11 13 17) sind nur lateinisch und zumeist nur bruchstückweise überliefert. Sie beschäftigen sich gleichfalls mit den nestorianischen Wirren bzw. mit Theodor von Mopsuestia und Ibas von Edessa. In Ep. 4 erklärt Proklus: „Unum ex trinitate secundum carnem crucifixum fatemur", und stellt damit die Formel auf, welche im 6. Jahrhundert unter den Orthodoxen selbst so lebhaft verhandelt werden sollte (theopaschitischer Streit). Neuerdings ist in lateinischer Übersetzung eine „Epistola S. Procli directa uniformis ad singulos occidentis episcopos" zu Tage gefördert worden, eine Enzyklika, welche nach Vorführung des Trinitäts- und des Inkarnationsdogmas dem astrologischen Fatalismus gegenüber die Willensfreiheit des Menschen in Schutz nimmt. Amelli, der erste Herausgeber, will die Worte der Aufschrift „occidentis episcopos" durch „occidentalis Illyrici episcopos" erklären; „Illyricum orientale", seit 379 zum Ostreich gehörig, ward in Byzanz, nicht in Rom, zum Jurisdiktionsbereich des Patriarchen von Konstantinopel gezogen. Schwartz erklärt das Schreiben für eine Fälschung, ohne indessen einen irgendwie entscheidenden Grund gegen die Abfassung durch Proklus beibringen zu können.

Ein „Tractatus de traditione divinae missae" (λόγος περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας, Migne 65, 849—852), welcher über die Redaktoren der bei den Griechen gebräuchlichen Liturgien handelt, ist nur ein Fragment und gehört zweifellos nicht Proklus, sondern einem um Jahrhunderte später lebenden Autor an[1]. Eine erst 1898 durch einen russischen Gelehrten, Krasnoseljcev, herausgegebene, Proklus zugeschriebene Erklärung des Vaterunsers[2] ist mir nicht zugänglich gewesen, wird aber mit Sicherheit als unecht zu bezeichnen sein, weil das kirchliche Altertum von einer derartigen Schrift des Proklus nichts weiß. Die Syrer hatten oder haben eine Anaphora und eine Wasserweiheordnung unter des Proklus Namen[3], und der Syrer Ebedjesu kennt eine Schrift des Proklus „De Sacro commemorationis"

[1] Vgl. etwa die Bemerkung A. Baumstarks in der Theol. Revue 1916, 345 f.

[2] Siehe Krumbacher in der Byzant. Zeitschr. 8, 1899, 230; Bauer a. a. O. 141.

[3] Assemani, Bibl. Orient. 1, 486 f. Vgl. C. Kayser, Die Kanones Jakobs von Edessa, Leipzig 1886, 183.

(seu divina liturgia) in zwei Büchern[1]. Auch für die Echtheit dieser Texte fehlt jede Gewähr.

Ep. 2, „Tomus ad Armenios", ist von neuem ediert worden durch Ed. Schwartz, Acta Conciliorum oecumenicorum 4, 2. Argentorati 1914, 187—195. Schwartz hat auch die lateinische Übersetzung des „Tomus" von Dionysius Exiguus sowie zwei syrische Übersetzungen zur Rezension des Originals herangezogen. Die lateinische Übersetzung hat er überdies 196—205 im vollen Wortlaut beigegeben, und aus einer der syrischen Übersetzungen hat er Praef. xxvii f. den „Libellus" der armenischen Bischöfe und Presbyter, durch welchen der „Tomus" veranlaßt ward, ins Griechische zurückübersetzt. Der bei Migne (65, 851—856) als Ep. 1 dem „Tomus" voraufgeschickte „Libellus" ist anderweitiger Herkunft. Vgl. Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 27. Über eine armenische Übersetzung des „Tomus" und das Antwortschreiben des armenischen Patriarchen an Proklus siehe A. Vardanian, Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak: Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes 27 (1913) 415—441. Über Inhalt und Bedeutung des „Tomus" siehe Bauer a. a. O. 69 ff. Die „Epistola uniformis ad singulos occidentis episcopos" zuerst bei A. Amelli in dem Spicilegium Casinense 1 (1888) 144—147, sodann bei Schwartz, Acta Conciliorum 4, 2, 65—68. Gegen die Echtheit dieser „Epistola" Schwartz, Konzilstudien 47—51; für die Echtheit Bauer a. a. O. 108 f.

2. Gennadius I. von Konstantinopel. — Über Gennadius, welcher 458—471 die Patriarchenwürde bekleidete, fließen die Quellen auffallend spärlich. Von seiner literarischen Tätigkeit geben seltsamerweise hauptsächlich lateinische Autoren Kunde. Ein Zeit- und Namensgenosse, Gennadius von Marseille, berichtet: „Vir lingua nitidus et ingenio acer, tam dives ex lectione antiquorum fuit, ut Danielem prophetam ex integro ad verbum commentatus exponeret; homilias etiam multas composuit."[2] Irgend welche sonstige Spuren dieser Schriften sind nicht bekannt. Sie müssen wohl schon früh in Vergessenheit geraten sein. Der Kommentar zum Buche Daniel hat, scheint es, mit Vorliebe „die Alten" zu Worte kommen lassen, vielleicht mehr oder weniger den Charakter einer Katene angenommen.

Der Chronist Marcellinus Comes ergänzte laut dem landläufigen Texte seines Schriftchens die Bemerkung des Literarhistorikers Gennadius durch die Angabe: „et Pauli epistolas omnes exposuit"[3]. Dem wichtigsten Manuskript der Chronik sind jedoch diese Worte fremd, und Mommsen hat dieselben in seiner Ausgabe über Bord geworfen[4]. Aber auch als spätere Glosse wollen die Worte beachtet sein.

Bei Migne (PP. Gr. 85, 1623—1734) sind unter dem Namen des Patriarchen Gennadius allerhand exegetische Fragmente zusammengestellt, Katenenscholien mit dem Lemma Γενναδίου, zur Genesis, zum Buche Exodus, zu den Psalmen, zum Römerbrief, zu den beiden

[1] Assemani a. a. O. 3, 1, 197.
[2] Gennad., De vir. ill. 89.
[3] Marcellin., Chron. ad a. 470. Migne, PP. Lat. 51, 931.
[4] Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11, 90.

Korintherbriefen, zum Galater- und zum Hebräerbrief. Von nennenswertem Umfang sind freilich nur die Fragmente zur Genesis, geschöpft aus der von Nicephorus Monachus 1772—1773 herausgegebenen Katene zum Oktateuch und den Büchern der Könige, und diejenigen zum Römerbrief, vorwiegend der von J. A. Cramer 1844 veröffentlichten Katene zum Römerbrief entnommen. Nicephorus bezog das Lemma Γενναδίου seiner Handschrift, obwohl es des Zusatzes „von Konstantinopel" ermangelte, auf unsern Patriarchen, weil er keinen andern Gennadius in der Reihe der Kirchenschriftsteller aufzufinden wußte[1]. In andern Handschriften der Katene zum Oktateuch lautet der Name wirklich „Gennadius von Konstantinopel", und eines der unter diesen Namen gestellten Scholien zur Genesis trägt außerdem den Vermerk: „Aus den Erörterungen über den Inhalt des Römerbriefes des Apostels" (ἐκ τῶν εἰς τὴν ὑπόθεσιν τῆς πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς τοῦ ἀποστόλου)[2]. Der Gedanke an Patriarch Gennadius II. von Konstantinopel, 1453—1459, ist durch das Alter der Handschriften von vornherein ausgeschlossen. Ob aber und inwieweit die Scholien mit Recht Gennadius I. zugeeignet werden, ist erst noch zu untersuchen. Namentlich die Scholien zum Römerbrief, welche unverkennbar Überbleibsel eines umfassenden Kommentars darstellen und zugleich von tiefem Eindringen in die Gedankenwelt des Apostels zeugen, würden eine nähere Erforschung verdienen.

Außer exegetischen hat Gennadius I. auch dogmatische Schriften hinterlassen. Fakundus von Hermiana kannte eine Streitschrift des Patriarchen gegen die 12 „capitula" oder Anathematismen Cyrills von Alexandrien aus dem Jahre 430, eine Streitschrift, welche ungewöhnliche Schärfe und Bitterkeit bekundete[3]. Um zu zeigen, daß Gennadius „multo vehementius et contumeliosius" dem Alexandriner entgegengetreten sei als der Edessener Ibas in seinem Briefe an Bischof Mari, hat Fakundus einige Stellen ausgehoben, und diese Stellen sind beweiskräftig. Die Persönlichkeit des Verfassers aber steht außer Frage, weil der zu Konstantinopel schreibende Fakundus von einem Gennadius spricht, welcher „huius regiae civitatis episcopus" war und „ante centum annos" lebte. Es ergibt sich also, daß der spätere Patriarch um 431 — am liebsten möchte man die Streitschrift noch vor das Ephesinum setzen — nicht zu den Vorkämpfern der Sache des Nestorius, wohl aber zu den heftigsten Gegnern Cyrills gezählt hat, vermutlich

[1] Siehe seine Worte bei Migne 85, 1613.

[2] Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902, 7. — Die bei Karo und Lietzmann 5—7 besprochene Katene zur Genesis enthält laut M. Faulhaber Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen, Wien 1902, 69 f. 44 Gennadius-Scholien, darunter manche, welche in der Nicephorus-Katene zum Oktateuch fehlen.

[3] Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 2, 4: Migne, PP. Lat. 67, 571 ff.

deshalb, weil er, wie manche andere Orthodoxe in den Anathematismen Apollinarismus witterte.

Johannes von Damaskus bringt in seinen „Sacra Parallela" unter der Aufschrift Γενναδίου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τοῦ πρὸς Παρθένιον δευτέρου λόγου ein Zitat, welches über den Ursprung der Seele handelt und wahrscheinlich einer Polemik gegen den Präexistentianismus angehört hat[1]. Ob das πρός des Titels soviel als „an" oder soviel als „gegen", Parthenius also Freund oder Feind des Verfassers gewesen ist, bleibt dahingestellt. Da Gennadius vor seiner Erhebung zum Patriarchen Presbyter zu Konstantinopel war[2], so würde wohl an erster Stelle der Archimandrit Parthenius zu Konstantinopel (§ 56, 1) in Frage kommen.

In einem anonymen lateinischen „Opusculum de Spiritus sancti processione a Patre Filioque", aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, liest man: „Gennadius quoque episcopus de processione Spiritus sancti a Patre et Filio ita ait: Credimus unum Deum esse, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, Patrem eo quod habeat filium, Filium eo quod habeat patrem, Spiritum sanctum eo quod sit ex Patre procedens et Filio."[3] Unter dem Bischof Gennadius wird sonder Zweifel Gennadius I. zu verstehen sein. So lange aber der Anonymus keinen Aufschluß über die Herkunft seiner Mitteilung gibt, darf er schwerlich Vertrauen beanspruchen[4].

Die dogmatischen Schriften sind gleichfalls verschollen. Das einzige, was sich erhalten hat, ist die „Epistola encyclica" einer großen Synode, welche Gennadius 459 zu Konstantinopel abhielt, um aus Anlaß gewisser Vorkommnisse in Galatien noch einmal den Kauf und Verkauf der geistlichen Weihen zu verpönen (Migne 85, 1613—1622).

Einige sonstige Nachrichten über Gennadius hat namentlich Theodorus Lektor aufbewahrt[5]. Gennadius legte niemand die Hände auf, der nicht den ganzen Psalter auswendig wußte. Durch die Kraft seines Gebetes konnte er zu wiederholten Malen Wunder wirken. Ein Dämon, der ihm erschien, erklärte ihm, solange er lebe, sei die Kirche von Konstantinopel vor Angriffen der Hölle gesichert, später aber werde

[1] Migne, PP. Gr. 86, 2, 2044. Die hier stehenden „Leontii et Ioannis Collectanea de rebus sacris" sind Exzerpte aus dem zweiten Buche der „Sacra Parallela". Vgl. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus, Leipzig 1896, 189 ff.

[2] Theod. L., Hist. eccl. 1, 13.

[3] Bei Mai, Script. vet. nova Collectio 7, Romae 1833, pars 1, 250.

[4] Zitate aus noch späterer Zeit übergehe ich. In dem Gnomologium des Mönches Johannes Georgides, vermutlich aus dem 10. Jahrhundert (vgl. Krumbacher, Gesch. der Byzant. Lit.[2] 602), wird dreimal ein Gennadius redend eingeführt (Migne, PP. Gr. 117, 1112 1125 1140). In der Dioptra des Mönches Philippus Solitarius aus dem 11. Jahrhundert (Krumbacher a. a. O. 742 ff.) oder vielmehr in den alten Randglossen zu dieser Schrift wird wenigstens einmal ein Gennadius aufgerufen (Migne 127, 864).

[5] Theod. L., Hist. eccl. 1, 13 15—16 26.

sie um so härter heimgesucht werden. Bald darauf starb Gennadius. Sein Nachfolger ward Akacius, der Urheber des sog. akacianischen Schismas, eines völligen Bruches zwischen den Kirchen von Rom und von Konstantinopel für die Dauer von mehreren Jahrzehnten. Die Griechen verehren Gennadius als Heiligen.

Das Beste über Gennadius hat Tillemont, Mémoires 16, Paris 1712, 67 bis 75. Über die erwähnte „Epistola encyclica", auch bei Mansi 7, 911—920, siehe Tillemont a. a. O. 71 f.; v. Hefele, Konziliengeschichte 2, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1875, 584 f.

§ 56. Schreiben kirchlicher Obern in Glaubenssachen.

1. Maximianus von Konstantinopel und andere konstantinopolitanische Kleriker. 2. Memnon von Ephesus und Akacius von Melitine. 3. Eusebius von Doryläum und Flavian von Konstantinopel. 4. Anatolius von Konstantinopel und die von Kaiser Leo I. eingeforderten bischöflichen Gutachten. 5. Akacius von Konstantinopel.

In Kürze mögen hier noch die kirchlichen Persönlichkeiten namhaft gemacht werden, von welchen sich wenigstens einzelne Briefe erhalten haben, fast ausnahmslos Bischöfe, welche in Glaubenssachen das Wort nehmen.

1. Maximianus von Konstantinopel und andere konstantinopolitanische Kleriker. — Von Maximianus, dem Nachfolger des Nestorius auf dem Patriarchenstuhl (431—434), ist ein Brief an Cyrillus von Alexandrien auf uns gekommen, ein warmer Glückwunsch zu dem auf dem Konzil zu Ephesus durch unerschütterliche Standhaftigkeit errungenen Siege (Cyr., Ep. 30; Migne, PP. Gr. 77, 147—150). Auch Alypius, Presbyter der Apostelkirche zu Konstantinopel, hat einen Brief an Cyrillus gerichtet, in welchem er ihn wegen seiner Leiden zu Ephesus selig preist und mit Athanasius in Vergleich bringt (Cyr., Ep. 29; Migne 77, 145—148). Alypius wird im August oder September, Maximianus im November des Jahres 431 zur Feder gegriffen haben.

Im Jahre 430, wie es scheint, überreichten konstantinopolitanische Mönche, an ihrer Spitze der Diakon und Archimandrit Basilius und der Lektor und Mönch Thalassius, Kaiser Theodosius II. eine Vorstellung, in welcher über Nestorius, seinen Abfall vom wahren Glauben und seine Gewalttätigkeit bittere Klage geführt und um Einberufung eines allgemeinen Konzils gebeten wird (Migne 91, 1471—1480). Der Archimandrit Basilius ist auch der Verfasser eines nur lateinisch überlieferten, an den Patriarchen Proklus von Konstantinopel (434—446) gerichteten Libellus, welcher energisches Einschreiten gegen Theodor von Mopsuestia fordert (Migne 65, 851—856).

Eines besonders großen Ansehens erfreute sich um jene Zeit der hl. Dalmatius, Presbyter und Archimandrit zu Konstantinopel und geistlicher Vater aller Mönche daselbst, gestorben um 436 (vgl. vorhin

§ 51, 5). Er hat den orthodoxen Mitgliedern des Konzils zu Ephesus in schweren Tagen schätzenswerte Dienste geleistet, indem er ihre Ziele und Wünsche vor dem Kaiser wie vor dem Volke vertrat. Kleine Proben dieser Tätigkeit sind zwei Briefe an das Konzil und eine Ansprache an das Volk zu Konstantinopel unter dem Titel „Apologia" (ἀπολογία, Migne 85, 1797—1802). In der Aufschrift des zweiten Briefes erscheint Dalmatius an der Spitze des gesamten Klerus der Hauptstadt, in der Unterschrift nennt er sich selbst πατὴρ μοναστηρίων.

Im Gegensatz zu Dalmatius hat der Presbyter und Archimandrit Parthenius zu Konstantinopel die Partei des Nestorius ergriffen. Zeuge ist ein durch das „Synodicon adversus tragoediam Irenaei" in lateinischer Übersetzung aufbewahrter Brief des Parthenius an den nestorianisch gesinnten Erzbischof Alexander von Hierapolis in Syrien (Migne 84, 767 f.).

Der Brief des Maximianus an Cyrillus auch bei Mansi 5, 257—260. Der Brief des Alypius auch bei Mansi 4, 1463 f. — Die Eingabe des Basilius und Thalassius an den Kaiser bei Mansi 4, 1101—1108. Vgl. zu derselben Tillemont, Mémoires 14. Paris 1709, 314 f. 326 f. 749 f. Der Libellus des Basilius an Proklus bei Mansi 9, 240—242. Über die Autorschaft des Basilius siehe Schwartz, Konzilstudien. Straßburg 1914, 26 f.; vgl. auch Bauer, Proklos von Konstantinopel. München 1919, 82 ff. Seltsamerweise wird bei Migne 91, 1471 der Mönch Thalassius mit dem Abte Thalassius identifiziert, welcher die „Centuriae de caritate et continentia" schrieb. Dieser Abt Thalassius hat anerkanntermaßen erst im 7. Jahrhundert in der Libyschen Wüste gelebt. — Die Briefe des Archimandriten Dalmatius an das Konzil zu Ephesus bei Mansi 4, 1257 f. 1431 f.; seine „Apologia" bei Mansi 4, 1429 f. Bei Migne 85, 1797 wird Dalmatius verwechselt mit dem Mönche und späteren Erzbischof Dalmatius von Cyzikus, von welchem bei Gelasius von Cyzikus (S. 145) die Rede war. Über den Archimandriten Dalmatius siehe v. Hefele, Konziliengeschichte 2, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1875, 213 ff. 227 230; Sinclair im Dictionary of Christian Biography 1, London 1877, 781 f.; vgl. auch Callinici de vita S. Hypatii liber, edd. Sem. Philol. Bonn. Sodales, Lips. 1895, XIII—XV. Griechische Lebensbeschreibungen des Archimandriten verzeichnen die Bollandisten in ihrer Bibl. hagiogr. graeca, 2. Aufl., Bruxellis 1909, 68. — Der Text des „Synodicon adversus tragoediam Irenaei" bei Migne 84, 551 ff. ist abgedruckt aus Mansi 5, 731 ff.

2. Memnon von Ephesus und Akacius von Melitine. — Unter dem Namen des Erzbischofs Dorotheus von Marcianopolis in Moesia inferior teilt jenes „Synodicon adversus tragoediam Irenaei" vier Briefe in lateinischer Übersetzung mit, einen an das Volk zu Konstantinopel (c. 46), zwei an Johannes von Antiochien (c. 78 115) und einen an Alexander von Hierapolis und Theodoret von Cyrus (c. 137). Dorotheus war 431 zu Ephesus einer der hartnäckigsten Verteidiger des Nestorius und wurde schließlich abgesetzt und verbannt (ebd. c. 190).

Der Episkopat Kleinasiens bekannte sich vielmehr, soweit er anders zum Patriarchat Konstantinopel gehörte, mit wenigen Ausnahmen zur Sache Cyrills von Alexandrien. Vollstes Verständnis und tatkräftigstes

Entgegenkommen fand Cyrillus, wie früher schon angedeutet ward, bei Erzbischof Memnon von Ephesus. Von Memnons Hand besitzen wir noch einen während des Konzils geschriebenen Brief an den Klerus von Konstantinopel, welcher die Leiden der rechtgläubigen Bischöfe unter dem kaiserlichen Kommissar Kandidianus und das gewaltsame Auftreten des Patriarchen Johannes von Antiochien schildert (Migne 77, 1463—1466).

Erzbischof Akacius von Melitine in Klein-Armenien hat sowohl zu Ephesus dem Alexandriner treu zur Seite gestanden wie auch später noch seine Bemühungen um Unterdrückung des Nestorianismus durch Wort und Schrift unterstützt. Die Akten des Ephesinums enthalten eine kurze, zu Ephesus vorgetragene Predigt des Akacius, in welcher die Einheit der Person des Gottmenschen und die Gottesmutterwürde der Jungfrau bezeugt wird (Migne 77, 1467—1472). Wenn seine Gegner, die Antiochener, in einer Audienz beim Kaiser im September 431 Akacius beschuldigten, behauptet zu haben, die Gottheit sei leidensfähig (passibilem esse deitatem)[1], so kann darauf verwiesen werden, daß Akacius am 22. Juni 431 auf dem Konzil erklärt hat, mit Unrecht wolle Nestorius in den Briefen Cyrills die Lehre von einer Leidensfähigkeit Gottes finden (ὡς παθητὸν λεγόντων τὸν θεόν), eine Lehre, welche weder Cyrillus noch irgend ein anderer Orthodoxer vertrete[2]. In einem um 433 geschriebenen Briefe an Cyrillus aber, welcher durch das erwähnte „Synodicon" in zwei verschiedenen lateinischen Versionen überliefert ist (c. 83 und 213), hat Akacius allerdings eine inkorrekte Äußerung fallen lassen. Er lobt Cyrills Eifer für die Orthodoxie gegenüber den Nestorianern, will aber auch diejenigen verurteilt wissen, „qui dicunt duas naturas post unitionem, proprie unamquamque operantem" (c. 83; c. 213: semotim quamque operantem), denn das sei doch nichts anderes als „duos iterum filios confiteri et partes induci" (c. 83; c. 213: duasque introducere personas). Hier klingt unleugbar eine monophysitische oder doch monotheletische Auffassung durch. Manche andere Briefe des Akacius an Cyrillus sind zu Grunde gegangen; die Korrespondenz Cyrills zählt noch vier Briefe an Akacius (Ep. 40 41 68 69). Zwei nach Groß-Armenien gerichtete Briefe des Akacius, „an den heiligen Sahak, Patriarchen der Armenier" und „an die Armenier", sind erst durch das 1901 zu Tiflis im Druck erschienene armenische „Buch der Briefe" bekannt geworden, freilich nur in armenischer Übersetzung. Beide Briefe, etwa 436 verfaßt, warnen vor den Lehren des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia. Das Datum des Todes des Akacius ist nicht bekannt; im Jahre 449 war ein gewisser Konstantinus Erzbischof von Melitine[3].

---

[1] Über diese Blasphemie, erzählen die Antiochener, habe der Kaiser sich so entsetzt, daß er seinen Purpurmantel abwarf. Mansi 4, 1412; 5, 795.
[2] Mansi 4, 1172. [3] Mansi 6, 757.

Über Dorotheus von Marcianopolis siehe Venables im Dictionary of Christ. Biography 1, 900; Bauer, Proklos von Konstantinopel 60 f. 96 f. — Über Memnon von Ephesus siehe Hole im Dictionary 3, 901 f. Memnons Brief bei Mansi 4, 1437—1440. — Über Akacius von Melitine gibt die beste Auskunft U. Rouziès im Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique 1, Paris 1912, 242 f. Über das armenische „Buch der Briefe" vgl. H. Goussen in der Theol. Revue 1903, 225 ff. Die Predigt des Akacius bei Mansi 5, 181—186.

3. Eusebius von Doryläum und Flavian von Konstantinopel. — Nicht geringere Begeisterung für den Glauben seiner Kindheit, aber gründlichere dogmatische Schulung als Akacius bekundete Bischof Eusebius von Doryläum, und zwar schon zu einer Zeit, da er noch dem Laienstande angehörte. Er war Rhetor zu Konstantinopel, als er 428 oder 429, früher als irgend ein anderer[1], Nestorius der Häresie bezichtigte, indem er eine seiner dogmatischen Predigten durch lauten Zwischenruf unterbrach und sodann einen längeren schriftlichen Protest an der Kirche anheftete, in welchem der Beweis erbracht ward, daß Nestorius Sätze wiederhole, derentwegen vor 160 Jahren Paulus von Samosata anathematisiert worden sei. Das denkwürdige Schriftstück, Διαμαρτυρία, „Contestatio", geheißen, ist sowohl im griechischen Original wie in alter lateinischer Übersetzung erhalten geblieben (bei Migne 84, 581—583, findet sich nur die lateinische Übersetzung). Der Inhalt erinnert sofort an des Marius Mercator „Comparatio dogmatum Pauli Samosateni et Nestorii" (Migne, PP. Lat. 48, 773 f.). Wann der Rhetor von Konstantinopel Bischof von Doryläum in Phrygia salutaris geworden, steht dahin. Als solcher ist Eusebius einer der ersten gewesen, welche den Monophysitismus in die Schranken forderten, indem er am 8. November 448 einer großen Synode zu Konstantinopel eine Klageschrift gegen Eutyches vorlegte, deren Wortlaut wir noch besitzen. Patriarch Flavian von Konstantinopel, der Vorsitzende der Synode, glaubte im Verlauf der Verhandlungen bemerken zu dürfen: „Ihr kennt den Eifer des Anklägers, daß auch das Feuer ihm noch kalt zu sein scheint vor lauter Eifer für die Religion."[2] Indessen erwies sich die Klage als so triftig und allseitig begründet, daß in der Schlußsitzung vom 22. November sämtliche Synodalen, Flavian nicht ausgenommen, die Exkommunikationssentenz über Eutyches aussprachen. Als infolgedessen die monophysitische Räubersynode zu Ephesus 449 Eusebius sowohl wie Flavian für abgesetzt erklärte und Kaiser Theodosius II. dieses Urteil bestätigte, appellierte Eusebius an Papst Leo d. Gr., an die Kaiser Valentinian III. und Marcian sowie an das vierte allgemeine Konzil zu Chalcedon, und alle drei Appellationsschreiben liegen uns noch vor, das Schreiben an den Papst allerdings nur in

---

[1] Πρῶτος: Evagr. Schol., Hist. eccl. 1, 9; Leont. Byz., Adv. Nest. et Eut. 1. 3; Migne 86, 1, 1389.

[2] Mansi 6, 716.

einer von Amelli entdeckten altlateinischen Übersetzung. In der ersten Sitzung des Chalcedonense am 8. Oktober 451 ward Eusebius rehabilitiert, und anläßlich der Verlesung der Akten jener konstantinopolitanischen Synode vom Jahre 448 ertönte der Ruf: „Eusebius hat den Nestorius gestürzt."[1] Valentinian und Marcian hoben das Dekret, welches Theodosius II. in Verfolg des Urteils der Räubersynode erlassen hatte, durch Reskript vom 6. Juli 452 wieder auf. Über dieses Datum hinaus ist die Spur des Bekenners Eusebius nicht mehr zu verfolgen.

Die „Contestatio" steht griechisch in den Akten des Ephesinums, Mansi 4, 1007—1012, lateinisch in der alten lateinischen Übersetzung dieser Akten, Mansi 5, 492—494. Vgl. Fr. Loofs, Nestoriana. Halle a. S. 1905. 49 ff. Hier hat Loofs seine frühere Behauptung, das Konzil zu Ephesus bezeichne die „Contestatio" fälschlich als das Werk des Klerus von Konstantinopel (Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl., 13 [1903] 739), ausdrücklich zurückgenommen. Die Klageschrift des Eusebius gegen Eutyches bei Mansi 6, 651—654. Die Appellationsschreiben gegen das Urteil der Räubersynode an die Kaiser und an das Konzil zu Chalcedon stehen in den Akten des Chalcedonense, Mansi 6, 583—586 und 985—988. Das Schreiben an Papst Leo ist aus einer lateinischen Sammlung von Dokumenten aus der Zeit der eutychianischen Streitigkeiten herausgegeben worden von G. Amelli, San Leone Magno e l'Oriente. Roma 1882, Montecassino 1894, und wiederum von Th. Mommsen im Neuen Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 11 (1886) 364—367. Vgl. über Eusebius Ch. Gore im Dictionary of Christ. Biography 2 (1880) 356 ff.

Das genannte Reskript der Kaiser Valentinian und Marcian vom 6. Juli 452 wollte in erster Linie das dem Patriarchen Flavian widerfahrene Unrecht nach Möglichkeit sühnen[2]. Flavian hatte auf der Räubersynode die unwürdigste Behandlung oder Mißhandlung erdulden müssen, war wenige Tage darauf, am 11. August 449, zu Hypäpa in Lydien gestorben und wurde schon auf dem Konzil zu Chalcedon mit dem Namen eines Märtyrers beehrt[3]. Seit Ende 446 oder Anfang 447 hatte er des Patriarchenamtes gewaltet als ein Mann des Friedens, der, wie er selbst 448 auf der Synode zu Konstantinopel erklärte, stets bestrebt war zu sammeln und nicht zu zerstreuen[4]. Das Appellationsschreiben, welches er gegen die Sentenz der Räubersynode noch von Ephesus aus an Papst Leo richtete, ist, lange vermißt, in Verbindung mit dem Schreiben des Bischofs Eusebius an den Papst durch Amelli in lateinischer Übersetzung aufgefunden worden. Es ist ein sprechendes Zeugnis für die Primatstellung des Papstes. Als selbstverständlich wird vorausgesetzt, daß auch der Patriarch von Alexandrien, der erste an Rang unter den orientalischen Kirchenfürsten, mitsamt seiner angeblich ökumenischen Synode — durch den Mund der Räubersynode hatte Patriarch Dioskur von Alexandrien gesprochen — der

[1] Mansi 6, 673.
[2] Siehe den Wortlaut des Reskripts bei Mansi 7, 497 ff.
[3] Mansi 6, 681. [4] Mansi 6, 716.

Obergewalt des „apostolischen Stuhles Petri", „apostolicae sedis principis apostolorum Petri", unterworfen sei. In früheren Jahren hatte Flavian einen regen brieflichen Austausch mit Papst Leo unterhalten über den Ursprung und Verlauf der eutychianischen Bewegung. Zwei Briefe Flavians an Leo über die Lehre des Eutyches, der erste aus dem Ende des Jahres 448 oder Anfang des Jahres 449, der zweite aus dem März 449, stehen griechisch und lateinisch unter den Briefen des Papstes als Nr. 22 und Nr. 26 (Migne, PP. Lat. 54, 723—732, 743—751). Das waren die Briefe, welche Leo am 13. Juni 449 mit jenem dogmatischen Tomus an Flavian beantwortete, der auf der Räubersynode nicht verlesen werden durfte, auf dem Konzil zu Chalcedon aber mit den Worten begrüßt ward: „Das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel." [1] Spätere Monophysiten, insbesondere die Theodosianer des 7. Jahrhunderts, pflegten, erzählt Anastasius Sinaita, Anathema zu rufen, sobald sie nur den Namen „Flavian" oder „Leo im Tomus" hörten. In öffentlicher Disputation zu Alexandrien legte Anastasius zwei Theodosianern als Abriß des wahren Glaubens einen von ihm selbst fabrizierten, und zwar aus lauter Zeugnissen allgemein anerkannter Väter zusammengestellten „Dogmatischen Tomus Flavians an Leo" vor, und als sie nicht müde wurden, diesen Tomus zu verfluchen, zeigte er ihnen die Väterschriften, aus denen der Text exzerpiert war. Übrigens hat der anastasianische „Tomus Flavians" [2] auch noch Forscher unsrer Tage in die Irre geführt. Endlich ist noch ein Glaubensbekenntnis zu erwähnen, welches Flavian Kaiser Theodosius vorlegen mußte (Migne, PP. Gr. 65, 889—892). Nachdem Eutyches von der Synode des Jahres 448 verurteilt worden, begann er seinerseits den Vorsitzenden der Synode der Heterodoxie zu verdächtigen, und unter seinem Einfluß ging der Kaiser so weit, einen libellus fidei von Flavian zu verlangen.

Über Flavian vgl. Tillemont, Mémoires 15, Paris 1711, 446 f. 495 ff. 572 ff. St. Melchiorri, Memorie istorico-critiche delle gloriose gesta del santo martire Flaviano patriarca di Costantinopoli, Fermo 1836, 8⁰. Zu der russischen Abhandlung des Archimandriten Anatolios „Der hl. Flavianos, Erzbischof von Konstantinopel, Konfessor" vom Jahre 1912 vgl. Byzant. Zeitschrift 22 (1913) 276. Das Appellationsschreiben Flavians an Papst Leo bei Amelli a. a. O., bei Mommsen a. a. O. 362—364. Vgl. H. Grisar, Die neu aufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I.: Zeitschrift f. kath. Theol. 7 (1883) 191—196. Das Glaubensbekenntnis Flavians bei Mansi 6, 540 f.; vgl. 8, 823. Lateinisch steht dasselbe auch bei Liberatus, Breviarum 11; Migne, PP. Lat. 69, 1001 f.

4. Anatolius von Konstantinopel und die von Kaiser Leo I. eingeforderten bischöflichen Gutachten. — Noch

[1] Mansi 6, 972.

[2] Siehe über denselben Anast. Sin., Viae dux c. 10; Migne 89, 180 ff. Vgl. jedoch die neue Textesrezension von F. Cavallera in der Revue d'histoire ecclés. 8 (1907) 473 ff.

im August 449, wie es scheint, ward an Stelle Flavians Anatolius, bis dahin Diakon und Apokrisiar des alexandrinischen Patriarchen Dioskur zu Konstantinopel, zum Patriarchen gewählt. Seinem brieflichen Ersuchen an Papst Leo um Bestätigung der Wahl, von welchem noch ein Bruchstück unter den Briefen des Papstes als Nr. 53 steht (Migne, PP. Lat. 54, 853—856), hat Leo erst Folge gegeben, nachdem Anatolius auf einer Synode zu Konstantinopel 450 dem dogmatischen Tomus Leos zugestimmt und das Anathem über Eutyches gesprochen hatte. Zwei spätere Briefe des Patriarchen an den Papst haben sich vollständig erhalten, Nr. 101 und Nr. 132 unter den Briefen des Papstes. Der erstere, aus dem Dezember 451, macht Mitteilung über die Beschlüsse des Chalcedonense und bittet um Gutheißung derselben, insbesondere um Approbation des Kanon 28, laut welchem der Bischof von Neu-Rom den ersten Rang nach dem Bischof von Alt-Rom haben sollte. Der zweite Brief, aus dem April 454, nur lateinisch überliefert und von Haus aus lateinisch geschrieben, enthält namentlich die Versicherung, daß die Anregung zu jenem Kanon 28, dessen Approbation der Papst abgelehnt hatte, nicht von Anatolius ausgegangen sei, sondern von dem Klerus von Konstantinopel und dem Episkopat des Patriarchats.

Außerdem besitzen wir noch ein Schreiben des Patriarchen an Kaiser Leo I. in altlateinischer Übersetzung (Mansi 7, 537—539; fehlt bei Migne). Die bittern und blutigen Kämpfe zwischen Katholiken und Monophysiten in Ägypten veranlaßten nämlich Kaiser Leo, auf den Rat des Anatolius, von sämtlichen Bischöfen des Reiches schriftliche Gutachten einzufordern, welche sich einmal über die Gültigkeit der schon längst vom Papste bestätigten Glaubensentscheidung des Chalcedonense und sodann über die Rechtmäßigkeit der Ansprüche des Monophysiten Timotheus Älurus auf den Stuhl von Alexandrien aussprechen sollten. Das Rundschreiben des Kaisers an die Metropoliten, welches wahrscheinlich im Oktober 457 erging, liegt noch im griechischen Original vor. Die Antworten der Bischöfe, welche 457—458 einliefen, sind nur zu einem bescheidenen Teile und nur in lateinischer Übersetzung auf uns gekommen durch einen sog. „Codex encyclius", welchen Epiphanius Scholastikus, der Freund und Mitarbeiter Kassiodors, zusammenstellte[1]. An der Spitze der Antworten stehen hier ein Brief des Papstes Leo vom 1. Dezember 457 (Nr. 156) und der erwähnte Brief des Patriarchen Anatolius; die folgenden Briefe, im ganzen 34 Nummern, sind zumeist Kollektivschreiben, wie die Bischöfe bestimmter Sprengel sie auf Synoden vereinbarten. Alle diese Briefe begegnen sich in der Forderung, daß das Glaubensdekret des Chalcedonense aufrecht erhalten, der Eindringling Timotheus aber abgesetzt

[1] Dieser „Codex encyclius" bei Mansi 7, 785—792; vgl. 537 ff. Siehe über denselben v. Hefele, Konziliengesch. 2², 419 f.

werde, und eben dieser Standpunkt ist nach anderweitigen Zeugnissen von sämtlichen Bischöfen — laut Eulogius von Alexandrien waren es ihrer 1600 — vertreten worden, einen oder eine kleine Gruppe ausgenommen[1]. Der greise Erzbischof Amphilochius von Side in Pamphylien und seine Suffraganbischöfe waren der Meinung, nicht bloß Timotheus sei abzusetzen, sondern auch das Dekret des Chalcedonense sei aufzuheben, weil dasselbe verderbliche Neuerungen eingeführt habe. Ein Sätzchen des Schreibens des Amphilochius hat Leontius von Byzanz aufbewahrt[2]. Übrigens hat Amphilochius nach Angabe des Eulogius bald nachher durch Unterschrift den Beschlüssen von Chalcedon zugestimmt, wie er denn auch 451 zu Chalcedon den dogmatischen Tomus Leos d. Gr. unterschrieben hatte[3].

Über Amphilochius von Side vgl. J. B. Lightfoot im Dict. of Christ. Biogr. 1. London 1877, 107. Die Vermutung Lightfoots, Amphilochius von Side sei vielleicht der Verfasser der Predigten, welche unter dem Namen des Erzbischofs Amphilochius von Ikonium gedruckt wurden (Migne 39, 35 ff.), ist unbegründet; vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 225. Daß Amphilochius von Side einen Brief an Cyrillus von Alexandrien in Sachen der Messalianer geschrieben hat, darf wohl aus dem Antwortschreiben des Alexandriners (Cyrill., Ep. 82) erschlossen werden.

5. Akacius von Konstantinopel. — Patriarch Akacius von Konstantinopel, 471—489, ein ehrgeiziger Politiker, ist dadurch zu einer traurigen Bedeutung gelangt, daß er im Verein mit Petrus Mongus von Alexandrien das Henotikon ausarbeitete, mittels dessen Kaiser Zeno 482 die Gegensätze zwischen Monophysiten und Katholiken zu überbrücken versuchte. Papst Simplicius, 468—483, hat, scheint es, von diesem Unionssymbol keine Kunde mehr erhalten; Papst Felix III. zögerte nicht, gegen die in dem Symbol enthaltene Verwerfung des Chalcedonense Protest zu erheben und bald darauf, im Juli 484, den Bann über Akacius zu verhängen. Das Schisma zwischen Rom und Konstantinopel ward erst unter Kaiser Justinus I. am 28. März 519 wieder aufgehoben, als Patriarch Johannes II. von Konstantinopel das Chalcedonense feierlich anerkannte und die Namen des Akacius, des Kaisers Zeno und mancher andern aus dem Kirchenbuch löschte. Aus der umfangreichen Korrespondenz des Akacius sind, soviel bekannt, nur drei Briefe übrig geblieben, ein Synodalschreiben an Petrus Fullo von Antiochien gegen dessen Zusatz zum Trishagion, etwa aus dem Jahre 471, in den Konziliensammlungen (Mansi 7, 1121—1124), ein Brief an Papst Simplicius vom Jahre 478 über die kirchlichen Ver-

---

[1] Zach. Rhet., Hist. eccl. 4, 7. Evagr. Schol., Hist. eccl. 2, 10. Eulog. Al. bei Phot., Bibl. cod. 230; Migne 103, 1077.

[2] Leont. Byz., C. Monophysitas, bei Migne 86, 2, 1841. Eben dieses Sätzchen bei Mansi 7, 840 und danach bei Migne 77, 1516.

[3] Mansi 7, 16 723.

hältnisse zu Alexandrien, unter den Briefen des Papstes (Migne, PP. Lat. 58, 46 f.), und ein Brief an Petrus Mongus über das Henotikon, etwa vom Jahre 483, in der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (übersetzt von Ahrens-Krüger 82—84).

Über Akacius siehe Tillemont, Mémoires 16, Paris 1712, 285—388 756 bis 769. M. Jugie im Dictionnaire d'histoire et de géographie eccles. 1, Paris 1912, 244 ff. Der unechten Korrespondenz zwischen Petrus Mongus und Akacius ist schon bei Petrus Mongus, oben S. 82 f., gedacht worden. Ebendort ward auch eines Briefes des Patriarchen Fravitas erwähnt, welcher nach Akacius, aber nur vier Monate lang, 489—490, den Stuhl der Hauptstadt innehatte. Von den Patriarchen Euphemius, 490—496, und Macedonius, 497—511, hat sich, soviel ich sehe, nichts Schriftliches erhalten.

Drittes Kapitel.

Schriftsteller im Umkreis der Patriarchate Antiochien und Jerusalem[1].

§ 57. Theodoret von Cyrus.

(1. Schriftstellerische Tätigkeit. 2. Lebenslauf. Christologische Lehranschauung. 3. Dogmatisch-polemische Schriften. 4. Apologetische Schriften. 5. Exegetische Schriften. 6. Historische Schriften. 7. Predigten. 8. Briefe.

1. Schriftstellerische Tätigkeit. — In Theodoret von Cyrus ersteht noch einmal ein Kirchenschriftsteller von der Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit eines Cyrillus von Alexandrien. Seinem Namen haftet eine Makel an. Er hat lange Jahre hindurch in der vordersten Reihe der Gesinnungsgenossen des Nestorius gestanden, und nachdem er im Frieden mit der Kirche gestorben war, sind einige seiner Schriften durch das fünfte allgemeine Konzil mit dem Anathem belegt worden. Ein Kind Antiochiens und durch antiochenische Lehrer herangebildet, huldigte auch Theodoret der Voraussetzung einer Doppelhypostase in Christus und glaubte deshalb Cyrills Lehre von dem einen Gottmenschen als neuen Apollinarismus oder neue Leugnung der wahren Menschheit Christi bekämpfen zu müssen, mit jenem Eifer für den überlieferten Glauben, welcher seiner gesamten Wirksamkeit ihr besonderes Gepräge aufdrückt. Im übrigen zählt Theodoret nicht bloß zu den hervorragendsten, sondern auch zu den anziehendsten Persönlichkeiten des 5. Jahrhunderts. „Sa naissance", schreibt Tillemont, „a été semblable à celle d'Isaac . . . Son éducation et toute la suite de sa vie particulière a été sainte et édifiante. Il a honoré son épiscopat

[1] Dem Stuhle von Jerusalem hat erst Juvenalis, welcher denselben 422—458 inne hatte, die Patriarchalwürde errungen. Er erhob 431 zu Ephesus Anspruch auf den kirchlichen Prinzipat über die Provinzen Palästina, Phönizien und Arabien. Zu Chalcedon 451 wurden die „zwei Phönizien" und Arabien dem Patriarchat Antiochien, die „drei Palästina" aber dem Patriarchat Jerusalem zugesprochen (Mansi 7, 184).

par des travaux véritablement apostoliques, qui ont eu le succès, que Dieu donne d'ordinaire aux pasteurs prudents et fidèles. Il n'y a rien de plus saint, de plus humble et de plus généreux que les sentiments qu'il a fait paraître dans ses afflictions." [1]

Theodoret scheint eine weiche und empfängliche, zugleich aber lebhafte und unter Umständen feurige Natur gewesen zu sein. Als echter Antiochener bekundet er eine vorwiegend historische Geistesrichtung, die mit greifbaren Größen rechnet und erst in zweiter Linie Spekulation und Dialektik zu Hilfe nimmt. Seine Polemik gegen die Häretiker, und in seiner engeren Heimat wird es keine nennenswerte Häresie gegeben haben, der er nicht eine besondere Streitschrift gewidmet hätte, ist fort und fort auf Zeugnisse der Heiligen Schrift und Aussprüche der Väter gegründet. Wie aufmerksam er die geistigen Strömungen seiner Zeit und Umgebung verfolgt hat, zeigen auch seine Schriften gegen Heiden und Juden, welche wiederum darin zusammentreffen, daß sie dem Tatsachenbeweis vor dem Vernunftbeweis den Vortritt einräumen. Doch sind die apologetischen sowohl wie die dogmatisch-polemischen Schriften Theodorets zum großen, ja zum größten Teile dem Untergang anheimgefallen. Eine „Kirchengeschichte", welche vornehmlich den Orient berücksichtigt, ist etwas eilig hingeworfen worden, während die fesselnden Erzählungen einer „Mönchsgeschichte" über Großtaten orientalischer Aszeten von liebevoller Sorgfalt zeugen. Den ungeteiltesten Beifall haben von jeher und nicht mit Unrecht die exegetischen Arbeiten Theodorets gefunden. Er ist der letzte der großen Exegeten Antiochiens gewesen und hat es als seine Aufgabe erkannt, die Errungenschaften der Schule in ansprechender Form zusammenzufassen. Schon die bald nachher auftretenden Kompilatoren der Kettenkommentare pflegten mit Vorliebe eine Schrift Theodorets in den Mittelpunkt ihrer Sammlungen zu stellen. In der sog. Nicephorus-Katene zu den Königsbüchern kehren Theodorets „Quaestiones in libros Regnorum" „fast vollständig" wieder [2]. Die von Cramer 1844 herausgegebene Katene zum ersten Korintherbrief enthält „drei Viertel und mehr" des Kommentars Theodorets zu diesem Briefe [3]. Auch Photius bekennt sich zu der Ansicht, daß Theodoret „einer der vorzüglichsten Schrifterklärer ist und nicht leicht jemand ihm an die Seite gestellt werden kann" [4]. Die lange Reihe der exegetischen Arbeiten ist denn auch fast lückenlos erhalten geblieben. Vermißt wird nur ein Kommentar zum Propheten Isaias, und man

[1] Tillemont, Mémoires 15, 208.

[2] A. Rahlfs, Septuaginta-Studien, Heft 1, Studien zu den Königsbüchern, Göttingen 1904, 19.

[3] O. Lang, Die Katene zum ersten Korintherbrief kritisch untersucht (Inaug.-Diss.), Jena 1908, 24.

[4] Phot., Bibl. cod. 203.

will die Hoffnung nicht aufgeben, daß auch er sich noch irgendwo finden lasse[1].

Wir sind übrigens nicht mehr in der Lage, den ursprünglichen Bestand der Hinterlassenschaft Theodorets genau abzustecken, wiewohl er selbst in Briefen aus den Jahren 449 und 450 mehrmals über seine frühere literarische Tätigkeit Bericht erstattet[2]. Jedesmal will er nachweisen, daß er wenigstens schon seit langen Jahren auch in Schriften die kirchliche Lehre vertreten habe, und jedesmal beschränkt er sich darauf, bedeutendere Werke namhaft zu machen. Einmal schätzt er die Gesamtzahl seiner βίβλοι auf 35[3]. Anderweitige Hilfsquellen stehen uns nicht zu Gebote. Eine Notiz über Theodorets Schriften bei Gennadius von Marseille[4] ist so dürftig und überdies so fehlerhaft, daß sie eher geeignet ist, Schwierigkeiten zu verursachen, als Aufschlüsse zu gewähren. Eine ähnliche Notiz bei dem syrischen Literarhistoriker Ebedjesu[5] ist reichhaltiger, aber von untergeordneter Bedeutung.

Auch die Chronologie der erhaltenen Schriften liegt wenigstens vorläufig noch im argen. Die herkömmlich gewordene Voraussetzung, daß die in einem Briefe vom Jahre 449[6] aufgeführten Schriften sämtlich in die Jahre 429—437 verlegt werden dürfen, wird sich als irrtümlich erweisen. Zu relativen Zeitbestimmungen bietet Theodoret damit eine dankenswerte Handhabe, daß er gern auf frühere Ausführungen zurückverweist.

Soviel bekannt, hat Theodoret immer nur griechisch geschriftstellert, wiewohl er von Hause aus syrisch sprach und in dem größten Teile seiner Diözese Cyrus syrisch gesprochen wurde. Er schreibt sehr leicht, klar und gefällig und besitzt einen feinen Formensinn. Photius gab seiner Diktion das Zeugnis attischer Schönheit und Reinheit[7]. In seinem großen apologetischen Werke „Heilung der heidnischen Krankheiten" hat er sich laut dem Eingang die Sprache Platos zum Vorbild genommen: „Da ich mich der Zeugnisse Platos und der andern Philosophen bediente, so mußte ich Sorge tragen, daß die eigenen Worte nicht gar zu sehr abstachen, sondern eine gewisse Ähnlichkeit zeigten."[8] Die klassische Literatur ist ihm wohl vertraut. Nicht nur Plato und Homer, sondern auch Isokrates und Demosthenes,

---

[1] M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br. 1899, 74.

[2] Siehe Theodor., Ep. 82 113 116 145: Migne, PP. Gr. 83, 1266 1317 1325 1377. Ep. 82 pflegt ins Jahr 448 gesetzt zu werden, dürfte aber ebenso wie Ep. 113 u. 116 dem Jahre 449 zuzuweisen sein. Vgl. Kösters in der Zeitschr. f. kath. Theol. 30 1906 352 f. Ep. 145 entstammt dem Jahre 450.

[3] Ep. 145; vgl. Ep. 116. [4] Gennad., De vir. ill. 88.

[5] Siehe Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, Romae 1725, 39 f.

[6] Ep. 113.

[7] Phot., Bibl. cod. 203—205; vgl. auch 31 46 56 273.

[8] Theodor., Graec. affect. cur., prol.: Migne 83, 784 f.

Herodot und Thukydides, Hesiod, Aristoteles, Apollodor und Plotin scheint er selbst gelesen zu haben[1].

Die erste und zugleich die letzte Gesamtausgabe der Werke Theodorets, nebst lateinischer Übersetzung, B. Theodoreti episc. Cyri opera omnia, verdankt man dem Jesuiten J. Sirmond, Paris 1642. 4 Bde., 2⁰. Ein Nachtrag von der Hand des Jesuiten J. Garnier, B. Theodoreti episc. Cyri auctarium sive operum tomus 5, erschien, erst nach Garniers Tod, Paris 1684. Außer einigen neuen Schriften bzw. Fragmenten Theodorets enthielt dieser Nachtrag hauptsächlich eingehende Untersuchungen über Theodorets Leben, Schriften und Lehre: vgl. die Literaturangaben zu Abs. 2. Eine zweite, verbesserte und vermehrte Auflage der Edition Sirmonds und Garniers veranstalteten die Hallenser Professoren J. L. Schulze und J. A. Noesselt. Halle 1769—1774, 5. Bde., 8⁰. Gleichzeitig ließ ein bulgarischer Diakon Eugenius εἰς χρῆσιν τῶν φιλομαθῶν Ἑλλήνων den griechischen Text dieser neuen Auflage (ohne die Varianten und das sonstige lateinische Beiwerk) abdrucken. Halle 1768—1775, 5 Bde., 4⁰. Migne, PP. Gr. 80—84, Paris 1860, gibt einen vollständigen Abdruck der Ausgabe Schulzes und Noesselts.

2. Lebenslauf. Christologische Lehranschauung. — Theodoret ist in einem wohlhabenden Hause Antiochiens geboren worden, wahrscheinlich um das Jahr 393; um 417 begann der erste Flaum auf seinen Lippen zu sprossen, und um 426 war er, wenngleich schon Bischof, noch ein junger Mann (νέος)[2]. Ein heiliger Mönch, Macedonius, hatte der zwölf Jahre lang kinderlosen Mutter einen Sohn verheißen, und sie hatte ihn schon vor seiner Geburt dem Herrn geweiht[3]. Unterricht und Erziehung empfing der Knabe in den Klosterschulen seiner Vaterstadt. Daß Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia seine Lehrer waren, Nestorius und der nachmalige Patriarch Johannes von Antiochien zu seinen Mitschülern zählten, wie Garnier behauptete, ist nicht zu erweisen. Er lebte in einem Kloster unweit Antiochiens, als er im Jahre 423 gegen seinen Willen zum Bischof des Städtchens Cyrus (Κύρρος) bestellt ward[4], nur zwei Tagereisen von Antiochien entfernt, jedoch zum Metropolitansprengel von Hierapolis (Mabbug) gehörend, die Hauptstadt der sog. Cyrestica (Κυρρηστική), einer rauhen und bergigen, aber dicht bevölkerten Landschaft. Die Diözese zählte 800 Pfarreien[5]. Mit opferwilliger Hingabe widmete Theodoret sich den Pflichten seines Amtes. Insbesondere führte er einen unablässigen Kampf „gegen Heiden und Juden und jedweden häretischen Irrtum“[6]. Im Jahre 449 konnte er Papst Leo melden: „Mit Hilfe der Gnade Gottes habe ich mehr als tausend Seelen von der Krankheit Marcions befreit

---

[1] Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, Wien 1904, 76.

[2] Theodor., Hist. rel. 12 21. Vgl. Tillemont, Mémoires 15, 870.

[3] Hist. rel. 13. Vgl. auch Ep. 81.

[4] Laut Ep. 113 und Ep. 116 war er im Jahre 449 schon 26 Jahre lang Bischof. Laut Ep. 81 ist er ἄκων Bischof geworden. Weiteres über das Jahr seiner Ordination bei Günther, Theodoret von Cyrus, Aschaffenburg 1913, 5 ff.

[5] Ep. 113. [6] Ep. 113; vgl. Ep. 145.

und viele andere von der Partei des Arius und Eunomius Christus dem Herrn zugeführt."[1] Einige Jahre später berichtet er gelegentlich, daß er mehr als 200 Exemplare des Diatessarons Tatians aus den Kirchen seines Bistums beseitigt habe, um statt desselben die vier Evangelien einzuführen[2].

Die Sorge um Reinerhaltung der überlieferten Lehre war es auch, die ihn gegen Cyrillus von Alexandrien in die Schranken rief. Die Anathematismen Cyrills gegen Nestorius, die er durch Patriarch Johannes von Antiochien kennen lernte, enthielten nach seiner Ansicht eine neue Auflage der „ebenso törichten wie gottlosen Lehre des Apollinaris"[3]. In einer Gegenschrift verfocht er die Thesen, daß in Christus zwei Personen unterschieden werden müßten und die Jungfrau nur in übertragenem Sinne θεοτόκος genannt werden dürfe[4]. Auf dem Konzil zu Ephesus zählte er trotz seines jugendlichen Alters zu den hervorragendsten Mitgliedern der antiochenischen Partei. Er war sogar der eigentliche Wortführer der Deputation, welche die Antiochener an den Kaiser abordneten[5]. Heimgekehrt, fuhr er fort, Cyrillus und die Entscheidung des Ephesinums in Wort und Schrift zu bekämpfen, ohne der zum Frieden mahnenden Stimme seines Patriarchen Gehör zu geben. Das Unionssymbol, welches Johannes von Antiochien etwa im Herbst 432 Cyrillus unterbreiten ließ, war sehr wahrscheinlich aus der Feder Theodorets geflossen. In der Annahme desselben von seiten Cyrills aber glaubte Theodoret einen Widerruf der in den Anathematismen Cyrills enthaltenen Irrlehre erblicken zu dürfen, und um so weniger konnte er sich nunmehr entschließen, Nestorius zu verurteilen[6]. Eher werde er sich, schrieb er an Nestorius, beide Hände abhauen lassen, als das Absetzungsdekret des Ephesinums unterschreiben[7]. Erst nachdem Johannes von Antiochien auf die Forderung des Anathems über Nestorius verzichtet hatte, ist Theodoret, um 434, dem Friedensschluß zwischen Cyrillus und den Orientalen beigetreten. Er hat sich aber damit keineswegs auch schon vom Nestorianismus losgesagt. Beweise einer Sinnesänderung gibt er erst seit 447 oder seit dem Beginn seiner Kämpfe mit den Monophysiten.

Dioskur von Alexandrien erhob bei Patriarch Domnus II. von Antiochien, dem Nachfolger des Johannes, Klage darüber, daß Theodoret in Predigten, die er zu Antiochien halte, „den einen Herrn

---

[1] Ep. 113. [2] Haeret. fab. comp. 1, 20. [3] Ep. 150.

[4] Näheres über den in der Gegenschrift gegen die Anathematismen entwickelten Lehrbegriff bei Bertram, Theodoreti episc. Cyrensis doctrina christologica, Hildesiae 1883, 61 ff.

[5] Siehe seinen Bericht an Alexander von Hierapolis in Ep. 169.

[6] Ep. 171, griechisch nur bruchstückweise erhalten, bei Migne 83, 1484 f., lateinisch vollständig in dem Synodicon adv. trag. Irenaei c. 95: Migne 84, 709 ff.

[7] Ep. 172.

Jesus Christus in zwei Söhne zerteile". In einem längeren Rechtfertigungsschreiben an Dioskur vom Jahre 448 legte Theodoret ein feierliches Glaubensbekenntnis ab, sprach klar und entschieden die Überzeugung von der Einheit Christi aus und anathematisierte zum Schlusse einen jeden, der die Jungfrau nicht als Gottesgebärerin anerkenne oder unsern Herrn einen bloßen Menschen nenne oder den einen Eingeborenen in zwei Söhne zerteile[1]. Dioskur indessen anathematisierte Theodoret und wußte auch den kaiserlichen Hof gegen Theodoret in Bewegung zu setzen. Ein Edikt vom Jahre 448 verbot Theodoret, fürderhin die Grenzen seines Bistums zu überschreiten, weitere Edikte vom Jahre 449 verboten ihm, auf der nach Ephesus ausgeschriebenen Synode zu erscheinen, wenn er nicht etwa von der Synode selbst gerufen werde[2]. Er ward nicht gerufen. Die Synode zu Ephesus, es ist die sog. Räubersynode, erklärte Theodoret ebenso wie Domnus und andere frühere Freunde des Nestorius für abgesetzt. Theodoret appellierte an Papst Leo, mußte jedoch der Gewalt weichen und ins Exil gehen. Das Appellationsschreiben, welches augenscheinlich mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet ist, rühmt den Lehrbrief des Papstes an Flavian vom 13. Juni 449 und stimmt demselben rückhaltlos zu, indem es insbesondere den Satz von der einen Person in Christus unterstreicht[3]. Auffallenderweise aber hat Theodoret in andern Briefen aus demselben Jahre 449 die Anathematismen Cyrills als den unseligen „Schößling aus der bittern Wurzel des Apollinaris" nicht weniger scharf verurteilt als einst in seiner Gegenschrift gegen die Anathematismen[4]. Der Papst hob die Sentenz der Räubersynode auf, der neue Kaiser Marcian gestattete dem Verbannten die Heimkehr und befahl ihn auch zur Teilnahme am Konzil zu Chalcedon. Doch verlangten die übrigen Bischöfe noch eine unzweideutige Anerkennung des Ephesinums vom Jahre 431. In der achten Sitzung des Chalcedonense vom 26. Oktober 451 erklärte deshalb Theodoret: „Anathem dem Nestorius und einem jeden, der die heilige Jungfrau Maria nicht Gottesgebärerin nennt und den einen Sohn, den Eingeborenen, in zwei Söhne zerteilt"[5], und auf Grund dieser Erklärung ward er von

---

[1] Ep. 83.

[2] Nach Günther (a. a. O.) würde das erste Edikt, das Internierungsdekret, schon vor dem Klageschreiben Dioskurs an Domnus ergangen und nicht durch Dioskur veranlaßt gewesen sein.

[3] Ep. 113.

[4] Siehe Ep. 151 (Migne 83, 1417); vgl. Ep. 112 (Migne 83, 1309 ff.). — Auffallend ist übrigens auch, daß Theodoret in dem Schreiben an den Papst (Ep. 113) niemals von der Glaubensregel abgewichen sein will und als Zeugen hierfür (ähnlich wie Ep. 82 116 145) seine früheren Schriften anführt, unter ihnen die Schrift „De theologia deque divina incarnatione", welche ebenso wie die Gegenschrift gegen die Anathematismen Cyrills für eine Doppelhypostase in Christus eingetreten war (siehe unten Abs. 3, d).

[5] Mansi 7, 189.

allen Vätern als „orthodoxer Lehrer" willkommen geheißen. Seitdem hat er, soviel wir wissen, in Frieden der Verwaltung seiner Diözese und literarischen Arbeiten leben dürfen. In seiner um 453 verfaßten Ketzergeschichte hat er auch Nestorius eine Stelle angewiesen[1]. Das Datum seines Todes ist unbekannt. Wir wissen nur, was Gennadius bezeugt[2], daß Theodoret unter Kaiser Leo I. (457—474) gestorben ist, wahrscheinlich zu Anfang der Regierung Leos. Wenn Marcellinus Comes Theodorets erst zum Jahre 466 gedenkt[3], so fußt er lediglich auf der Angabe des Gennadius, glaubt dieselbe aber am sichersten dahin deuten zu können, daß Theodorets Tod in die Mitte der Regierung Leos gefallen sei.

J. Garnier bot in seinem vorhin erwähnten Supplementbande zu der Theodoret-Ausgabe Sirmonds, Paris 1684, abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 84, außer einigen Schriften und Fragmenten Theodorets fünf Dissertationen: Historia Theodoreti, De libris Theodoreti, De fide Theodoreti, De 5. synodo generali, De Theodoreti et Orientalium causa, welche eine Fülle von Gelehrsamkeit enthalten, aber Theodoret entschieden zu ungünstig beurteilen. Eine vortreffliche Leistung ist die Biographie Theodorets bei Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 15, Paris 1711, 207—340; vgl. 868—878. Die russische Biographie von N. Glubokovskij: Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus, sein Leben und seine schriftstellerische Tätigkeit, eine kirchenhistorische Untersuchung, Moskau 1890, 2 Bde., 8°, habe ich leider nicht benutzen können. Genannt seien noch die Arbeiten von E. Venables, Theodoretus: A Dictionary of Christian Biography 4, London 1887, 904—919. P. Forest, Un évêque du Ve siècle, Théodoret de Cyr: L'Université Cathol. N. S. 37 (1901) 161—183. K. Günther, Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sog. Räuberkonzils (Progr.), Aschaffenburg 1913, 8°. — A. Bertram, Theodoreti episc. Cyrensis doctrina christologica, quam ex eius operibus composuit A. B., Hildesiae 1883, 8°.

3. Dogmatisch-polemische Schriften. — Die Vorführung des literarischen Nachlasses Theodorets im einzelnen mag von den dogmatisch-polemischen Schriften ausgehen.

a) Zu Anfang des Jahres 431, wie es scheint, schrieb Theodoret auf Veranlassung des antiochenischen Patriarchen Johannes eine Widerlegung der zwölf Anathematismen, welche Cyrillus von Alexandrien im November 430 der Lehre des Nestorius entgegengestellt hatte. Durch das fünfte allgemeine Konzil vom Jahre 553 mit dem Anathem belegt[1], ist diese Schrift in ihrer ursprünglichen Fassung zu Grunde gegangen und nur in der Form erhalten geblieben, in welcher der Alexandriner sie in seine Antwort, „Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam",

[1] Haeret. fab. comp. 4, 12. [2] Gennad., De vir. ill. 88.

[3] Marcell. Com., Chron., in den Monum. Germ. hist., Auct. antiquiss. 11, 89. Vgl. Tillemont a. a. O. 15, 875.

[1] Conc. oecum. V, can. 13; Mansi 9, 385.

aufnahm. Sehr wahrscheinlich hat aber Cyrillus die Argumentation seines Gegners unverkürzt wiedergegeben.

Über die Antwort Cyrills siehe oben S. 51 f.

b) Wohl noch im Laufe des Jahres 431 oder bald nachher hat Theodoret der Schrift gegen die Anathematismen ein größeres Werk gegen Cyrillus und das Ephesinum, in fünf Büchern, folgen lassen. Auch dieses Werk ist abhanden gekommen. Es war gleichfalls durch Kanon 13 des fünften allgemeinen Konzils verboten worden. Eine längere Reihe von Exzerpten ist lateinisch unter der Aufschrift „Fragmenta Theodoreti ex libris quinque adversus beatum Cyrillum sanctumque concilium Ephesinum“ durch die sog. „Collectio Palatina“ überliefert. Dazu kommen einige griechische Bruchstücke, die zumeist als Zitate aus einem πεντάλογος oder Fünfbuche Theodorets (Garnier schrieb πενταλόγιον) eingeführt werden. Photius hat das Werk noch in Händen gehabt[1].

Die lateinischen „Fragmenta Theodoreti“ bei St. Baluzius, Marii Mercatoris opera, Paris. 1684, 324—333; Migne, PP. Lat. 48, 1067—1076. Zur Kritik derselben vgl. Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, Tübingen 1888, 116 ff. 137 ff.; Schwartz, Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius, München 1922, 30 ff. Den von Garnier unter dem Titel „Theodoreti Pentalogium de incarnatione“ (πενταλόγιον περὶ ἐνανθρωπήσεως, Migne 84, 65—88) edierten griechischen Fragmenten sind manche fremdartige Stücke beigemischt. Vgl. Ehrhard a. a. O. 114 ff. 140; Schwartz a. a. O. 32 ff. Es sei noch angefügt, daß ein Stück dieses „Pentalogiums“ (Migne 84, 73) von der im Evangelium geschilderten θεανδρικὴ πολιτεία des Herrn redet. Diesen Ausdruck hat erst der Pseudo-Areopagite (Ep. 4) geschaffen. Das betreffende Stück kann deshalb nicht von Theodoret sein.

c) Schriften „De sancta et vivifica trinitate“ und „De incarnatione Domini“ sind, mit falschem Banner ausgerüstet, und zwar unter den Namen Cyrills gestellt, glücklich bis auf uns gekommen (Migne 75, 1147—1190, 1419—1478). Daß diese beiden Schriften, welche sich zu einem Ganzen zusammenschließen, nicht Cyrillus, sondern einen Wortführer der antiochenischen Schule zum Verfasser haben, ist an früherer Stelle (§ 44, 5, d) schon gesagt worden. Sehr wahrscheinlich aber sind sie, wie Ehrhard zeigte, Eigentum Theodorets. Die Schrift „De incarnatione“ vertritt durchaus den Standpunkt der vorhin (unter a) aufgeführten Widerlegung der Anathematismen. Verschiedene Fragmente der Schrift sind auch wirklich, teils griechisch, teils lateinisch, unter dem Namen Theodorets überliefert. Endlich bezeugen zwei Briefe Theodorets, daß er ein Werk περὶ θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως[2] oder „De sancta trinitate et de divina dispensatione“[3] hinterlassen hat, und dieses Werk, bislang für verloren

[1] Phot., Bibl. cod. 46. [2] So Ep. 113; Migne 83, 1317.

[3] So der durch das Synodicon adv. trag. Irenaei c. 40 lateinisch aufbewahrte Brief (Migne 84, 647), welcher gegen Ende auf Ep. 145 (Migne 83, 1375 ff.) verweist.

gehalten, dürfte in unsern beiden Schriften vorliegen. Die zwei Briefe stammen aus den Jahren 449—450. Die Entstehung unsrer Schriften ist jedenfalls in viel frühere Jahre, vermutlich in die Jahre 431—434, zu setzen. Die eine wie die andere lehnt polemische Tendenzen ausdrücklich ab; sie wollen, wird zu Eingang erklärt, nicht die Häretiker bekämpfen, was andern Orts bereits geschehen sei, sondern den Gläubigen die wahre Lehre vortragen[1]. Gleichwohl geht durch die ganze Schrift „De incarnatione" eine stete Polemik gegen die „Erben des Geschwätzes des Apollinaris" (οἱ τῆς Ἀπολιναρίου ματαιολογίας κληρονόμοι[2]), unter denen nur Cyrillus und seine Freunde verstanden sein können. Und zum Schlusse wird, wie früher schon hervorgehoben worden ist, dem θεοτόκος als zum mindesten gleichberechtigt das ἀνθρωποτόκος an die Seite gestellt.

Vgl. Ehrhard a. a. O. Schwartz a. a. O. — Da von dem soeben zitierten Brief 113, aus dem Jahre 449, auch in der Folge noch häufiger Gebrauch zu machen ist, so sei hier bemerkt, daß derselbe eine Reihe von Schriften des Verfassers aufzählt, welche teils „vor 20 Jahren" (also 429), teils „vor 18" (431), teils „vor 15" (434), teils „vor 12 Jahren" (437) verfaßt sind. Weniger umständlich wird bei einer ähnlichen Aufzählung in Brief 82, wohl gleichfalls aus dem Jahre 449, zwischen „vor dem Konzil zu Ephesus" und „nach dem Konzil, vor 12 Jahren" verfaßten Schriften unterschieden. Hier wie dort führt Theodoret seine Schriften als Bürgen seiner Rechtgläubigkeit ein, und die angegebenen Jahreszahlen müssen daher gewissermaßen Marksteine seiner dogmatischen Stellungnahme oder seines christologischen Lehrvortrages bezeichnen wollen. Vor 20 Jahren (429) ist wohl s. v. a. seit Ausbruch der nestorianischen Kämpfe; vor 18 Jahren (431) s. v. a. seit dem Ephesinum; vor 15 Jahren (434) s. v. a. seit der Aussöhnung Theodorets mit Cyrillus; vor 12 Jahren (437) s. v. a. seit Beginn der Streitigkeiten über Diodor und Theodor. Vgl. Kösters in der Zeitschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 354. Ist diese Auslegung zutreffend, so ist die herkömmliche Annahme, daß alle in Brief 113 aufgezählten Schriften vor 437 oder zwischen 429 und 437 verfaßt seien, nicht mehr aufrechtzuhalten. Der terminus ante quem ist nicht das Jahr 437, sondern das Jahr 449.

d) Eine Verteidigungsschrift für Diodor und Theodor, durch welche eine Anklageschrift, und zwar wahrscheinlich Cyrills Schrift „Contra Diodorum et Theodorum" (§ 44, 6, n), entkräftet werden sollte, wird um 438 veröffentlicht worden sein. Auf der Räubersynode des Jahres 449 wurden Exzerpte aus derselben verlesen. Dann ist sie dem Untergang anheimgefallen.

Theodoret gedenkt der Schrift Ep. 16 (Migne 83, 1193). Exzerpte in den Verhandlungen der Räubersynode, aus dem Syrischen übersetzt von G. Hoffmann, Kiel 1873, 53 ff.; von neuem herausgegeben durch J. Flemming, Berlin 1917, 105 ff.

e) In den eigenen Verzeichnissen seiner Schriften stellt Theodoret an die Spitze der Polemica eine Schrift „Contra Arianos et

[1] De trin. 3 (Migne 75, 1149); De incarn. 1 (Migne 75, 1420).
[2] De incarn. 19; vgl. 15.

Eunomianos" (πρὸς Ἀρειανοὺς καὶ Εὐνομιανούς[1]), welche die Aufgabe hatte, die Homousie des Sohnes mit dem Vater zu verteidigen. Auch diese Schrift ist verlorengegangen. Garnier wollte sie noch aufzeigen können. Die „Dialogi 5 de sancta trinitate" und „Dialogi 2 contra Macedonianos", welche die Überlieferung Athanasius und Maximus Konfessor zuschreibt (Migne 28, 1115—1268 und 1291—1338), seien, behauptete Garnier, Eigentum Theodorets, und diese sieben Dialoge umschlössen drei verschiedene, irrtümlich für verschollen erklärte, Schriften Theodorets: die Dialoge 1 und 2 seien die Schrift „Contra Arianos et Eunomianos", die Dialoge 3, 6 und 7 seien die Schrift „Contra Macedonianos" oder „De Spiritu sancto" (unter f), die Dialoge 4 und 5 endlich seien die Schrift „Contra Apollinaristas" (unter g). Die Beweisführung Garniers hat keinen Anklang gefunden. Aber ein irgendwie gesichertes Ergebnis über die wirkliche Herkunft der sieben Dialoge ist auch noch nicht erzielt. Dräseke nahm die drei ersten Dialoge für Apollinaris von Laodicea in Anspruch. Stolz versprach den Nachweis zu liefern, daß alle sieben Dialoge Didymus dem Blinden zuzuweisen seien. Loofs bezeichnete die Einlösung dieses Versprechens als eine Unmöglichkeit, weil die „Dialogi 5 de sancta trinitate" unverkennbar von einer andern Hand geschrieben seien als die „Dialogi 2 contra Macedonianos". Die ersteren seien zwischen 395 und 430 verfaßt, und die Autorschaft Theodorets sei nicht gerade ausgeschlossen. Die „Dialogi 2 contra Macedonianos" seien älteren Datums und etwa 380—390 entstanden. Theodorets Schrift „Contra Arianos et Eunomianos" muß wegen ihrer Erwähnung in Brief 113 vor 449 ans Licht getreten sein.

Garnier bei Migne 84, 367 ff. J. Dräseke in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 7. 3—4. Leipzig 1892, 138 ff. E. Stolz in der Theol. Quartalschrift 87 (1905) 395 f. Fr. Loofs in den Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1914. 542 ff.

f) Eine Schrift „Contra Macedonianos" (πρὸς τοὺς τὰ Μακεδονίου νοσοῦντας[2]) oder „De Spiritu sancto" (περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος), in drei Büchern[3], ist gleichfalls verschollen. Vgl. unter e.

g) Eine Schrift „Contra Apollinaristas (πρὸς τοὺς τὴν Ἀπολιναρίου φρενοβάβλειαν ἀσπαζομένους[4]) ist wiederum verschollen. Vgl. unter e.

h) Das gleiche gilt von einer Schrift „Contra Marcionitas" (πρὸς τοὺς τῇ Μαρκίωνος σηπεδόνι κατεχομένους), welche beweisen wollte,

---

[1] So Ep. 113. Ep. 82: πρὸς τοὺς τὰ Ἀρείου φρονοῦντας; Ep. 116: κατὰ Ἀρείου καὶ Εὐνομίου. Vgl. noch Ep. 145: Haeret. fab. comp. 5, 2: In 1 Cor. 15, 27 (Migne 82, 357).

[2] So Ep. 82. Ep. 116: κατὰ Μακεδονίου.

[3] So Haeret. fab. comp. 5, 3.

[4] So Ep. 145. Ep. 82: πρὸς τὴν Ἀπολιναρίου τερθρείαν.

„daß Gott nicht bloß gut, sondern auch gerecht ist und nicht fremder Geschöpfe, wie die Marcioniten fabeln, sondern seiner eigenen Geschöpfe Heiland“ [1].

i) Das gleiche gilt auch von einem „Liber mysticus“ (μυστικὴ βίβλος), welcher zwölf Abhandlungen (λόγοι) umfaßte und die Mysterien des Glaubens oder die gesamte kirchliche Dogmatik gegen häretische Angriffe in Schutz nahm [2].

k) Ein Werk gegen den Monophysitismus, „Eranistes seu Polymorphus“ (ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος) überschrieben, liegt uns noch vor (Migne 83, 27—336). Die Aufschrift wird im Vorwort dahin erläutert, daß der Monophysitismus ein von verschiedenen früheren Häretikern, Simon Magus, Cerdon und Marcion, Valentinus und Bardesanes, Apollinaris, Arius und Eunomius, zusammengebettelter, vielgestaltiger Wahn sei. In Form von Dialogen zwischen einem Orthodoxen und dem „Bettler“ werden die drei Sätze erhärtet, daß die göttliche Natur in Christus unveränderlich sei, daß die göttliche und die menschliche Natur unvermischt nebeneinander bestehen, daß die göttliche Natur leidensunfähig sei. Die drei Dialoge werden demgemäß mit den Schlagwörtern „Immutabilis“ (ἄτρεπτος), „Inconfusus“ (ἀσύγχυτος), „Impassibilis“ (ἀπαθής) bezeichnet. Am Schlusse eines jeden Dialogs wird zur Bestätigung des gewonnenen Resultats eine längere Reihe von Väterzeugnissen vorgeführt. In einem vierten Teile endlich wird der Inhalt der Dialoge noch einmal kurz zusammengefaßt zu „demonstrationes per syllogismos“ (ἀποδείξεις διὰ συλλογισμῶν).

Die Disposition des Werkes oder die Dreiteilung der Argumentation und ebenso die große Masse der Väterzitate sind, wie Saltet nachwies, einem umfangreichen dogmatischen Florilegium entlehnt, welches die Bischöfe des Patriarchats Antiochien 431 zu Ephesus der Christologie Cyrills und insbesondere seinem „Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos“ (§ 44, 6, g) entgegenhalten wollten. Bischof Helladius von Ptolemais in Phönizien, Mitglied der Deputation der Antiochener an den Kaiser, scheint der Kompilator dieses Florilegiums gewesen zu sein [3]. Übrigens hat Theodoret, was bemerkt zu werden verdient, auch mehrere Zitate aus Schriften Cyrills aufgenommen [4], während er auf Zitate aus Diodor und Theodor verzichtete, weil sie von den Monophysiten ohne weiteres abgelehnt worden wären [5]. Die Angabe des Gennadius, Theodoret wende sich gegen

[1] So Ep. 145. Ep. 82: πρὸς τὴν Μαρκίωνος λύτταν; Ep. 116: κατὰ Μαρκίωνος.
[2] Ep. 82. Haeret. fab. comp. 5, 2 18.
[3] Vgl. Saltet in der Revue d'hist. ecclés. 6 (1905) 535 f.
[4] Gegen Ende des zweiten Dialogs, bei Migne 83, 212 f. Vgl. Ep. 83 (Migne 83, 1272).
[5] So gegen Ende des ersten Dialogs, bei Migne 83, 80. Vgl. Ep. 16.

Eutyches und Dioskur von Alexandrien [1], ist mindestens ungenau. In einem Briefe an Dioskur vom Jahre 448 beruft Theodoret sich gegenüber Verdächtigungen seiner Orthodoxie auf das in Rede stehende Werk [2]. Die Abfassung desselben ist 447 erfolgt. Im Jahre 448 war es eben erst vollendet [3].

Überliefert ist es nicht in seiner ersten Fassung, sondern in einer zweiten, vermehrten Ausgabe. Die Sammlung von Väterstellen zum Schlusse des zweiten Dialogs hat später, wahrscheinlich nach dem Konzil zu Chalcedon, eine Erweiterung erfahren, indem die zwanzig patristischen Zitate, welche Papst Leo I. Ende 449 oder 450 seinem Lehrschreiben an Flavian vom 13. Juni 449 folgen ließ [4], in dieselbe eingeschoben wurden. Dagegen sind die „Testimonia sanctorum patrum", welche das Chalcedonense seiner Allokution an Kaiser Marcian beigab [5], sämtlich der ersten Fassung des „Eranistes" entnommen, während von den in der zweiten Ausgabe neu hinzugekommenen Stellen nicht eine einzige verwertet wurde.

Der griechische Text des „Eranistes" ist zuerst herausgegeben worden von Cam. Peruscus, Rom 1547. L. Saltet, Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret: Revue d'histoire ecclés. 6 (1905) 289—303 513—536 741—754.

1) Photius berichtet über 27 Abhandlungen gegen verschiedene Thesen (λόγοι κζ' πρὸς διαφόρους θέσεις), welche unter Theodorets Namen umliefen und in zwei Bücher abgeteilt waren. Das zweite dieser Bücher, laut Photius die Abhandlungen 8—27, in Wirklichkeit wohl die Abhandlungen 7—27 umfassend, gehörte, wie längst erkannt worden, nicht Theodoret, sondern dem Nestorianer Eutherius von Tyana an (siehe § 54, 7). Das erste Buch oder wenigstens die Abhandlungen 1—5 haben sich bisher nicht nachweisen lassen, scheinen also verlorengegangen zu sein. Die drei ersten Abhandlungen wandten sich gegen die Behauptung einer Natur in Christus, die vierte beleuchtete die Lehre der heiligen Väter über die Menschwerdung, die fünfte bekämpfte von neuem die Leugnung der Zweiheit der Naturen in Christus, und die sechste tat dar ὅτι εἷς ἐστιν υἱὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Diese letzte Abhandlung ist häufig für identisch erklärt worden mit einem 1759 durch Bongiovanni unter Theodorets Namen herausgegebenen, aber anonym überlieferten Traktat ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἷς υἱὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

A. Bongiovanni edierte 1759 zu Venedig die Ep. 151 Theodorets und anhangsweise den genannten Traktat. Beide Stücke auch bei Mansi 5, 1023 bis 1046; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 9, 405—415; bei Migne 83, 1415

[1] Gennad., De vir. ill. 88. Daß Gennadius von dem „Eranistes" spricht, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein. Vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 171 f.

[2] Ep. 83 a. a. O. [3] Außer Ep. 16 u. 83 vgl. noch Ep. 130.

[4] Mansi 6, 961—972. [5] Mansi 7, 467—474.

bis 1450. Näheres über den Bericht des Photius bei G. Ficker, Eutherius von Tyana, Leipzig 1908, 3 ff. 38 f.

m) Der Syrer Ebedjesu, und er allein, spricht von einer Schrift Theodorets „Adversus Origenem". Diese Schrift war sehr wahrscheinlich unecht.

Ebedjesu bei Assemani, Bibl. Orient 3, 1, Romae 1725, 40.

n) Eines unechten „Libellus contra Nestorium ad Sporacium" wird weiter unten, Abs. 6, c, zum Schlusse, zu gedenken sein.

4. Apologetische Schriften. — Mehrere Male hat Theodoret auch gegen Heiden und Juden zur Feder gegriffen.

a) Eine Schrift „Ad quaesita magorum" (πρὸς τὰς πεύσεις τῶν μάγων[1]) ist nur noch aus gelegentlichen Anführungen des Verfassers bekannt. Sie richtete sich gegen die persischen Magier, die Haupturheber der dreißigjährigen Christenverfolgung unter den Perserkönigen Bahram V. und Jezdegerd II., beantwortete ihre Einwürfe gegen das Christentum und bekämpfte ihre Vergötterung der Elemente[2]. Schulte läßt die Schrift 429 oder 430 verfaßt sein und sucht den Anlaß zur Abfassung in einem vonseiten der persischen Christen an Theodoret ergangenen Hilferuf.

J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 10), Wien 1904, 2—6.

b) Von einer Schrift „Contra Iudaeos" (πρὸς Ἰουδαίους[3]), welche wohl auch aus früheren Jahren stammte, scheint sich wenigstens ein spärliches Bruchstück auf unsre Tage gerettet zu haben. In einer dem 14. Jahrhundert angehörigen Handschrift der Mediceer-Bibliothek zu Florenz finden sich „Quaestiones adversus Iudaeos cum elegantissimis solutionibus" (ἐρωτήσεις κατὰ Ἰουδαίων μετὰ καὶ χαριεστάτων λύσεων), welche, von Haus aus keinen Namen tragend, durch eine Hand des 18. Jahrhunderts mit dem Namen Theodorets versehen worden sind. Anscheinende Widersprüche in dem Texte des mosaischen Gesetzes sowie in der ältesten biblischen Geschichte, im ganzen neun, werden hauptsächlich durch allegorische bzw. typische Auslegung aufgeklärt und beseitigt. Sprache und Gedanke tragen die Eigenart Theodorets zur Schau; zu fast allen Fragen bzw. Lösungen bieten die exegetischen Schriften Theodorets vollwertige Parallelen; eine polemische Tendenz gegen die Juden macht sich in dem wiederholten Hinweis auf die lediglich propädeutische Bedeutung des Alten Bundes geltend. Es mag also hier ein Fragment der Schrift gegen die Juden vorliegen, die nach Angabe des Verfassers dem Nachweis diente, „daß die Propheten von Christus geweissagt haben"[4].

[1] So Ep. 82. Ep. 113: πρὸς τοὺς ἐν Περσίδι μάγους.
[2] Hist. eccl. 5, 38. Vgl. auch Quaest. in Levit. 1: Migne 80, 297.
[3] So Ep. 113 u. 145. Ep. 116: κατὰ Ἰουδαίων. [4] Ep. 145.

Das Fragment ward herausgegeben durch A. M. Bandinius, Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Mediceae Laurentianae 1, Florentiae 1764. 110—112. — Es geriet indessen in Vergessenheit und mußte von dem jüngsten Biographen Theodorets, Glubokovskij (1890), gewissermaßen wieder ans Licht gezogen werden. Schulte (a. a. O. 6—22) gibt einen Abdruck nebst Übersetzung und Erläuterung.

c) Ein Zyklus von Reden über die göttliche Vorsehung, „De providentia orationes decem" (περὶ προνοίας λόγοι δέκα), ist unversehrt erhalten geblieben (Migne 83, 555—774). Es sind Predigten, welche Theodoret, wahrscheinlich noch vor dem Konzil von Ephesus[1], zu Antiochien vor einem gebildeten Auditorium gehalten hat, sorgfältig ausgearbeitet mit allen Kunstmitteln der Rhetorik. Um die zunächst von den Heiden ausgehenden Angriffe auf den Glauben an das Walten einer Vorsehung zurückzuweisen, wird in den fünf ersten Vorträgen die in der physischen Weltordnung allenthalben zu Tage tretende Zweckmäßigkeit beleuchtet, während in den fünf letzten die von Gott gewollte moralische und soziale Weltordnung verteidigt wird. Die gesamte Natur, die anorganische wie die organische Schöpfung, ist mit Weisheit und Liebe für den Dienst des Menschen ausgestaltet und verkündigt laut das Dasein eines überweltlichen fürsorgenden Wesens (Or. 1—5). Die ungleiche Verteilung der irdischen Güter an die Menschen ist eine überaus nützliche Einrichtung; ohne Ansehen der Person wird alles Gute belohnt und alles Böse bestraft, wenn nicht im Diesseits, so doch im Jenseits; „der größte Beweis für die Vorsehung Gottes" (κεφάλαιον μέγιστον) ist die Tatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes (Or. 6—10). Ein jeder Vortrag ist sehr reich und mannigfaltig an Inhalt. Auch die naturwissenschaftlichen Erörterungen zeugen von gründlichem Studium.

Der griechische Text der Reden wurde zuerst von N. Majoranus nach Handschriften der Vatikana herausgegeben, Rom 1545, Turin 1546. Eine deutsche Übersetzung gab L. Küpper, Kempten 1878 (Bibliothek der Kirchenväter). Näheres bei Schulte a. a. O. 23—28 42—46 107—110.

d) Die Krone der apologetischen Leistungen Theodorets bildet die „Heilung der heidnischen Krankheiten", „Graecarum affectionum curatio seu evangelicae veritatis ex gentilium philosophia cognitio" (ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις, bei Migne 83, 783—1152). Sie ist schon oft die letzte und die schönste der antiheidnischen Apologien des Altertums genannt worden. Die Vorrede des Werkes, welche den angeführten Titel als ursprünglich beglaubigt, gibt auch Aufschluß über Zweck und Inhalt. „Die Anhänger der heidnischen Mythologie" (οἱ τῆς ἑλληνικῆς μυθολογίας ἐξηρτημένοι), bittere Gegner und Verleumder des Christentums, sollen

[1] Der Verfasser erwähnt diese Predigten Ep. 82 u. 113, ferner Comm. in ps. 67, 22 (Migne 80, 1389) und Haeret. fab. comp. 5, 10.

der Unwahrheit überführt werden. Die erste der zwölf Abhandlungen (λόγοι, sermones), in welche das Ganze zerfällt, gilt dem Glauben und seiner Berechtigung und Notwendigkeit als religiöse Erkenntnisquelle. Die folgenden Abhandlungen beschäftigen sich mit verschiedenen Grundfragen der Religion in der Weise, daß sie die heidnischen und die christlichen Antworten einander gegenüberstellen, damit von dem Dunkel der Lüge der Glanz der Wahrheit sich um so heller abhebe oder, wie der Untertitel des Werkes besagte, aus der heidnischen Philosophie die evangelische Wahrheit erkannt werde. Die Fragen betreffen den Urgrund alles Seienden oder das Wesen Gottes (Sermo 2), die christliche Engellehre im Verhältnis zur heidnischen Götterlehre (Sermo 3), Materie und Kosmos oder die sichtbare Welt (Sermo 4), die Natur des Menschen oder das vollkommenste der irdischen Gebilde (Sermo 5), die über der Schöpfung wachende göttliche Vorsehung (Sermo 6), ferner das Opfer als vornehmsten Ausdruck der Gottesverehrung (Sermo 7), die Heiligen- und Märtyrerverehrung (Sermo 8), die heidnischen Gesetze und die christlichen Gebote oder die Überlegenheit der christlichen Ethik (Sermo 9), die heidnischen Orakel und ihren Ursprung (Sermo 10), das Ende der Welt und das letzte Gericht (Sermo 11), und schließlich noch das praktische Leben der heidnischen Philosophen und der Jünger Christi (Sermo 12).

Scheinbar nur locker aneinandergereiht, werden diese zwölf Abhandlungen doch durch einen festen Plan zusammengeschlossen. Die erste Abhandlung deutet denselben mit den Worten an: „Dem Wissen geht der Glaube voraus, nach dem Glauben kommt das Wissen, das Wissen regt zum Tun an, und der Anregung folgt die Tat; denn zuerst muß man glauben, dann muß man lernen, das Gelernte treibt zum Handeln an, und der Antrieb zieht das Handeln nach sich."[1] Demgemäß wird, nachdem einleitungsweise zum Glauben ermuntert worden, in einem ersten Teile die christliche Lehre (Sermo 2—6), in einem zweiten Teile das christliche Leben (Sermo 7—11) vorgeführt und schließlich zum Handeln aufgerufen.

Die Darstellung des Heidentums wird fort und fort durch heidnische Zeugnisse belegt. Nach der Zählung Schultes werden 105 heidnische Philosophen, Dichter, Historiker und sonstige Schriftsteller angeführt, und in etwa 340 Zitaten kommt ein großer Teil dieser Zeugen selbst zu Worte, nicht selten unter Angabe der betreffenden Schriften[2]. Man möchte staunen über eine solche Belesenheit. Allein diese Zitatenmasse ist keineswegs von den ursprünglichen Fundstellen her zusammengetragen, sondern hauptsächlich zwei älteren Apologien entlehnt worden, der „Evangelischen Beweisführung" des Eusebius von

[1] Graec. affect. curat., s. 1: Migne 83, 816.
[2] Schulte a. a. O. 49.

Cäsarea und den „Teppichen“ des Klemens von Alexandrien. Eine Benützung anderer Apologien ist nicht nachzuweisen [1]. Die nicht den zwei christlichen Apologien entnommenen Zitate sind aber auch nur zum Teil aus den heidnischen Originalquellen geschöpft, zum andern Teil aus sekundären heidnischen Hilfsquellen, philosophischen Kompendien oder Sammelwerken, insbesondere den „Placita“ des Aëtius, eines Peripatetikers aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. Und es ist nicht zu leugnen, daß Theodoret in der Wiedergabe dessen, was Eusebius, Klemens, Aëtius sagten, infolge großer Flüchtigkeit sich mancherlei Fehler zu Schulden kommen ließ [2].

Theodoret verweist auf die „Curatio“ auch in dem oft genannten Briefe 113 [3]. Daraus darf nach der vorhin (Abs. 3, c) gegebenen Deutung des Briefes nicht gefolgert werden, daß die „Curatio“ während der Jahre 429—437 oder spätestens 437 entstanden [4], sondern nur, daß die Entstehung vor 449 gefallen ist. Eine genauere Datierung will nicht gelingen. Die Erwähnung kaiserlicher Edikte gegen heidnische Opfer (Sermo 7 zum Schlusse: τῶν βασιλευόντων οἱ νόμοι) bildet keine ausreichende Handhabe. Daß in dem sechsten Sermo, über die Vorsehung, die „Orationes de providentia“ (unter c) nicht angezogen werden, erscheint beachtenswert, ist aber noch nicht beweisend für eine frühere Abfassung der „Curatio“.

Bei Migne 83 ist die Ausgabe der „Curatio“ von Th. Gaisford, Oxford 1839, abgedruckt. Die erste Ausgabe des griechischen Textes lieferte Fr. Sylburg, Heidelberg 1592; die jüngste und beste J. Raeder, Leipzig 1904 (Bibl. script. graec. et rom. Teubneriana). Über die handschriftliche Überlieferung siehe Raeder, De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae. Hauniae 1900. 1—17, sowie Raeder, Analecta Theodoretiana: Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 57 (1902) 449—459. Das älteste der bis jetzt nachgewiesenen 28 Manuskripte und zugleich der zuverlässigste Zeuge des ursprünglichen Textes ist cod. Vaticanus 2249 saec., ut videtur, x. Eine allseitige Besprechung des Werkes bei Schulte a. a. O. 28—41 46—105 110—165. Einzelne der hier erörterten Fragen waren schon behandelt worden von C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore (Diss. inaug.), Halae 1883, 8°; von J. R. Asmus, Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian: Byzant. Zeitschrift 3 (1894) 116—145; von Raeder in den soeben genannten Abhandlungen. Asmus hat seine These, daß Theodoret auch die Bücher Julians des Abtrünnigen „Gegen die Galiläer“ berücksichtigt habe, nicht zu beweisen vermocht. Siehe

[1] Die von G. Mercati (Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901, 207—226) herausgegebene „Apologia antiellenica sotto forma di Martirio“ ist vielmehr von der „Curatio“ Theodorets abhängig; vgl. Schulte 64 ff.

[2] Die treffliche Ausgabe der „Curatio“ von Raeder (Leipzig 1904) bietet unter dem Text ein fortlaufendes Verzeichnis der „auctores“ und zum Schlusse (324—338) einen einläßlichen „index scriptorum et philosophorum“.

[3] Ep. 113: πρὸς Ἕλληνας. Vgl. Ep. 116: κατὰ Ἑλλήνων; Quaest. in Levit. 1 (Migne 80, 297): πρὸς Ἕλληνας. Die letztgenannte Stelle läßt keinen Zweifel darüber, daß unter dem Werke πρὸς Ἕλληνας die „Curatio“ zu verstehen ist.

[4] So Schulte a. a. O. 33; Kösters in der Zeitschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 355

dagegen Schulte a. a. O. 35—38 81—85. sowie auch Schulte in der Theol. Quartalschrift 88 (1906) 492 f. Zur Datierung der „Curatio" vgl. noch L. Kösters in der Zeitschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 349—356.

5. Exegetische Schriften. — Die exegetischen Schriften gliedern sich in zwei Gruppen, insofern die meisten derselben fortlaufende Kommentare darstellen, eine kleine Minderheit aber, welche späteren Jahren angehört, einzelne Schwierigkeiten biblischer Bücher aufhellen will und in Fragen und Antworten verläuft.

a) „Quaestiones in Octateuchum" (Migne 80, 75—528) beschäftigen sich mit dem Pentateuch und nur anhangsweise noch mit den Büchern Josue, Richter und Ruth. Die Fragen sind sehr mannigfacher Art und die Antworten von sehr ungleichem Umfang. Laut dem Vorwort hat der Verfasser auf Bitten des Hypatius, des „liebsten seiner Söhne"[1], Hand an dieses Werk gelegt, jedenfalls erst in den letzten Jahren seines Lebens. An einer späteren Stelle, „Quaest. in Levit. 1", verweist er den Leser auf mehrere ältere Schriften, darunter auch τὰ πρὸς τὰς αἱρέσεις, d. i. das „Haereticarum fabularum compendium", welches, wie wir noch hören werden, erst 453 ans Licht getreten sein dürfte. Für das vorliegende Werk würden also nur noch die Jahre 453—457 übrigbleiben.

Zu Quaest. in Gen. 19—20 vgl. E. Montmasson, L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza: Echos d'Orient 14 (1911) 334—339; 15 (1912) 154—162. — Die in den Quaest. in Gen. 20 22 25 28 39—40 ganz unvermittelt eingeführten Zitate aus Diodor, Theodor und Origenes werden einem späteren Interpolator zuzuweisen sein. — Über Spuren einer Abhängigkeit Theodorets von Philo von Alexandrien vgl. P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 106—108.

b) „Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon" (80, 527—858) haben sich an die „Quaestiones in Octateuchum" als Fortsetzung angeschlossen, um die Wünsche des Hypatius vollends zu befriedigen. Die Form von Fragen und Antworten scheint dem Verfasser auf die Dauer zur lästigen Fessel zu werden. Über die zwei Bücher der Chronik handelt er in zusammenhängender Darstellung, die nur noch durch je eine Frage unterbrochen wird.

Über den zu Grunde gelegten Bibeltext sowie auch über die handschriftliche Überlieferung des Werkes siehe A. Rahlfs, Septuaginta-Studien, Heft 1. Studien zu den Königsbüchern, Göttingen 1904, 16—46: „Theodorets Zitate aus den Königsbüchern und dem 2. Buche der Chronik."

c) „Interpretatio in psalmos" (80, 857—1998; vgl. die Nachträge 84, 19—32) ist ein fortlaufender Kommentar über sämtliche Psalmen. Es wird stets ein Stück des Textes zitiert und eine Erklärung

[1] Es ist wohl ohne Zweifel der Presbyter und Chorbischof Hypatius, dessen Theodoret Ep. 113 (Migne 83, 1317) gedenkt.

angeschlossen. Der Kommentar enthält also zugleich den ganzen Psalmentext. Der Wortlaut des Textes in den Druckausgaben verdient jedoch nachweislich wenig Vertrauen. Über die Leitsätze seiner Erklärung sagt Theodoret zu Eingang: „Es sind mir verschiedene Kommentare zu Gesicht gekommen, von welchen die einen sich bis zum Überdruß in Allegorese ergingen, während die andern die Prophetie gewissen Ereignissen der Vergangenheit anzubequemen suchten, so daß ihre Auslegung mehr für Juden paßte als für Zöglinge des Glaubens. Ich habe es für meine Aufgabe gehalten, das eine wie das andere Extrem zu vermeiden. Was mit der alten Geschichte übereinstimmt, das soll auch jetzt auf sie bezogen werden; die Vorhersagungen über Christus den Herrn aber und über die Kirche der Heidenvölker und den evangelischen Wandel und die apostolische Predigt sollen nicht, wie es von den Juden zu geschehen pflegt, auf gewisse andere Dinge gedeutet werden." Aus weiteren Bemerkungen des Vorworts ergibt sich, daß der Verfasser „die Prophetie des großen David" auszulegen gedachte, bevor er noch irgend ein anderes biblisches Buch bearbeitet hatte. Er ward dann aber von befreundeter Seite gedrängt, zunächst das Hohelied, das Buch Daniel, das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten zu kommentieren, und erst nachdem er allen diesen Bitten entsprochen, nahm er den Psalmenkommentar in Angriff. Eine genauere Zeitbestimmung ist nicht zu gewinnen. Theodoret verweist auf den Psalmenkommentar seit 449 [1].

Über den benutzten Bibeltext sowie die handschriftliche Überlieferung des Kommentars siehe E. Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret: Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1911, 336—365. Handschriftlich liegt auch eine altslavische Übersetzung des Kommentars vor. Siehe V. Jagić, Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar (Denkschriften der Kais. Akad. der Wissensch. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd. 52, 1), Wien 1904, 5.

d) „Interpretatio in Canticum canticorum" (81, 27—214), gleichfalls ein fortlaufender Kommentar, pflegt mit der im Vorwort des Psalmenkommentars erwähnten Bearbeitung des Hohenliedes identifiziert und demzufolge als die exegetische Erstlingsschrift Theodorets betrachtet zu werden. Bedenken gegen die Echtheit, zu welchen die lange Vorrede Anlaß gab [2], müssen den äußern Zeugnissen gegenüber verstummen. Schon Papst Pelagius II. zitiert die Schrift um 585 als ein Werk Theodorets [3]. Die Anregung zur Abfassung ist von dem aus der Briefsammlung Theodorets bekannten Bischof Johannes von Germanicia (431—459) ausgegangen [4]. In der Vorrede bereits tritt der Verfasser

[1] Ep. 82 und Quaest. in 2 Regn. 43. [2] Vgl. Garnier bei Migne 84, 217 ff.

[3] Pelag. P. II., Ep. 5, 20; Migne, PP. Lat. 72, 736.

[4] Nach andern wäre unter dem Bischof Johannes der Vorrede Patriarch Johannes von Antiochien (429—441) zu verstehen. Aber diesem gegenüber würde Theodoret sich die Anrede ὦ φίλη μοι κεφαλή schwerlich gestattet haben.

mit Nachdruck dafür ein, daß das Hohelied ein βιβλίον πνευματικόν sei, d. h. nicht ein menschliches Liebesverhältnis, sondern das Verhältnis Christi zu seiner Kirche besinge. Nach den Untersuchungen Riedels hat er den Kommentar des Origenes zum Hohenliede ausgiebig benützt.

W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 86—95: „Theodoret".

e) „Interpretationis in Isaiam epitome" (81, 215—494) ist eine von Sirmond veranstaltete Sammlung von Katenenscholien unter Theodorets Namen. Der Isaiaskommentar Theodorets, welcher vor dem Jeremiaskommentar veröffentlicht wurde (vgl. unter f), ist verlorengegangen[1].

Zu der Scholiensammlung vgl. etwa M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften (Bibl. Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 74 f.

f) „Interpretatio in Ieremiam" (81, 495—806) behandelt außer dem Buche Jeremias auch das Buch Baruch und die Klagelieder. Nach der Schlußbemerkung ist dieser Kommentar der letzte in der Reihe der Prophetenkommentare gewesen[2]. Im Verlauf der Erklärung wird der Isaiaskommentar (zu Jr 22, 7) und der Ezechielkommentar (zu Jr 31, 29) zitiert.

g) „Interpretatio in Ezechielem" (81, 807—1256) ist laut dem Vorwort des Psalmenkommentars auf den Danielkommentar gefolgt (vgl. unter c).

h) „Interpretatio in Danielem" (81, 1255—1546) ist laut dem Vorwort des Psalmenkommentars der älteste der Prophetenkommentare und hat sich unmittelbar an den Hoheliedkommentar angeschlossen. Er polemisiert viel gegen die Juden. Schon das Vorwort wendet sich scharf gegen die jüdische Unverschämtheit, welche Daniel aus dem Chore der Propheten ausschließe und nicht einmal des Namens eines Propheten würdige. Der Lobgesang der drei Jünglinge wird den protokanonischen Versen des dritten Kapitels angereiht. Die Geschichte der Susanna und die Erzählung von Bel und dem Drachen werden nicht erwähnt[3].

Vorarbeiten zu einer neuen Ausgabe bei L. Canet, Pour l'édition de S. Jean Chrysostome Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων et de Théodoret Ὑπόμνημα εις τὸν Δανιὴλ: Mélanges d'archéologie et d'histoire 34 (1914) 97—200.

---

[1] Er wird zitiert In Ier. 22, 7 und Quaest. in 4 Regn. 52.

[2] Der Verfasser verweist auf den Jeremiaskommentar Quaest. in 4 Regn. 57, auf sämtliche Prophetenkommentare Ep. 82, Ep. 113, Quaest. in Levit. 1.

[3] Das Schweigen des Kommentars über diese deuterokanonischen Stücke berechtigt jedoch nicht, mit C. Julius (Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 85 f.) die Unversehrtheit des überlieferten Textes zu bezweifeln. Es ist aber auch nicht zutreffend, wenn Julius sagt, bei Theodoret finde sich überhaupt keine Anspielung auf die Geschichte der Susanna; siehe nur Ep. 110 (Migne 83, 1304).

i) „Interpretatio in duodecim prophetas minores" (81, 1545—1988) ist laut dem Vorwort des Psalmenkommentars auf den Ezechielkommentar gefolgt (vgl. unter c).

Fr. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt. Gekrönte Preisschrift. München 1871, 8°. Zu dem Joelkommentar Theodorets vgl. A. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger, Halle a. S. 1879, 147—152.

k) „Interpretatio in quatuordecim epistolas S. Pauli" (82, 35—878), der einzige Kommentar Theodorets zum Neuen Testament, ist wohl späteren Datums als die Kommentare zum Alten Testament[1].

Von einer anonymen Sonderausgabe erschien nur Pars 1, continens epistolas ad Romanos, Corinthios et Galatas, Oxonii 1852, 8°.

l) Hauptsächlich exegetischen Inhalts sind auch die zuerst unter dem Namen Justins des Märtyrers gedruckten, später unter dem Namen Theodorets herausgegebenen „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos". Doch ist an früherer Stelle bereits des näheren ausgeführt worden, daß dieses Werk zwar im 5. Jahrhundert entstanden und aus den Kreisen der antiochenischen Schule hervorgegangen ist, aber nicht Theodoret zugeeignet werden darf.

Vgl. Bd. 1 dieses Werkes, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1913, S. 240—245.

Theodoret wurde häufig als der größte Exeget bezeichnet, den Antiochien und das christliche Altertum überhaupt hervorgebracht. In der Tat sind seine Kommentare reich und vortrefflich an Inhalt und in formeller Hinsicht, durch bündige Kürze, durchsichtige Klarheit, Vermeidung alles Überflüssigen und Störenden, geradezu mustergültig. Auf Originalität indessen erhebt er selbst keinen Anspruch. Er erklärt wiederholt aus „den Vätern" geschöpft zu haben und „väterliches Erbgut" weiterzugeben[2]; in dem Prolog zum Buche Daniel sagt er: „Von vielen frommen Auslegern habe ich mir ein klein wenig Wissen zusammengebettelt"[3], und in dem Prolog zu den kleinen Propheten heißt es: „Den Frauen ähnlich, welche die von andern herbeigebrachte Wolle spannen und webten und die Teppiche des Zeltes daraus fertigten (vgl. Ex 35, 25; 38, 8), wollen auch wir von verschiedenen Seiten her treffende Erklärungen zusammenlesen und alles mit Gottes Hilfe zu einem Buche verweben."[4] Freilich ist Theodoret durchaus kein bloßer Kompilator. Er hat auch selbst „gesucht und gefunden" und „nach Möglichkeit sein Scherflein beigesteuert"[5]. Insbesondere aber hat er

---

[1] Er wird vom Verfasser zitiert Ep. 1—2 82 113, Quaest. in Levit. 1.
[2] In Cant. cant. prol.; Migne 81, 48; In Epist. S. Pauli prol.; Migne 82, 37.
[3] Migne 81, 1257. [4] Migne 81, 1548.
[5] In Cant. cant. prol.; Migne 81, 48; In 12 proph. min. prol.; Migne 81, 1548.

mit Geschick und Umsicht Kritik walten lassen und nach weisen Grundsätzen Auswahl getroffen.

Beachtenswert ist namentlich seine Stellungnahme zu Theodor von Mopsuestia. So hoch er Theodor verehrt hat — er nannte ihn den „Lehrer der gesamten Kirche und Bezwinger der gesamten häretischen Schlachtreihe"[1] —, so scharf hat er seine exegetischen Extravaganzen verurteilt. Die Behauptung Theodors, das Hohelied sei ein von Salomo anläßlich seiner Vermählung mit einer ägyptischen Prinzessin verfaßtes Hochzeitsgedicht, nennt Theodoret „ein nicht einmal in den Mund närrischer Weiber passendes Märchen"[2]. Und wenn Theodoret von Psalmenerklärern spricht, welche nicht sowohl für Christen als vielmehr für Juden schreiben, weil sie die Vorhersagungen der Zukunft auf Ereignisse der Vergangenheit deuten[3], so schwebt ihm in erster Linie, wenn nicht ausschließlich Theodor vor Augen, welcher in seinem Psalmenkommentar nur vier Psalmen als messianische Weissagungen anerkannte. Theodoret gehört zum rechten Flügel der Antiochener und steht einem Chrysostomus ungleich näher als einem Theodor. Ganz durchdrungen von dem propädeutischen Charakter der vorchristlichen Heilsanstalt, findet er im Alten Testament immer wieder Ankündigungen und Vorbilder der Fülle der Zeiten. Der Segen Jakobs über Juda (Gn 49, 8 ff.) ist ihm eine Vorhersagung (πρόρρησις), welche erst in Christus ihre volle Verwirklichung gefunden[4]. Das Pascha ist ein Vorbild (τύπος) des fehlerlosen Lammes, welches wir schlachten, und alle Bestimmungen über die Paschafeier (Ex 12, 3 ff.) sind geheimnisvolle Andeutungen unsrer Mysterien (τῶν ἡμετέρων ἐστὶ μυστηρίων αἰνίγματα)[5].

Wie Chrysostomus und Theodor, so hat auch Theodoret seinen Erklärungen alttestamentlicher Bücher den griechischen Text zu Grunde gelegt, die Septuaginta, und zwar, wie zu erwarten, die in antiochenischen Kreisen gebräuchliche Septuaginta-Rezension Lucians. Da, wo sie der Auslegung Schwierigkeiten bereitet, ruft er sehr oft andere griechische Übersetzungen zu Hilfe. Kenntnis des Hebräischen hat er nicht besessen.

Vgl. etwa Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen. München 1871, 9 ff.

6. Historische Schriften. — Die kleine Reihe der historischen Versuche Theodorets ist eröffnet worden durch die

[1] Hist. eccl. 5, 39.

[2] In Cant. cant. prol.; Migne 81, 29. Schon Papst Pelagius II. Ep. 5, 20 hat Theodorets Worte mit Recht auf Theodor bezogen.

[3] In psalm. prol.; Migne 80, 860.

[4] Quaest. in Gen. 110; Migne 80, 217.

[5] Quaest. in Ex. 24; Migne 80, 252.

a) „Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio" (φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία[1], Migne 82, 1283—1496), eine Mönchsgeschichte oder Sammlung von Mönchsbiographien, vergleichbar der „Historia Lausiaca" des Palladius. Während jedoch Palladius sich die Aufgabe setzte, die Gottesfreunde des ganzen Römerreichs vorzuführen, beschränkt sich Theodoret, wie die Vorrede seines Buches besagt, auf eine Schilderung der Großtaten jener Streiter Christi, „welche im Morgenlande (κατὰ τὴν ἕω) Gestirnen gleich aufgeleuchtet und mit ihren Strahlen bis an die Grenzen des Erdkreises gedrungen sind". Die zwanzig ersten Kapitel behandeln „Athleten der Tugend, welche bereits als Sieger ausgerufen worden sind" (c. 21), darunter Jakob von Nisibis (c. 1) und Julianus von Saba (c. 2), die beide auch von Ephräm dem Syrer in Liedern verherrlicht wurden; die zehn letzten Kapitel betreffen Athleten, die noch auf dem Kampfplatz stehen, darunter Simeon Stylites (c. 26) und zum Schlusse auch ein paar fromme Frauen (c. 29—30); in den Kapiteln 14—25 ist von Einsiedlern der Diözese Cyrus die Rede. Als Anhang ist der Schrift in den Ausgaben und in manchen Manuskripten eine „Oratio de divina et sancta caritate" (λόγος περὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης, 82, 1497—1522) beigegeben, welche zeigen will, daß es die Liebe zu Gott war, welche die Aszeten zu ihren Kämpfen und Siegen ermunterte und befähigte. Wahrscheinlich hat diese anziehende Rede, nach Tillemonts Urteil „un modèle d'éloquence"[2], von Haus aus den Abschluß und die Krone des Berichtes gebildet, während sie nach Garnier zwar von Theodoret verfaßt, aber erst von späterer Hand der Mönchsgeschichte angefügt sein soll.

Nur außergewöhnliche Vorkommnisse hat Theodoret der Aufzeichnung für wert erachtet. Er hat sich auch gedrängt gefühlt, in der Vorrede zu versichern, daß er alles, was er erzählt, entweder mit eigenen Augen gesehen oder aber von Gewährsmännern erfahren hat, welche Augenzeugen waren und sodann selbst in die Fußstapfen der Aszeten traten und deshalb volles Vertrauen verdienten. An seinem guten Willen, nur die Wahrheit zu sagen, ist jedenfalls nicht zu zweifeln.

Die Entstehungszeit des Buches wird verschieden bestimmt. Folgendes ist einleuchtend. Nach einer gelegentlichen Bemerkung der „Historia religiosa" (c. 2) hat Bischof Akacius von Beröa 58 Jahre lang den Hirtenstab geführt; er ist aber frühestens 379 Bischof geworden[3] und kann deshalb das achtundfünfzigste Jahr seines Episkopats nicht vor 437 erreicht haben. Anderseits nennt Theodoret in Brief 82, welcher

[1] Dieser Titel ist durch die Vorrede als ursprünglich gesichert. Vgl. Hist. eccl. 1, 6 und öfters: ἐν τῇ φιλοθέῳ ἱστορίᾳ.

[2] Tillemont, Mémoires 15, 330.

[3] Vgl. Theodor., Hist. eccl. 5, 4.

vorhin ins Jahr 449 gesetzt ward[1], bei Aufzählung seiner Schriften ein „Leben der Heiligen“ (τῶν ἁγίων ὁ βίος), unter welchem unzweifelhaft die „Historia religiosa“ zu verstehen ist. Das Buch ist mithin nach 437 und vor 449, vermutlich um 444, niedergeschrieben worden.

Lietzmann hat das Kapitel 26 der „Historia religiosa“, über Simeon Stylites, von neuem rezensiert und bei diesem Anlaß auch einige Auskunft über die handschriftliche Überlieferung des Buches gegeben. H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 32, 4). Leipzig 1908. 1—18 197—200.

b) Einige Jahre später hat Theodoret Hand gelegt an eine „Historia ecclesiastica“ (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, 82, 882—1280), welche häufig Anlaß nimmt, auf die „Historia religiosa“ zurückzuverweisen[2]. In den Schriftenverzeichnissen aus dem Jahre 449 oder in den Briefen 82 113 116 wird dieses Werk noch nicht genannt. Es muß aber vor dem 28. Juli 450 oder vor dem Tode Theodosius' II. vollendet worden sein, weil Theodosius gegen Ende als der zur Zeit regierende Kaiser bezeichnet wird (ὁ νῦν βασιλεύων, 5, 36). Die Ausarbeitung wird demnach in die Tage des Exils, 449—450, gefallen sein, als Theodoret, aus Cyrus vertrieben, wahrscheinlich in einem Kloster bei Apamea weilte[3].

Diese Kirchengeschichte führt sich als Fortsetzung der Arbeit des Eusebius ein, geht jedoch nicht etwa bis gegen Ende der Regierung Theodosius' II., sondern schließt mit dem Jahre 428. Laut dem Schlußwort umspannt sie „einen Zeitraum von 105 Jahren, indem sie mit der Tollheit des Arius anhebt und mit dem Tode der preiswürdigen Männer Theodor und Theodotus abbricht“. Theodor, nämlich Theodor von Mopsuestia, starb 428; Theodotus, nämlich Theodotus von Antiochien, starb 429; die 105 Jahre sind die Jahre 323—428. Das letzte Buch des Werkes gedenkt allerdings noch einiger Ereignisse, welche diesseits des Jahres 428 liegen, vergißt dann aber nicht, ausdrücklich hervorzuheben oder irgendwie anzudeuten, daß die Erzählung über den vorgesteckten Zeitrahmen hinausgreife[4]. Nestorius, der 428 zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben wurde, wird nicht mehr erwähnt. Die nestorianischen Streitigkeiten sollten vollständig ausgeschaltet bleiben.

Das erste der fünf Bücher, in welche das Werk gegliedert ist, berichtet über die arianischen Wirren unter Kaiser Konstantin, das

---

[1] Lietzmann Das Leben des hl. Symeon Stylites 237 setzt Brief 82 noch mit Garnier ins Jahr 445, was längst als unzutreffend erwiesen wurde. Vgl. Kösters in der Zeitschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 350 f.

[2] Siehe Hist. eccl. 1, 6; 2, 26; 3, 19; 4, 22 24 25. Leider weisen die Ausgaben der Kirchengeschichte verschiedene Kapitelabteilungen auf. Ich zitiere nach der Abteilung des Textes bei Migne, weil sie die am meisten verbreitete ist.

[3] Vgl. Ep. 119.

[4] Vgl. Hist. eccl. 5, 3 ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον γεγένηται; 5, 36; 5, 38.

zweite über die Erneuerung dieser Kämpfe unter dem Arianer Konstantius. Das dritte behandelt die Tage Julians des Abtrünnigen, das vierte die Glaubensstreitigkeiten unter Jovian, Valentinian und Valens. Das fünfte feiert den Sieg der Orthodoxie über den Arianismus wie auch über den Apollinarismus und den Mazedonianismus. Man könnte das Ganze, wie Garnier treffend bemerkte[1], auch eine Geschichte des Arianismus nennen, entworfen von einem eifrigen Verfechter der Orthodoxie.

Nicht zu leugnen ist, daß Theodoret etwas flüchtig zu Werke ging. Schon der Ausdruck ist in der Kirchengeschichte weit weniger gefeilt als in der Mönchsgeschichte. Auch auf Genauigkeit der Darstellung, insbesondere der eingeflochtenen Zeitbestimmungen, ist nur geringer Fleiß verwendet worden. Nicht selten werden dem Leser nur die Quellen der Geschichte, Urkunden, und zwar hauptsächlich Synodalschreiben, unterbreitet, durch kurze Zwischenbemerkungen miteinander verknüpft. Allerdings sind es aber gerade diese Urkunden, welche dem Buche heute seinen besondern Wert verleihen. Außer Stücken, die sich schon bei Eusebius, Sokrates und Sozomenus finden, hat Theodoret auch Urkunden aufgenommen, welche anderweitig nicht überliefert sind. Im großen und ganzen hat er sein Aktenmaterial, wie der neueste Herausgeber des Werkes, Parmentier, festgestellt haben dürfte[2], nicht älteren Kirchenhistorikern entnommen, sondern unmittelbar aus den ihm zu Gebote stehenden Brief- und Konziliensammlungen geschöpft. Daß er auch Sokrates und Sozomenus gekannt hat, sei, fügt Parmentier bei, nicht zu bezweifeln; auffallende Übereinstimmungen aber seien vielleicht durchweg nicht auf Abhängigkeit Theodorets von seinen Vorgängern, sondern auf Benutzung gemeinsamer Vorlagen zurückzuführen. Jedenfalls hat Theodoret, auch abgesehen von den neuen Urkunden, aus der Literatur seiner engeren Heimat und auch aus persönlicher Erinnerung manche Aufschlüsse zur Geschichte der Kirche des Orients gegeben, welche wir ihm allein verdanken.

Die editio princeps des griechischen Textes der Kirchengeschichte erschien anonym 1535 zu Basel. Eine treffliche Rezension des Textes nebst lateinischer Übersetzung und erläuternden Anmerkungen bot H. Valesius in dem Schlußband seiner Ausgabe griechischer Kirchenhistoriker, Paris 1673; vgl. oben S. 135. Neuere Sonderausgaben besorgten Th. Gaisford, Oxford 1854 (vgl. H. Nolte in der Theol. Quartalschrift 41 [1859] 302—314), und L. Parmentier, Leipzig 1911 (Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Parmentier hat die gesamte direkte und einen großen Teil der weitverzweigten indirekten Überlieferung durchforscht und gesichtet und den gewonnenen Text mit einem dreifachen Apparat ausgestattet, Quellen- oder Parallelschriften, Abschreiber oder Benützer, Lesarten. — Eine deutsche Über-

---

[1] Garnier bei Migne 84, 234.

[2] Siehe Parmentier in der Einleitung seiner Ausgabe, Leipzig 1911, LXXIII ff.

setzung gab L. Küpper, Kempten 1878 (Bibliothek der Kirchenväter). A. Güldenpenning, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos, eine Untersuchung ihrer Quellen, Halle 1889, 8°. Über die Quellen siehe auch G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 559—563; Parmentier in der Einleitung seiner Ausgabe LXXIII—XCVIII. Zu der in jüngster Zeit vielverhandelten Erzählung über Ambrosius und Kaiser Theodosius d. Gr. bei Theodor., Hist. eccl. 5, 17 vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 501.

c) Die letzte der historischen Schriften Theodorets ist eine Ketzergeschichte, „Haereticarum fabularum compendium" (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, 83, 335—556) betitelt und ebenso wie die Kirchengeschichte in fünf Bücher abgeteilt. „Das erste Buch", sagt das Vorwort, „soll von den Fabeln erzählen, deren Väter einen andern Schöpfer erdichteten und unter Leugnung des einen Ursprungs aller Dinge sonstige, nicht existierende Prinzipien ersannen, den Herrn aber nur dem Scheine nach unter den Menschen erschienen sein ließen. Der erste Erfinder dieser Lehren war Simon der Magier aus Samarien, der letzte Manes der Gaukler aus Persien. Das zweite Buch wird die Anhänger des entgegengesetzten Aberglaubens vorführen, diejenigen nämlich, welche zwar die Einheit des Ursprungs aller Dinge anerkannten, den Herrn aber für einen bloßen Menschen erklärten. Diese Häresie ist von Ebion aufgebracht und in verschiedenen Modifikationen bis auf Marcellus und Photinus vertreten worden. Das dritte Buch wird von denen handeln, welche sich zwischen jenen beiden Extremen bewegt und verschiedene Lehren vorgetragen haben. In dem vierten Buche werden wir die neueren Häresien besprechen, die des Arius und Eunomius und aller später aufgetauchten bis zu jener letzten, die der Herr mit einem Schlage bis auf die Wurzel ausgerottet hat", nämlich der Häresie des Eutyches. Im fünften Buche endlich wird dem „vielfältigen Irrwahn" der Häresien gegenüber ein Abriß der orthodoxen Lehre, θείων δογμάτων ἐπιτομή, gegenübergestellt.

Die Irrtümer der alten Häretiker hat der Verfasser laut dem Vorwort „aus den alten Kirchenlehrern zusammengelesen": aus Justin dem Märtyrer und Irenäus, Klemens von Alexandrien und Origenes, Eusebius von Cäsarea und Eusebius von Emesa, Adamantius, Rhodon, Titus von Bostra, Diodor von Tarsus, Georgius von Laodicea und andern; Epiphanius ist ihm auffallenderweise unbekannt geblieben. Die Untersuchung ergab, daß als Hauptquellen das erste Buch des Irenäus „Adversus haereses", das zehnte Buch der „Philosophumena" des Hippolytus von Rom — Theodoret sagt „Origenes" — und die „Kirchengeschichte" des Eusebius von Cäsarea gedient haben. Von den Angaben und Nachrichten der drei ersten Bücher beruhen nur wenige auf eigener Kunde. Das vierte Buch zeigt größere Selbständigkeit; über Arius und Eudoxius von Germanicia kann Theodoret auf seine Kirchengeschichte verweisen (4, 1—2); in den zwei letzten Kapiteln spricht er

von den zeitgenössischen Häretikern Nestorius und Eutyches (4, 12—13). Das fünfte Buch oder das Kompendium der kirchlichen Theologie ist als einer der sehr wenigen systematischen Versuche der griechischen Patristik von nicht geringem dogmengeschichtlichen Interesse, wenngleich es im wesentlichen nur ein Gewebe aus Bibelstellen bildet.

Unter der völligen Ausrottung des Eutychianismus, von welcher das Vorwort des Werkes redete, kann nur die Verurteilung des Eutychianismus durch das Chalcedonense 451 verstanden sein. Überdies ist das Werk dem Comes Sporacius gewidmet, welcher dem Chalcedonense als kaiserlicher Kommissar beiwohnte und 452 das Konsulat bekleidete. Da aber Sporacius in dem Widmungsschreiben nicht als Konsul bezeichnet wird, so liegt die Folgerung nahe, daß das Werk erst nach Ablauf seines Konsulats, etwa 453, veröffentlicht worden ist. In der Tat läßt sich eine Bezugnahme auf die Ketzergeschichte nur in einer der spätesten Schriften Theodorets, „Quaest. in Levit. 1“, nachweisen[1].

Mit Unrecht hat Ehrhard (Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, Tübingen 1888, 136 f.) schon in Theodorets Schrift „De sancta et vivifica trinitate“ (c. 3, Migne 75, 1149) eine Bezugnahme auf die Ketzergeschichte finden wollen und deshalb die letztere noch vor etwa 435 verfaßt sein lassen (vgl. vorhin Abs. 3, c), woraus sich weiterhin ergeben würde, daß die Kapitel über Nestorius und Eutyches (4, 12 bis 13) entweder unecht oder erst nachträglich von Theodoret hinzugefügt worden wären. Auch die Behauptung Garniers (bei Migne 84, 355 ff.), daß wenigstens das Kapitel über Nestorius (4, 12) unecht sei, entbehrt der Begründung. Recht aber hat Garnier (bei Migne 84, 354 f.), wenn er den sog. „Libellus contra Nestorium ad Sporacium“ (Migne 83, 1153—1164), welcher jenes Kapitel der Ketzergeschichte über Nestorius wörtlich wiederholt und sodann eine neue Polemik gegen Nestorius anfügt, als unecht verwirft.

7. Predigten. — Einige Predigten Theodorets sind vorhin bereits zur Sprache gekommen, zehn apologetische Reden über die Vorsehung (Abs. 4, c) und eine Rede über die Gottesliebe am Schlusse der Mönchsgeschichte (Abs. 6, a), und diese Proben waren wohl geeignet, die oratorische Begabung Theodorets in ein sehr schmeichelhaftes Licht zu rücken. Wir erfahren auch aus seinen Briefen, daß Theodoret, als er schon Bischof von Cyrus war, gerne in Antiochien als Prediger auftrat, und bei solchen Gelegenheiten viele Myriaden von Zuhörern seine Worte mit lauten Beifallsrufen begleiteten[2]. Die Reden über die Vorsehung sind, wie früher bemerkt, ebenfalls zu Antiochien vorgetragen worden.

Außer den genannten Nummern aber ist nur noch eine Anzahl von Predigtfragmenten auf uns gekommen. Denn das vollständig erhaltene „Encomium in nativitatem S. Ioannis Baptistae“, welches Garnier

[1] Migne 80, 297: ἐν τοῖς πρὸς τὰς αἱρέσεις.
[2] Ep. 83 90 91 145 147.

unter Theodorets Namen herausgab (Migne 84, 33—48), scheint vielmehr Eigentum des Homileten Theodor Daphnopata, im 10. Jahrhundert. zu sein [1]. Lateinische Fragmente christologischer Predigten hat Garnier aus Übersetzungen der Akten des dritten und des fünften allgemeinen Konzils zusammenstellen können (84, 53—64). Vorwiegend gehören dieselben Predigten an, welche Theodoret als Abgesandter der antiochenischen Partei des Ephesinums 431 in Chalcedon zur Bekämpfung der Lehre Cyrills von Alexandrien gehalten hat. Aus fünf Reden auf den hl. Chrysostomus hat Photius einige Stellen mitgeteilt (84, 47—54). Die erste Rede, welche über die Geschichte des Goldmundes von seiner Berufung nach Konstantinopel bis zu seiner Verbannung handelte, schien, schreibt Photius, an eine frühere Rede anzuknüpfen; die vier übrigen waren bei verschiedenen Gedächtnisfeiern gesprochene Enkomien, an Schönheit des Ausdrucks und des Gedankens das eine das andere überbietend.

Das lateinische Predigtfragment bei Migne 84, 56—58 ward im griechischen Original herausgegeben durch Ed. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 25—27.

8. Briefe. — Auch die Briefe Theodorets sind zum größten Teile zu Grunde gegangen. Nicephorus Kallistus, im 14. Jahrhundert, kannte mehr als 500 Briefe [2]; wir besitzen ihrer einige 230. Zu den 181 Nummern bei Migne 83, 1173—1494, sind dank einem glücklichen Funde Sakkelions 1885 noch 48 Nummern hinzugekommen. Freilich umschließt die Sammlung bei Migne auch gemeinsame Schreiben Theodorets und anderer orientalischer Bischöfe, zehn Schreiben der antiochenischen Partei des Ephesinums (Ep. 152—161) und sieben Schreiben der von dieser Partei an den Kaiser abgeordneten Deputierten (Ep. 163—168 170). Überdies sind drei Briefe von anderer Hand eingefügt worden, zwei Briefe Cyrills von Alexandrien (148 179) und ein Brief des Johannes von Antiochien (149). Dagegen haben mehrere Briefe Theodorets, welche durch das „Synodicon adversus tragoediam Irenaei" in lateinischer Übersetzung überliefert sind, keine Aufnahme gefunden [3]. Zur Zeit, da die Briefsammlung veranstaltet wurde, war eben das „Synodicon" nur auszugsweise bekannt.

Theodorets Briefe sind stilistische Kunstwerke. Man lese etwa Brief 113, das Appellationsschreiben an Papst Leo vom Jahre 449.

[1] Vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 8, 296 f.; 10, 258. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², München 1897, 170.

[2] Nic. Call., Hist. eccl. 14, 54: ὑπὲρ πεντακοσίας.

[3] So fehlen die Briefe Theodorets ad populum Constantinopolitanum, Synodicon c. 40 Migne 84, 642—647, und ad Alexandrum Hierapolitanum, Synodicon c. 72 Migne 84, 680 f. Andere Briefe werden, wie sogleich zu erwähnen sein wird, in dem Synodicon vollständig mitgeteilt, während in der Briefsammlung nur Bruchstücke stehen.

Garnier gab dem allgemeinen Empfinden Ausdruck, wenn er urteilte: „Nihil hoc in genere scribendi perfectius: nam quae sunt epistolarum virtutes, brevitas, perspicuitas, elegantia, urbanitas, modestia, observantia decori et ingeniosa prudensque ac erudita simplicitas, in epistolis Theodoreti admirabiliter ita elucent ut scribentibus exemplo esse possint." [1]

Ein beträchtlicher Bruchteil der Briefe trägt familiäres Gepräge. Trostschreiben, Empfehlungs- und Glückwunschschreiben, Dank- und Festschreiben sind reichlich vertreten. Hervorgehoben seien die Festschreiben, ἑορταστικαί sc. ἐπιστολαί, meist kurze Billette, die man anläßlich hoher Kirchenfeste an Bekannte zu schicken pflegte, nicht sowohl dem andern eine frohe Festfeier wünschend, als vielmehr über den Verlauf der eigenen Feier berichtend [2]. Ein anderer Teil der Korrespondenz greift in die theologischen Fragen und Streitigkeiten der Zeit ein und bringt vielfach bedeutsame Quellenbeiträge zur Geschichte der orientalischen Kirche. Mehrere, zumeist nur lateinisch erhaltene Briefe stammen aus jener Zeit (433—434), da Theodoret, in Übereinstimmung mit seinem Metropoliten Alexander von Hierapolis, sich sträubte, der Union zwischen Cyrillus und den Orientalen beizutreten, weil er nicht über Nestorius den Stab brechen wollte [3]. Für die Aufhellung des Streites um Theodor und Diodor, in welchem Theodoret und Cyrillus noch einmal als Kämpfer einander gegenübertraten, liefern die Briefe keine nennenswerte Ausbeute. Sehr reiche Beleuchtung erfährt die Vorgeschichte der Räubersynode zu Ephesus. Im Winter 448/449 sah Patriarch Domnus II. von Antiochien sich gezwungen, Bischöfe nach Konstantinopel zu schicken, welche der Agitation der Monophysiten entgegentreten und die Klagen über die Antiochener und insbesondere über Theodoret zum Schweigen bringen sollten. Wir besitzen noch zwölf Briefe Theodorets an einflußreiche Persönlichkeiten zu Konstantinopel, welche durch jene Bischöfe den Adressaten überbracht worden sind und welche immer wieder um Hilfe bitten gegen den verleumderischen Vorwurf, daß Theodoret den einen Sohn Gottes in zwei Söhne zerteile [4].

Der verdiente Paläograph Sakkelion entdeckte in einer etwa dem 11. Jahrhundert angehörigen, auf Patmos befindlichen Handschrift 48 Briefe Theodorets, welche der Sammlung bei Migne fremd sind, aber unzweifelhafte Anzeichen der Echtheit aufweisen. Dieselben zeigen

[1] Migne 84, 254.

[2] Ep. 4—6 25 26 38—41 54—56 63 64 72 74. Diese Festbriefe haben also nichts zu tun mit den Osterfestbriefen der Patriarchen Alexandriens (§ 44, 9).

[3] Ep. 171—178. Ep. 171, griechisch nur bruchstückweise erhalten (Migne 83, 1484 f.), steht lateinisch vollständig in dem erwähnten Synodicon c. 95 (Migne 84, 709—711). Die Briefe 174—178, bei Migne 83, 1487—1490 nur bruchstückweise und nur lateinisch, stehen vollständig lateinisch Synodicon c. 71 99 148 61 66.

[4] Ep. 92—96 99—101 103 104 106 109. Vgl. Günther, Theodoret von Cyrus 45 ff.

den Bischof von Cyrus in seinem Verkehr mit den Magistraten seiner Heimat, den hohen Beamten zu Konstantinopel und den Professoren der öffentlichen Schulen. Auf die theologischen Streitigkeiten gehen sie nicht ein.

„Il y a encore beaucoup à faire sur Théodoret", schrieb Duchesne in seiner Anzeige der Edition Sakkelions[1]. Auch die Datierung und Ordnung der Briefe Theodorets würde eine lohnende Aufgabe sein.

Ep. 169. „Ad Alexandrum Hierapolitanum", bisher nur lateinisch bekannt, ist im griechischen Original herausgegeben worden durch Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 23 f. — Τοῦ μακαριωτάτου Θεοδωρήτου ἐπισκόπου Κύρου ἐπιστολαὶ δυοῖν δεούσαιν πεντήκοντα ἐκ Πατμιακοῦ χειρογράφου τεύχους νῦν πρῶτον τύποις ἐκδιδόμεναι ὑπὸ Ἰωάννου Σακκελίωνος, Ἀθήνησιν 1885, 8°. Einige textkritische Bemerkungen zu diesen 48 Briefen von B. Georgiades in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια vom 15. Juni 1885 (S. 111—123) und vom 30. Juni 1885 (S. 161—176). Neue Beiträge zur Textkritik bei P. N. Papageorgiu, Zu Theodoretos und Georgios Burtzes: Byzant. Zeitschrift 2 (1893) 585—590. — Von dem vorhin erwähnten Patriarchen Domnus II. von Antiochien (442—449) besitzen wir, freilich nur in lateinischer Übersetzung, noch ein Synodalschreiben an Kaiser Theodosius II., in welchem auf die Irrlehren des Eutyches aufmerksam gemacht wird, bei Fakundus, Pro defens. trium capit. 8, 5: Migne, PP. Lat. 67, 723 f. Laut dem Übersetzer Fakundus (a. a. O. 12, 5) ist Domnus der erste gewesen, welcher dem Eutychianismus öffentlich entgegentrat. Das Schreiben pflegt in den Anfang des Jahres 448 gesetzt zu werden: vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte 2, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1875, 319.

§ 58. Genossen Theodorets im Kampfe mit Cyrillus.

1. Johannes von Antiochien. 2. Andreas von Samosata. 3. Theophilus der Perser. 4. Alexander von Hierapolis und die Bischöfe Ciliciens. 5. Irenäus von Tyrus und das „Synodicon adversus tragoediam Irenaei".

1. Johannes von Antiochien. — Patriarch Johannes von Antiochien (429—441) ist, wie schon oft bemerkt, der Führer der antiochenischen Partei auf dem Konzil zu Ephesus gewesen, hat aber im Frühjahr 433 Frieden mit Cyrillus geschlossen. Mit der literarischen Bekämpfung der Anathematismen Cyrills hatte Johannes die Bischöfe Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus betraut. Er selbst hinterließ, soviel bekannt, nur Briefe und Predigten. Bei Migne, PP. Gr. 77, 1449—1462, werden vier Briefe des Johannes aufgezählt, einer an seinen Jugendfreund Nestorius, zwei an Cyrillus (auch unter den Briefen Cyrills, Ep. 22 und 38) und einer an Papst Sixtus III., Cyrillus und Maximianus von Konstantinopel (auch unter den Briefen des Papstes, Ep. 3, und unter den Briefen Cyrills, Ep. 35). In dem Briefe an Nestorius, welcher 430, also noch vor dem Zusammentritt des Ephesinums, geschrieben ist, mahnt Johannes mit ernsten Worten zur Nachgiebigkeit und verteidigt den Titel θεοτόκος. In dem Briefe

[1] Im Bulletin Critique 6 (1885) 128.

an Sixtus, Cyrillus und Maximianus, vom Jahre 433, erklärt er seine und der um ihn versammelten Bischöfe volle Zustimmung zu den Beschlüssen des Ephesinums, der Absetzung des Nestorius und der Anathematisierung seiner Lehre.

Diese vier Briefe stellen aber nur einen kleinen Bruchteil der auf uns gekommenen Korrespondenz des Antiocheners dar. Unter den Briefen Cyrills (Migne 77) stehen noch zwei weitere Briefe des Johannes an Cyrillus (Ep. 47 und 66), der letztere, Theodor von Mopsuestia betreffend, nur in lateinischer Übersetzung. Unter den Briefen des Patriarchen Proklus von Konstantinopel (Migne 65) stehen zwei Briefe des Johannes an Proklus (Ep. 5 und 6), beide nur lateinisch [1]. Unter den Briefen Theodorets von Cyrus (Migne 83) stehen außer dem schon erwähnten Briefe des Johannes an Nestorius (Ep. 149) zehn Schreiben der antiochenischen Partei des Ephesinums, als deren Führer Johannes soeben bezeichnet wurde (Ep. 152—161), und sieben Schreiben der von dieser Partei an den Kaiser abgeordneten Deputation, an deren Spitze Johannes stand (Ep. 163—168 und 170). Durch das mehrgenannte „Synodicon adversus tragoediam Irenaei“ (Migne 84) sind Briefe des Johannes an Firmus von Cäsarea (c. 4), an Helladius von Tarsus (c. 48), an Alexander von Hierapolis (c. 50 76 77 126), an Theodoret von Cyrus (c. 86 122) und an andere Adressen in lateinischer Übersetzung aufbewahrt worden. Endlich hat Schwartz jüngst zwei bisher ganz unbekannte Briefe des Johannes, an Papst Sixtus III. und an Maximianus von Konstantinopel, im griechischen Original vorlegen können.

Predigten des Johannes haben sich, soweit ich sehe, nicht erhalten, abgesehen von einer kurzen, 431 zu Chalcedon zur Bekämpfung der Lehre Cyrills gesprochenen Predigt (Migne 84, 60 und 640). Die Sammlung und Sichtung des Materials würde ein dankenswertes Unternehmen sein.

Der schöne Brief des Johannes an Nestorius bei Migne 77, 1449—1458 steht bei Mansi 4, 1061—1068. Eines verlorengegangenen Briefes des Johannes an Nestorius, welcher über die Messalianer handelte, gedenkt Photius (Bibl. cod. 52; Migne 103, 89). Zu dem erwähnten Briefe an Sixtus, Cyrillus und Maximianus, bei Mansi 5, 285 f., vgl. etwa v. Hefele a. a. O. 266 f. Der Brief an Cyrillus bei Migne 77, 169—174 (Cyrill. Al., Ep. 38), bei Mansi 5. 289—292. findet sich äthiopisch bei A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866. 70—72, nach dem Äthiopischen französisch bei S. Grébaut in der Revue de l'Orient Chrét. 15 (1910) 215—217. Der nur lateinisch überlieferte Brief an Cyrillus in Sachen Theodors von Mopsuestia, etwa vom Jahre 436, bei Migne 77, 329—332 (Cyrill. Al., Ep. 66), bei Mansi 5, 380—382, ist von neuem herausgegeben worden durch Ed. Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 62 bis 66. Drei der aus dem genannten „Synodicon“ (c. 2 80 91) lateinisch be-

[1] Möglich allerdings, daß diese zwei durch Fakundus von Hermiana lateinisch überlieferten Synodalbriefe an Proklus (Migne 65, 877 f.), von denen der erste jedenfalls nur ein Fragment ist, ursprünglich einen einzigen Brief gebildet haben, wie Schwartz (Konzilstudien, Straßburg 1914, 31) annimmt.

kannten Briefe sind im griechischen Original herausgegeben worden durch Ed. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 65 f. (c. 80) 68 ff. (c. 2) 70 f. (c. 91). Ebenda 71 f. und 73 f. zwei neue Briefe, an Sixtus III. und an Maximianus. Ebenda 27 f. auch das griechische Original der bisher nur lateinisch bekannten Predigt zu Chalcedon. — Über Johannes von Antiochien im allgemeinen siehe E. Venables im Dictionary of Christ. Biography 3, London 1882, 348—356. Vgl. W. Kraatz, Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 26, 2), Leipzig 1904, 191—200: „Die Stellung des Bischofs Johannes von Antiochien zu Nestorius und seiner Partei."

Von Bischof Paulus von Emesa am Orontes, den Johannes von Antiochien 432 als Friedensunterhändler an Cyrillus nach Alexandrien sandte, liegen auch noch einige Predigten und Briefe vor: zwei kurze, zu Alexandrien gehaltene Predigten „De nativitate Domini" und ein Bruchstück einer ebendort gehaltenen Predigt „De pace", Mansi 5, 293—302, Migne 77, 1433—1444 (aus der zweiten Predigt „De nativitate Domini" stammt das Zitat unter Paulus' Namen bei Leontius von Byzanz, Contra Monophysitas, Migne 86, 2, 1828), ein Brief an Cyrillus, Mansi 5, 287 f., Migne 77, 165—168 (Cyrill. Al., Ep. 36), und ein Brief an den „magister militiae in Oriente" Anatolius, nur lateinisch im „Synodicon" c. 107, Mansi 5, 886 f., Migne 84, 720 f. — Der Vorgänger des Johannes, Patriarch Theodotus von Antiochien (421—429), hat eine Schrift „An Heraklides gegen die Synusiasten", d. i. gegen die Apollinaristen, hinterlassen, aus welcher in der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi", ed. Fr. Diekamp, Münster i. W. 1907, 34, ein Satz zitiert wird (ἐκ τοῦ πρὸς Ἡρακλείδην κατὰ συνουσιαστῶν).

2. Andreas von Samosata. — Früher noch als Theodoret von Cyrus, schon gegen Ende des Jahres 430, ist Bischof Andreas von Samosata mit einer Gegenschrift gegen die Anathematismen Cyrills auf den Plan getreten. Er war gleichfalls einem Rufe des Patriarchen Johannes gefolgt — er muß als einer der fähigsten Theologen der syrischen Kirche gegolten haben — und führte sich als Sprecher der Bischöfe des Patriarchats ein, weshalb Cyrillus sich in seiner Entgegnung an „die Bischöfe des Orients" wandte. Heute ist die Schrift des Andreas fast nur noch aus dieser Entgegnung Cyrills, Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos (Migne, PP. Gr. 76, 315—386), bekannt. Eine längere Stelle aus der Schrift „des bösen Drachen" (τοῦ πονηροῦ δράκοντος) zitiert auch Anastasius Sinaita (Viae dux 22; Migne 89, 292 f.). Mehrere Briefe von der Hand des Samosateners, welche die nestorianischen Streitigkeiten betreffen, sind in alter Übersetzung erhalten. Das „Synodicon adversus tragoediam Irenaei" enthält zehn Briefe in lateinischer Übersetzung, darunter acht an Erzbischof Alexander von Hierapolis. In syrischer Sprache liegt ein längerer Brief an Bischof Rabbula von Edessa vor, welcher aus dem Anfang des Jahres 431 stammen dürfte und zur Rechtfertigung der Schrift gegen die Anathematismen dienen soll; eine Sammlung von Väterstellen, welche diesem Briefe beigegeben war, ist abhanden gekommen. Bald nach Abschluß der Union zwischen Cyrillus und Johannes hat auch Andreas die Sache des Nestorius fallen gelassen.

Gestorben ist er jedenfalls vor 451, weil auf dem Konzil zu Chalcedon ein Bischof Rufinus von Samosata erscheint[1].

Der syrische Brief an Rabbula von Edessa ist auszüglich nach einer Handschrift des Britischen Museums veröffentlicht worden durch J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 223 f. Durch eine Handschrift des Museo Borgiano zu Rom ist dieser Brief vollständig überliefert, aber, wie gesagt, ohne das ursprünglich angehängte Florilegium aus den Vätern. Siehe A. Baumstark, Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa und eine verlorene dogmatische Katene: Oriens Christianus 1 (1901) 179—181. Ein kurzes gemeinsames Schreiben des Alexander von Hierapolis und des Andreas von Samosata, welches auch nur syrisch auf uns gekommen ist, findet sich syrisch und englisch von Ch. C. Torrey im Journal of the American Oriental Society 20 (1899) 271 f., deutsch von H. Hilgenfeld bei H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites, Leipzig 1908, 192. In dem erwähnten „Synodicon“ (Migne, PP. Gr. 84, 551 ff.) stehen acht Briefe des Andreas an Alexander von Hierapolis (c. 43 59 63 82 90 98 101 103), ein Brief desselben an Theodoret von Cyrus (c. 62), ein Brief desselben an „die Ökonomen“ Cyrills von Alexandrien (c. 106) und außerdem zwei gemeinsame Schreiben mehrerer Bischöfe, unter ihnen auch Andreas (c. 53 54). Der erste jener Briefe an Alexander von Hierapolis, Synod. c. 43, „De Rabbula episc. Edesseno“, etwa aus dem Frühjahr 432, ward von neuem herausgegeben durch Ed. Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 23 f. Vgl. über Andreas außer der Notiz Le Quiens bei Migne 85, 1609—1612, auch E. Venables im Dictionary of Christ. Biography 1, London 1877, 112 f.

3. Theophilus der Perser. — All unser Wissen um Theophilus den Perser geht auf eine Notiz bei dem Syrer Ebedjesu zurück, wenngleich Theophilus, wie Ebedjesu selbst bezeugt, nicht syrisch, sondern griechisch geschriftstellert hat. Die Notiz lautet: „Theophilus Persa scripsit adversus Dositheum; alterum etiam composuit librum quo solvit capita Cyrilli.“ Unter Dositheus ist sehr wahrscheinlich der alte jüdische Gnostiker dieses Namens zu verstehen, der auch im 7. Jahrhundert noch in Samaria eine geschlossene Gruppe von Anhängern hatte; die andere Schrift kann nur eine Gegenschrift gegen die Anathematismen oder κεφάλαια Cyrills gewesen sein.

Ebedjesu, Cat. libr. eccles. 31, bei J. S. Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, Romae 1725, 42. Das c. 31 gehört zu dem Teile des „Catalogus“, welcher von griechischen und lateinischen, ins Syrische übersetzten Autoren handelt. Gegen Dositheus bzw. gegen die Dositheaner in Samaria schrieb auch noch Patriarch Eulogius von Alexandrien, gest. 607; siehe Photius, Bibl. cod. 230; Migne 103, 1084 ff.

4. Alexander von Hierapolis und die Bischöfe Ciliciens. — Erzbischof Alexander von Hierapolis in Syrien (Mabbug), Metropolit der Provinz Euphratensis, ist einer der bittersten und zugleich rührigsten Gegner Cyrills gewesen und geblieben. Das „Synodicon adversus tragoediam Irenaei“ enthält nicht weniger als 27 Schreiben, zum Teil

[1] Mansi 7, 145.

Synodalschreiben, Alexanders, welche hauptsächlich den Friedensschluß des Patriarchen Johannes mit Cyrillus auf das rücksichtsloseste bekämpfen. In einem Briefe an Andreas von Samosata spricht Alexander von einem „Hypomnesticum", welches er diktiert habe, um ein Schreiben des Johannes an ihn zu beantworten (Synod. c. 93). Die Angabe bei Suidas, Alexander sei der Verfasser einer gedankenreichen, in neun Kapitel zerfallenden Schrift „Was hat Christus Neues in die Welt gebracht?" (τί καινὸν εἰσήνεγκε Χριστὸς εἰς τὸν κόσμον;)[1], wird auf irgend ein Mißverständnis zurückgehen. Nach mehrfacher Vermahnung ward Alexander um 435 seines Amtes entsetzt und nach Famuthis in Ägypten verbannt (Synod. c. 190). — Erzbischof Maximinus von Anazarbus in Cilicien, Metropolit von Cilicia secunda, ist nach langem Sträuben um 434 mit den meisten seiner Suffraganbischöfe der Union zwischen Johannes und Cyrillus beigetreten, und diesem Beispiel ist dann auch, wenngleich nur schweren Herzens, Erzbischof Helladius von Tarsus, Metropolit von Cilicia prima, mit der Mehrzahl seiner Suffragane gefolgt. Helladius von Tarsus ist im „Synodicon" mit acht Briefen, Maximinus von Anazarbus mit fünf Briefen vertreten; im griechischen Original ist, soviel ich sehe, nicht ein einziger dieser Briefe erhalten. Zu den Bischöfen Ciliciens, welche auf ihrem unionsfeindlichen Standpunkt beharrten und um 435 ins Exil geschickt wurden, zählt Bischof Melitius von Mopsuestia in Cilicia secunda, aus dessen Feder das „Synodicon" zwölf Briefe mitteilt.

Zu den Briefen Alexanders von Hierapolis in dem „Synodicon" (Migne, PP. Gr. 84, 551 ff.) kommt noch hinzu ein kurzer Brief Alexanders an Johannes von Antiochien und Theodoret von Cyrus, syrisch und englisch von Ch. C. Torrey im Journal of the American Oriental Society 20 (1899) 271 f., deutsch von H. Hilgenfeld bei H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites, Leipzig 1908, 192; vgl. 250. Über Alexander vgl. E. Venables im Dictionary of Christ. Biography 1, London 1877, 83—85. — Gleichzeitig mit Alexander ward einer seiner Suffragane, Bischof Abbibus (im Syrischen Habib) von Doliche, als Nestorianer von seinem Stuhle verjagt (Synod. c. 190). Im „Synodicon" steht ein Brief von ihm (c. 134). — Ebenda (c. 132) steht ein Brief an Alexander von Hierapolis von dem ihm eng befreundeten Erzbischof Alexander von Apamea, Metropolit von „Syria secunda" (vgl. Venables a. a. O. 1, 82 f.). Der Brief verlangt sehnlich nach einer Gelegenheit zu mündlicher Aussprache. — Die acht Briefe des Helladius von Tarsus finden sich im Synodicon c. 68 111 114 130 144 164 192 193; dazu c. 117 noch ein gemeinsames Schreiben des Eutherius von Tyana und des Helladius von Tarsus an Papst Sixtus III. Vgl. etwa zu den Briefen des Helladius E. Venables im Dictionary of Christ. Biography 2, London 1880, 889 f. — Die fünf Briefe des Maximinus von Anazarbus im Synodicon c. 67 109 112 113 159. — Die zwölf Briefe des Melitius von Mopsuestia im Synodicon c. 92 119 124 131 141 145 155 158 163 171 174 177; dazu noch eine Notiz über Melitius c. 190. — Je ein Brief entfällt auf Bischof Hermogenes, unbekannten Sitzes in Cilicia secunda, c. 131; Bischof Hesychius von Kastabala in Cilicia

[1] Suid., Lex., rec. Bernhardy, 1, 203 f.

secunda, c. 157 (vgl. W. M. Sinclair im Dictionary of Christ. Biography 3 [1882] 9 f.); Bischof Zenobius von Zephyrium in Cilicia prima, welcher ebenso wie Melitius von Mopsuestia abgesetzt und verbannt ward, c. 175; dazu noch eine Notiz c. 190 (vgl. Venables im Dictionary of Christ. Biography 4 [1887] 1215).

5. Irenäus von Tyrus und das „Synodicon adversus tragoediam Irenaei". — In Begleitung des Nestorius traf 431 zu Ephesus ein kaiserlicher Comes Irenäus ein, welcher den Verhandlungen der Theologen mit gespanntestem Interesse folgte. Nach der dritten Sitzung des Konzils, Mitte Juli 431, begab er sich im Auftrag der Partei der Antiochener nach Konstantinopel, um am Hofe für die Sache des Nestorius tätig zu sein. Durch die schließliche Entscheidung des Hofes ward er ebenso hart getroffen wie Nestorius selbst. Ein kaiserliches Edikt vom Jahre 435 (?) entkleidete ihn aller seiner Würden und verbannte ihn nach Petra in Arabien [1]. Seitdem verliert sich seine Spur, bis er, obwohl δίγαμος oder zweimal verheiratet, um 445 zum Erzbischof von Tyrus, der Metropole von Phoenicia prima, ordiniert wurde, wahrscheinlich durch den antiochenischen Patriarchen Domnus II. Bald darauf ward er der Gegenstand heftiger Anfeindungen vonseiten der Monophysiten. Ein kaiserliches Edikt aus dem Anfang des Jahres 448 verwies ihn aus Tyrus und internierte ihn in seiner uns unbekannten Vaterstadt [2]. Die Räubersynode vom August 449 nannte ihn „die Grundmauer der Gottlosigkeit des Nestorius" und erklärte alle einst von ihm als Bischof vollzogenen Amtshandlungen für ungültig [3]. Um 450 scheint er sein Leben beschlossen zu haben.

Ein Schreiben, welches Irenäus 431 von Konstantinopel aus an „die Orientalen" oder die Antiochener zu Ephesus richtete, ist durch die Akten des Ephesinums aufbewahrt worden [4]. Drei λόγοι, Abhandlungen oder Predigten, des Irenäus, in welchen der Ausdruck θεοτόκος gebraucht war, ohne daß demselben eine Erläuterung beigegeben oder ein ἀνθρωποτόκος an die Seite gestellt worden wäre, sind, soviel ich sehe, nur noch aus einem wahrscheinlich 448 geschriebenen Briefe Theodorets bekannt [5]. Der Verfasser hatte dieselben Theodoret zugesandt, wie denn auch mehrere der uns überlieferten Briefe Theodorets an Irenäus adressiert sind. Von verschiedenen Seiten wird eines größeren Werkes gedacht, in welchem Irenäus unter Verwertung eines überaus reichen Aktenmaterials die Geschichte der nestorianischen Streitigkeiten geschildert und Nestorius als den unschuldig verfolgten Bannerträger

[1] Synodicon c. 188. [2] Dieses Edikt bei Mansi 5, 417 ff.

[3] Siehe die Verhandlungen dieser Synode, aus dem Syrischen übersetzt von G. Hoffmann, Kiel 1873, 37 ff.; von neuem herausgegeben durch J. Flemming, Berlin 1917, 73 ff.

[4] Mansi 4, 1391—1394. Lateinisch steht dieses Schreiben auch im Synodicon c. 21. Mansi 5, 787—789; Migne 84, 613—616.

[5] Theodor., Ep. 16; Migne 83, 1193.

des wahren Glaubens dargestellt hatte. Laut einer alten lateinischen Neubearbeitung war dieses Werk „Tragoedia“ betitelt[1], während der Syrer Ebedjesu dasselbe „Fünf Bücher Kirchengeschichte über die Verfolgung des hl. Nestorius und alles, was sich damals zugetragen hat“, nannte[2]. Unter dem Titel „Tragoedia“ hatte auch Nestorius selbst, wie früher bemerkt, eine Geschichte seiner Kämpfe und Leiden geschrieben, und diese „Tragoedia“ des Nestorius, etwa aus den Jahren 431—435, ist von Irenäus benutzt worden[3].

Die „Tragoedia“ des Irenäus, in ihrer ursprünglichen Fassung zu Grunde gegangen, hat die Vorlage und Quelle des oft genannten „Synodicon adversus tragoediam Irenaei“ (Migne 84, 551—864) gebildet. Ein Lateiner des 6. Jahrhunderts, ein Verteidiger der drei Kapitel, wahrscheinlich der römische Diakon Rustikus, hat das von Irenäus dargebotene Material im Dienste einer andern, ja geradezu entgegengesetzten dogmatischen Tendenz verarbeitet, ausgezogen und erweitert. Hatte Irenäus die Orthodoxie des Nestorius und die Heterodoxie Cyrills erweisen wollen, so gilt dem Lateiner Cyrillus als der Verfechter des wahren Glaubens gegenüber Nestorius. Außerdem aber bemüht sich der Lateiner, die Nestoriusfreunde Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa möglichst weit von Nestorius wegzurücken und Cyrillus nahezubringen, und zwar in ausgesprochenem Gegensatz zu den Bekämpfern der drei Kapitel unter Kaiser Justinian[4]. Auf die Person des Diakons Rustikus weist der Umstand hin, daß das Werk in den beiden Handschriften, die auf uns gekommen sind, einem „Vaticanus“ und einem „Casinensis“, sich ohne jeden Absatz an eine lateinische Übersetzung der Akten des Ephesinums von der Hand des Rustikus anschließt[5]. Der Lateiner selbst nennt sein Werk einmal „Synodicon“[6]; die Aufschrift „Synodicon adversus tragoediam Irenaei“ stammt von dem Herausgeber Baluze. Doch sind es nicht Synodalschreiben, welche den Hauptinhalt ausmachen, sondern Briefe einzelner Bischöfe und Presbyter, darunter, wie an früherer Stelle schon hervorgehoben wurde, nicht weniger als 49 Briefe Isidors von Pelusium. Die lateinische Übersetzung der griechischen Texte ist recht unbeholfen und nicht selten schwer verständlich (vgl. c. 34: „rectae gloriae dogma“ = ὀρθοδοξίας δόγμα, c. 43: „rectae glorificationis magistrum“ = ὀρθοδοξίας διδάσκαλον)[7]. Gleichwohl ist das Werk eine überaus wertvolle, von den

[1] Synodicon c. 6; vgl. c. 94.

[2] Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 38 f.

[3] Synodicon c. 6.

[4] Synodicon c. 193; vgl. c. 205.

[5] Vgl. Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 20 f.

[6] Synodicon c. 205.

[7] Ein Brief des Erzbischofs Akacius von Melitine an Cyrillus von Alexandrien tritt in dem „Synodicon“ an zwei verschiedenen Stellen (c. 83 u. 213) in zwei verschiedenen Übersetzungen auf; vgl. vorhin S. 213.

Kirchenhistorikern noch zu wenig gewürdigte Sammlung von Urkunden aus dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts.

Über Irenäus handeln E. Venables im Dictionary of Christ. Biography 3. London 1882, 280—282; Jülicher bei Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 5, 2, Stuttgart 1905, 2126—2128; K. Günther, Theodoret von Cyrus, Aschaffenburg 1913, 26—31. Das „Synodicon" ward auszugsweise zuerst von Christian Lupus, Löwen 1682, und sodann von Stephan Baluzius, Paris 1707, veröffentlicht. In dieser Gestalt findet es sich auch bei Schulze-Noesselt, B. Theodoreti episc. Cyri opera omnia t. 5, Halae 1774, 608 bis 912. Vollständiger ist das Werk von Mansi 5, 731—1022, herausgegeben, und diese Ausgabe ist bei Migne, PP. Gr. 84, 551—864, abgedruckt worden. Genaue Auskunft über den Inhalt hat erst eine Beschreibung und teilweise Neuausgabe der einen unsrer beiden Handschriften, des cod. Casinensis, in der Bibliotheca Casinensis 1 (1873) 49—84, und dem angehängten Florilegium Casinense 5—56, gegeben. Nach dieser Handschrift hat man das Werk auch wohl „Synodicon Casinense" geheißen. Eine neue, kritische Ausgabe werden die „Acta Conciliorum oecumenicorum" von Ed. Schwartz bringen. Die kritische Sonderausgabe der 49 Briefe Isidors von Pelusium von R. Aigrain ist oben schon S. 107 genannt worden. Eine Bearbeitung hat das Werk überhaupt noch nicht erfahren. Gelegentliche Bemerkungen bieten Fr. Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, 17 ff. 87 f. Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 20 f. 23 f. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431, München 1920, 107 ff.

§ 59. Exegeten.

1. Hadrianus. 2. Viktor von Antiochien. 3. Hesychius von Jerusalem. 4. Theodulus.

1. Hadrianus. — Unter dem Namen eines Hadrianus ist eine „Isagoge ad sacras scripturas" (εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, Migne, PP. Gr. 98, 1273—1312) überliefert, welche den Zweck verfolgt, figürliche Ausdrücke und Redeweisen der Heiligen Schrift und vornehmlich des Alten Testaments ihrer Herkunft und Bedeutung nach zu erläutern. Sie hebt an mit dem Satze: „Die hebräische Sprache hat drei Arten von Besonderheiten (ἰδιώματα), solche des Sinnes (τῆς διανοίας), solche des Wortlautes (τῆς λέξεως) und solche des Satzbaues (τῆς συνθέσεως)", und erörtert sodann in drei Teilen die Sinnfiguren, die Wortfiguren und die Satzfiguren, am ausführlichsten im ersten Teile (§ 2—52 der Ausgabe Goeßlings) die Sinnfiguren, unter welchen die Anthropomorphismen und Anthropopathismen verstanden sind. Nachdem in Verbindung mit den Satzfiguren auch die verschiedenen Gattungen der Tropen eine kurze Besprechung gefunden, werden schließlich (§ 130 bis 134) noch einige allgemeinere Winke für die Auslegung des biblischen Textes gegeben.

Es ist also im wesentlichen eine Art biblischer Hermeneutik, was unter dem Titel einer „Einleitung in die heiligen Schriften" geboten wird. Der Name bleibt jedoch bemerkenswert, weil er hier zum ersten Male als Büchertitel auftritt. Das Büchlein zeugt von gründlichem Studium, bekundet feines Sprachgefühl und enthält manche treffende

Bemerkung. Die Unterscheidung zwischen Sinn-, Wort- und Satzfiguren hat bisher bei keinem andern Autor der Vorzeit nachgewiesen werden können. Im übrigen finden sich vielerlei Anklänge an Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus[1], die massenhaften Septuagintazitate schillern in den Farben der Lucianischen Rezension, und der Schlußabschnitt mit seiner Mahnung zur Besonnenheit und seiner Warnung vor „denen, die fliegen wollen und nicht vielmehr auf der Straße gehen" (§ 133), beweist unzweideutig, daß der Verfasser dem Kreise der antiochenischen Exegeten angehört hat und also wohl ein griechisch redender Syrer gewesen ist.

Über seine Lebensverhältnisse ist dem Büchlein nichts zu entnehmen. Auch die sonstige Literatur des Altertums bietet keine Aufschlüsse. Photius kennt nur den Namen Hadrianus[2]. Kassiodor reiht Hadrianus unter die „introductores scripturae divinae" ein und scheint ihn in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts setzen zu wollen, weil er ihn hinter Tyconius und Augustinus und vor Eucherius und Junilius stellt[3]. Vielleicht darf Hadrianus mit dem Mönch und Priester gleichen Namens identifiziert werden, an welchen drei Nummern der Briefsammlung des hl. Nilus gerichtet sind[4].

Die erste Ausgabe des griechischen Textes besorgte D. Hoeschel, Augsburg 1602; die letzte Fr. Goeßling: Adrians Εισαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert, Berlin 1887, 8°. (Ein Teil der Schrift Goeßlings ward 1887 als Leipziger theol. Inaug.-Dissertation ausgegeben.) Gleichzeitig erschien K. Fr. Schlüren, Zu Adrianos, Vorarbeiten: Jahrbb. f. prot. Theol. 13 (1887) 136—159 (vgl. Goeßling a. a. O. 6 f.). Im Hinblick auf Goeßlings Ausgabe scheint Schlüren seinen Plan einer neuen Edition der Schrift Hadrians fallen gelassen zu haben. Eine kurze Würdigung der Schrift auch bei Ad. Marx, Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des Alten Testaments, Halle 1879, 64—67. Neue Beiträge zur Textkritik bei G. Mercati, Pro Adriano: Revue Biblique N. S. 11 (1914) 246—255. Einzelne Stellen der „Einleitung" werden in Katenen, insbesondere in Psalmenkatenen, angeführt. Es war verfehlt, wenn Ad. Bretz (Studien und Texte zu Asterios von Amasea, Leipzig 1914, 23 A. 2) das Lemma Ἀδριανοῦ einer Psalmenkatene für ein entstelltes Ἀρειανοῦ erklärte und auf den arianischen Sophisten Asterius deuten wollte.

2. Viktor von Antiochien. Ebenso dürftig oder noch dürftiger als über Hadrianus fließen die Quellen über Viktor. Ein Kommentar zum Markusevangelium, der älteste Kommentar zu diesem Evangelium, den wir überhaupt noch besitzen, wird in den Handschriften einem Presbyter Viktor von Antiochien zugeeignet[5], und außerdem

---

[1] Siehe die Ausgabe Goeßlings, Berlin 1887, 44 ff.

[2] Phot., Bibl. cod. 2. [3] Cassiod., Institutiones 1, 10.

[4] Nil., Ep. 2, 60; 3, 118; 3, 266.

[5] Wenngleich einzelne Handschriften Origenes oder Cyrillus von Alexandrien als den Verfasser bezeichnen; vgl. Cramer, Catenae in evangelia S. Matthaei et S. Marci, Oxonii 1840, Praef. xxvi ff.

wird in verschiedenen Katenen, zum Alten wie zum Neuen Testament, ab und zu ein Presbyter Viktor eingeführt; nach irgend einer sonstigen Notiz über Viktor sucht man, auch bei den alten Literarhistorikern, vergeblich.

Die Handschriften und die Ausgaben des Kommentars zum Markusevangelium zeigen zahlreiche und durchgreifende Abweichungen. Von Haus aus war derselbe ein Sammelwerk, in welchem das Eigengut hinter dem Lehngut zurücktrat. Aus mehreren Erklärungen der drei andern Evangelien hatte der Verfasser eine fortlaufende Erklärung des Markustextes zusammengestellt, ohne es für nötig zu halten, seine Quellen im einzelnen anzugeben. In der Ausgabe Cramers, welche jedenfalls am ehesten einen Rückschluß auf die ursprüngliche Fassung des Werkes gestattet[1], wird einmal Cyrillus von Alexandrien, einmal Irenäus, einmal Basilius und einmal Theodor von Mopsuestia zitiert, während Chrysostomus, dem wenigstens ein Drittel des Ganzen entnommen sein dürfte, ungenannt bleibt. Die Entstehung des Werkes mag um 450 anzusetzen sein. Der Kompilator bekannte sich zu den Grundsätzen der antiochenischen Schule. Spätere Erklärer des zweiten Evangeliums haben die Arbeit fleißig benutzt.

Unter den Katenen, welche einen Presbyter Viktor redend auftreten lassen, ist vor allem die von M. Ghislerius 1623 herausgegebene Katene über das Buch Jeremias, die Klagelieder und das Buch Baruch zu nennen. Faulhaber zählte 159 Scholien Viktors zum Buche Jeremias[2], so gleichmäßig über das ganze Buch verteilt, daß als Fundort nur ein vollständiger Jeremiaskommentar in Betracht kommen kann. Vermutlich hat aber auch dieser Kommentar, gleichfalls antiochenisch gefärbt, selbst schon eine Art Katene dargestellt. Aus dem Katenenverzeichnis von Karo und Lietzmann ist zu ersehen, daß auch Katenen zum Oktateuch, zu den Königsbüchern, zu den Psalmen, zu Daniel, zu Matthäus und zu Lukas den Presbyter Viktor aufrufen; nach Faulhaber ist noch eine Katene zu den Proverbien anzureihen[3]. Doch handelt es sich wenigstens in den meisten dieser Fälle um wenige und kleine Stücke, welche keineswegs gerade Kommentaren zu den betreffenden Büchern entnommen zu sein brauchen. Jedenfalls aber dürfen nach dem Gesagten Zweifel an der Geschichtlichkeit der Person oder des Namens unsres Exegeten als unberechtigt abgelehnt werden.

Eine Studie des englischen Theologen J. Arendzen über Viktor, welche 1899 der theologischen Fakultät der Universität München als Inaugural-Dissertation vorlag, ist, soviel ich weiß, noch nicht gedruckt worden. — Der Markus-

[1] Ebd. 259 ff.; vgl. Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gottingae 1902, 131.

[2] Faulhaber, Die Propheten-Katenen, Freiburg i. Br. 1899, 107 f.

[3] Karo et Lietzmann a. a. O. 174. Vgl. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen, Wien 1902, 100.

kommentar ward griechisch herausgegeben durch P. Possinus, Rom 1673; durch Chr. Fr. Matthaei, Moskau 1775, und durch I. A. Cramer, Catenae in evangelia S. Matthaei et S. Marci, Oxonii 1840, 259—447. Cramer bietet den vollständigsten und zugleich den relativ ältesten Text, Matthaei eine spätere, durch Kürzungen und Erweiterungen fast bis zur Unkenntlichkeit entstellte Überarbeitung. Vgl. J. Sickenberger, Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien, Leipzig 1901, 128 f. Frhr. v. Soden (Die Schriften des Neuen Testaments 1, Berlin 1902, 574 ff.) war geneigt, anonyme Kommentare zu Matthäus, Lukas und Johannes, welche handschriftlich öfters mit unsrem Markuskommentar verbunden sind, gleichfalls Viktor zuzuweisen. Siehe dagegen Sickenberger, Über griechische Evangelienkommentare: Biblische Zeitschrift 1 (1903) 182—193. — Über die Jeremiasscholien siehe M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften (Biblische Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 107 bis 110; vgl. 133. Ebd. 180 gedenkt Faulhaber eines Viktorscholions in einer Danielkatene. Über Viktorscholien zu Lukas vgl. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 97.

3. Hesychius von Jerusalem. — Eine eifrige Tätigkeit als Schrifterklärer hat in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts der Priester und Mönch Hesychius von Jerusalem entfaltet. Der zeitliche und örtliche Rahmen seines Lebens ist gesichert. Als Patriarch Juvenalis von Jerusalem 428 oder 429 die Kirche des Euthymiusklosters einweihte, befand der Presbyter Hesychius sich in seiner Begleitung, und Abt Euthymius war nicht wenig erfreut, diesen Mann in seinem Kloster begrüßen zu dürfen[1]. Damals schon hat Hesychius in hohem Ansehen gestanden. Cyrillus von Skythopolis, der Berichterstatter, nennt ihn einen „Theologen", einen „Kirchenlehrer", eine „weitberühmte Leuchte des ganzen Erdkreises". Von Theophanes Konfessor erfahren wir, daß Hesychius in demselben Jahre, in welchem Cyrillus von Alexandrien Patriarch ward, d. i. 412, zum jerusalemitischen Presbyter bestellt wurde und alsbald durch seine Predigten die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich lenkte (ἤνθει ταῖς διδασκαλίαις)[2]. Wenn jedoch Theophanes einige Seiten später vermerkt, Hesychius sei in demselben Jahre gestorben, in welchem Valentinian III. Eudoxia heimführte, d. i. 437, so erheben sich Bedenken. Bischof Johannes von Majuma erzählt vielmehr in seinen um 515 geschriebenen „Plerophorien", daß Hesychius, „der Katechet von Jerusalem", Augenzeuge eines merkwürdigen Naturereignisses war, welches sich unmittelbar vor dem Konzil zu Chalcedon (451) in der heiligen Stadt zugetragen habe[3]. Der Bischof von Majuma, der Hafenstadt Gazas, darf, scheint es, hier mehr Glauben

[1] So berichtet Cyrillus von Skythopolis in seiner Vita S. Euthymii, bei Cotelerius, Ecclesiae Graecae monumenta 4, Lutet. Paris. 1692, 31 f.; vgl. Migne, PP. Gr. 114, 629.

[2] Theoph. Conf. bei Migne 108, 225 ff.; bei de Boor, Theophanis Chronographia 1, Lipsiae 1883, 83.

[3] Auf diese Stelle der Plerophorien (c. 10) hat Vailhé in den Echos d'Orient 9 (1906) 219 f., aufmerksam gemacht. Vgl. die neue Ausgabe des Werkes von F. Nau in der Patrologia Orientalis 8, Paris 1912, 23.

beanspruchen als der byzantinische Chronist. Hesychius mag also erst nach 450 sein Leben beschlossen haben.

Zu seinem Gedenktage, dem 28. März — die Griechen verehren Hesychius als Heiligen —, wird in dem Menologium gesagt, er habe die Quellen der Wissenschaft und Weisheit ausgeschöpft und infolgedessen die ganze Schrift (πᾶσαν γραφήν) bearbeiten und erklären können [1]. Bislang als eine kühne Übertreibung aufgefaßt, ist diese Redeweise durch handschriftliche Forschungen der jüngsten Zeit mehr und mehr als zutreffend erwiesen worden. Zunächst haben, wie früher schon einmal erwähnt ward [2], Faulhaber und Mercati festgestellt, daß die Erklärung der Psalmen, welche 1746 durch Kardinal Antonelli unter dem Namen des hl. Athanasius veröffentlicht wurde (Migne, PP. Gr. 27, 649—1344), im großen und ganzen wenigstens unsrem Hesychius angehört. Dieses Werk ist nämlich kein abgerundeter Kommentar, sondern eine Scholiensammlung, deren Fundus, wie man zu sagen pflegt, der Kommentar des Hesychius bildet, wenngleich einerseits die hesychianische Erklärung hin und wieder beschnitten, anderseits auch nichthesychianisches Gut eingefügt wurde. Die hesychianischen Scholien sind durchweg knapp gefasste Glossen, zumeist wirkliche Randglossen, nicht selten aus wenigen Worten bestehend, bald diesen oder jenen Ausdruck erläuternd, bald einen Vers paraphrasierend, aber nicht auf eigentliche Auslegung, sondern auf erbauliche Anwendung des biblischen Textes bedacht. Hier zeigt sich schon deutlich, daß Hesychius, unbekümmert um die Forderungen der Antiochener, der allegorisierenden Interpretationsmethode huldigte. Mercati hält es freilich für wahrscheinlich, daß Hesychius außer einem kurzen, erbaulichen Kommentar noch „einen zweiten, sehr ausführlichen und sozusagen wissenschaftlichen" Kommentar zu den Psalmen geschrieben habe [3]. Daran dürfte indessen nur soviel richtig sein, daß die gedruckten hesychianischen Psalmenscholien sich mit Hilfe anderweitiger Handschriften, insbesondere Katenenhandschriften, noch ergänzen lassen. Die angeblich hesychianischen Psalmenscholien bei Migne 93, 1179 bis 1340, der von B. Corderius 1642 herausgegebenen Psalmenkatene entnommen, haben mit Hesychius nichts zu tun.

Den Propheten widmete der Jerusalemer ein Werk unter dem Titel: „Sticheron duodecim prophetarum et Isaiae et Danielis cum appositis difficiliorum locorum interpretationibus" (στιχηρὸν τῶν ιβ' προφητῶν καὶ Ἡσαΐου καὶ Δανιὴλ ἔχον ἐν παρενθέσεσι τὰς τῶν δυσχερεστέρων ἑρμηνείας). Der Text der genannten prophetischen Bücher war in Sinnzeilen (στίχοι) abgeteilt, und neben dem Texte standen Glossen zur Erläuterung der schwierigeren Stellen, vorzugsweise allegorisierender

[1] Migne 93, 787 f. [2] Bd. 3 dieses Werkes S. 64.
[3] Theol. Revue 1905, 372.

Art. Migne gibt 93, 1339—1344, die Vorrede dieses Werkes, während die 93, 1345—1386 sich anschließenden Kapitelüberschriften der prophetischen Bücher und die den Kapitelüberschriften eines jeden Buches beigefügten Biographien der betreffenden Propheten nicht von der Hand des Hesychius stammen. Inzwischen hat Faulhaber mehrere Proben der Glossen zu den kleinen Propheten und sämtliche Glossen zu Isaias veröffentlicht. Die Glossen zu Daniel sind noch nicht gedruckt.

In einer Oxforder Handschrift des 9. Jahrhunderts fand Faulhaber eine Katene zu den biblischen Cantica, welche 169 Scholien von sechs bzw. sieben verschiedenen Exegeten enthält, darunter 147 Scholien von Hesychius. Die Hesychiusscholien zu den Liedern Hab 3 und Jon 2 sind der soeben genannten Erklärung zu den kleinen Propheten und die Scholien zu dem Liede Is 26 (und den Liedern Dan 3?) sind der Erklärung zu Isaias (und zu Daniel?) entlehnt. Und dementsprechend glaubt nun Faulhaber die Hesychiusscholien zu den übrigen Liedern, Ex 15, Dt 32, 1 Kg 2, Lk 1—2, wiederum auf vollständige Erklärungen zum Pentateuch, zu den Königsbüchern und zum Lukasevangelium zurückführen zu dürfen. Erklärungen, die aber bisher nicht nachgewiesen werden konnten.

Einige andere schon gedruckte Schriften sind zweifelhafter oder doch bestrittener Herkunft. Der lateinisch überlieferte, sehr ausführliche Kommentar zum Buche Levitikus (Migne 93, 787—1180) wird indessen mit Tillemont und Vaccari als echt anzuerkennen sein, d. h. als Übersetzung oder Überarbeitung eines echten griechischen Originals. Laut dem Eingang ist er von einem „Isychius presbyter" geschrieben und einem „Diaconus Eutychianus" gewidmet. Nach sonstigen Anzeichen kommen als Entstehungszeit nur die Jahre 430—450, als Entstehungsort nur Jerusalem und seine Umgebung in Betracht. Die wiederholten Berufungen auf die Vulgata, welche die Annahme lateinischer Herkunft herauszufordern schienen, erweisen sich als spätere Eintragungen, während der ursprüngliche Text sich nur mit der Septuaginta, und zwar mit der lucianischen Septuaginta-Rezension, befaßt hat. Der Kommentator setzte sich die Aufgabe, „ut Levitici libri spiritalem intentionem per ordinem interpretarer defenderemque litteram multis adversariorum accusationibus subiacentem ad altiorem eam intellectum deducendo" (93, 789). Er hatte, bevor er sich zum Buche Levitikus wandte, schon den Propheten Ezechiel bearbeitet (93, 998). Die Bedenken gegen seine Identität mit Hesychius von Jerusalem werden verstummen müssen. Ein armenisch vorliegender Kommentar zum Buche Job unter des Hesychius Namen bedarf noch der Untersuchung und Beglaubigung. Auch die griechisch vorhandene „Collectio difficultatum et solutionum excerpta per compendium ex Evangelica Consonantia" (συναγωγὴ ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων ἐκλεγεῖσα ἐν ἐπιτομῇ ἐκ τῆς εὐαγγελικῆς συμφωνίας, 93, 1391—1448), welche in Fragen und Ant-

worten 61 Probleme der Evangelienerklärung bzw. Evangelienharmonistik behandelt, muß noch auf ihren Ursprung geprüft werden. Was soll unter der „Evangelica Consonantia" zu verstehen sein? Eine Evangelienharmonie, welche hier exzerpiert sein könnte, ist mir nicht bekannt.

Über den Psalmenkommentar handeln M. Faulhaber, Eine wertvolle Oxforder Handschrift: Theol. Quartalschrift 83 (1901) 218—232. G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 145—179: „Il commentario d'Esichio Gerosolimitano sui Salmi." Vgl. auch Faulhabers Edition der Isaiasscholien des Hesychius, Freiburg i. Br. 1900, Proleg. XVI—XX, und Mercatis Bemerkungen in der Theol. Revue 1905, 368 ff. — Über das „Sticheron duodecim prophetarum" etc. vgl. H. Lietzmann in den Götting. Gel. Anzeigen 1901, 89 ff. Von den Glossen zum Dodekapropheton veröffentlichte Faulhaber in seinen Propheten-Katenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 21—26 und 32 f. die Glossen zu Abdias sowie die Glossen zu Zacharias 14, 20 f., und sodann in seiner Edition der Isaiasglossen, Freiburg i. Br. 1900, VIII—XII die Glossen zu Hoseas 1. Die Edition der Isaiasglossen, 2860 an der Zahl, ist betitelt: Hesychii Hierosol. Interpretatio Isaiae prophetae, Frib. Brisg. 1900, 8°. — Über die Katene zu den biblischen Cantica siehe Faulhaber in der Theol. Quartalschrift 83 (1901) 229—232. — Die Scholien zu verschiedenen biblischen Büchern unter des Hesychius Namen bei Migne 93, 1385—1392, sind mit Vorsicht aufzunehmen. Über das Ezechielscholion 93, 1385 bis 1388, vgl. Faulhaber, Die Propheten-Katenen 156 f. — Über den Kommentar zum Buche Levitikus (Migne 93, 787—1180) handeln namentlich Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 14, Paris 1709, 228—230. A. Vaccari, Esichio di Gerusalemme ed il suo „Commentarius in Leviticum": Bessarione 22 (1918) 8—46. Hrabanus Maurus hat diesen Kommentar ausgeschrieben. Siehe J. B. Hablitzel, Hrabanus Maurus (Biblische Studien 11, 3), Freiburg i. Br. 1906, 75 105. — „Tscherakian, Des Hesychius, des Priesters von Jerusalem, Jobkommentar (Schatzkammer der armenischen alten und neuen Literatur 5), Venedig 1913" (Armenisch). Laut einem Referat Euringers (Theol. Revue 1913, 509 f.) gibt Tscherakian in altarmenischer Übersetzung einen beträchtlichen Teil eines Kommentars zum Buche Job (über Job 1—20) und anhangsweise (S. 291 f.) ein Fragment eines Kommentars zu den katholischen Briefen unter des Hesychius Namen. Dieses Fragment wird nicht etwa identisch sein mit dem bei Migne 85, 1607—1610, unter dem Namen des Ammonius von Alexandrien gedruckten, oben S. 84 erwähnten „Fragmentum in primam S. Petri epistolam"?

Auch nichtexegetische Schriften und Fragmente sind unter des Jerusalemers Namen auf uns gekommen. Von einer „Kirchengeschichte" (Ecclesiastica historia), deren Echtheit zu bezweifeln kein Anlaß vorliegt, erübrigt, soviel bekannt, nur noch ein interessantes Kapitel über Theodor von Mopsuestia, welches auf dem fünften allgemeinen Konzil vom Jahre 553 zur Verlesung gelangte, und dieses nur mehr in lateinischer Übersetzung[1]. Die Schärfe und Genauigkeit, mit welcher über die Lehre Theodors geurteilt wird — derselbe habe unsern Herrn

[1] Mansi 9, 248 f. Kenntnis dieser Kirchengeschichte des Hesychius und ihrer Ausführungen über Theodor verrät auch der Kompilator des Chronicon Paschale, bei Migne, PP. Gr. 92, 948.

und Heiland „hominem per vitae provectionem et passionum perfectionem coniunctum Deo Verbo“ geheißen —, ist bemerkenswert, weil sie allein schon die Gewißheit gibt, daß Hesychius ein entschiedener Gegner des Nestorianismus war[1]. Nach den Schlußworten des Fragments ist die Kirchengeschichte jedenfalls erst nach Theodors Tod oder nach dem Jahre 428 geschrieben worden.

Eine aszetische Schrift „Ad Theodulum de temperantia et virtute“ (περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς, τὰ λεγόμενα ἀντιρρητικὰ καὶ ευκτικά. Migne 93, 1479—1544), aus zwei Centurien von Lehrsprüchen bestehend, wird mit Unrecht unsrem Hesychius zugeeignet. Sie gehört vielmehr nach handschriftlichen Zeugnissen einem Hesychius, welcher Abt eines Klosters auf der Sinaihalbinsel gewesen ist und im 6. oder 7. Jahrhundert gelebt haben mag[2].

Auch die unter den Namen unsres Hesychius gestellten Predigten müssen wenigstens zum großen Teil zurückgewiesen werden. Vertrauen verdienen zwei Predigten „De sancta Maria deipara“ (93, 1453—1468), über Mariä Verkündigung, und eine Predigt „In hypapanten“ (93, 1467—1478), d. i. auf das Fest Mariä Lichtmeß oder, wie der Prediger sagt, das Reinigungsfest (καθάρσια), die älteste uns erhaltene jerusalemische Predigt auf dieses in Jerusalem beheimatete Fest. Zwei Enkomien, auf den Apostel Thomas (Andreas?) und auf Jakobus, den Bruder des Herrn, jetzt nur noch aus Referaten bei Photius bekannt (93, 1477—1480), werden wohl auch echt gewesen sein.

Über die Predigt „In hypapanten“ vgl. die Bemerkungen A. Baumstarks in Theologie und Glaube 1 (1909) 93 ff. Auch in armenischer Sprache liegt eine „Marienpredigt“ unter des Hesychius Namen vor; siehe Euringer in der Theol. Revue 1913, 510. Die Predigt „De resurrectione D. N. Iesu Christi“, 93, 1451—1454, steht auch unter den Predigten Gregors von Nyssa, Migne 46, 627—652, ist aber Eigentum des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien; siehe Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 207. Das „Martyrium S. Longini centurionis“, 93, 1545—1560, hat vielleicht einen um viele Jahrhunderte jüngeren Hesychius von Jerusalem zum Verfasser, steht aber unsrem Hesychius völlig fern, und ebendies gilt auch von der durch H. Delehaye herausgegebenen, ebenso wortreichen wie gedankenarmen „Hesychii Hierosolymorum presbyteri laudatio S. Procopii Persae“: Analecta Bollandiana 24 (1905) 473—482. Das angebliche Predigtfragment „In Christi natalem“ oder über die Zeit der Geburt Christi, 93, 1449 f., auch 92, 1057 f. und 97, 44 f., ist ein Ausschnitt aus der Weltgeschichte des Hesychius von Milet im 6. Jahrhundert; vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, 2. Aufl., 325. Das angebliche Predigtfragment „De hora tertia et sexta, quibus Dominus fuisse crucifixus dicitur“, 93, 1449—1452, steht als Scholion „des hl. Hesychius, Priesters von Jerusalem“ in der Johanneskatene bei I. A. Cramer, Catenae in evangelia S. Lucae et S. Ioannis, Oxonii 1841, 389 f.

[1] Ebendies ergibt sich übrigens auch aus den Isaiasglossen. Vgl. Faulhaber, Hesychii Hierosol. Interpretatio Isaiae prophetae, Frib. Brisg. 1900, Proleg. xxiii f.
[2] Siehe Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 147.

4. Theodulus. — Ein Presbyter Theodulus in Cölesyrien, welcher unter Kaiser Zeno (474—491) gestorben ist, hat außer andern Schriften ein Werk „De consonantia divinae scripturae, id est Veteris et Novi Testamenti" veröffentlicht, welches alten Häretikern gegenüber den Beweis erbrachte, daß im Alten und im Neuen Testament ein und derselbe Gott zu den Menschen spreche und zwischen diesen beiden Offenbarungen vollkommene Übereinstimmung bestehe. So Gennadius[1]. Zwei der andern Schriften, von denen Gennadius nur dunkle Kunde hat, führt der Syrer Ebedjesu an: „Interpretatio Isaiae prophetae in duobus tomis" und „Tractatus de proprietatibus psalmorum Davidis regis, qua scilicet ratione et quam ob causam singuli sunt recitandi."[2] Nach Ebedjesu war Theodulus ein Schüler Theodors von Mopsuestia; in der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" und in den Akten des Laterankonzils vom Jahre 649 wird er „Nestorianer" genannt. Seine Schriften sind verschollen. Aus dem von Gennadius erwähnten Werke (περὶ συμφωνίας τῆς παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης), welches mindestens zwei Bücher gezählt hat, sind zwei Sätze überliefert. Den von Ebedjesu bezeugten Schriften mögen die Scholien entlehnt sein, welche hin und wieder in Katenen unter dem Namen des Theodulus begegnen.

Zwei kurze Sätze aus dem Werke „De consonantia" finden sich in der Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, ed. Diekamp, Münster i. W. 1907, 315 (vgl. LIII) und in den Akten des Laterankonzils vom Jahre 649 bei Mansi 10, 1121; an der ersten Stelle werden dieselben dem ersten, an der zweiten dem zweiten Buche des Werkes zugewiesen. Über Katenenscholien unter dem Namen des Theodulus vgl. Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gottingae 1902, 174. — Auf Theodulus folgt in dem Schriftstellerverzeichnis Ebedjesus ein Aquilinus, von welchem berichtet wird: „composuit librum commentariorum in Matthaeum et in Ioannem filium Zebedaei iuxta traditionem antiquorum" (Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 37). Vermutlich ist Aquilinus ein nestorianischer Theolog gegen Ende des 5. Jahrhunderts gewesen. Eine sonstige Nachricht über ihn habe ich nicht gefunden. — Ähnlich verhält es sich mit einem Philotheus, welchem Ebedjesu eine Erklärung des Propheten Ezechiel und ein Buch unter dem Titel „Heilbuch" (ἰατρικός) zuschreibt (Assemani 3, 1, 39).

§ 60. Die sog. Apostolischen Konstitutionen.

(1. Vorbemerkung. 2. Zusammensetzung, Inhalt, Quellen. 3. Einheitlicher Ursprung, Zeit und Ort der Abfassung. 4. Geschichte.)

1. Vorbemerkung. — An früheren Stellen dieses Werkes ist von mehreren Schriften die Rede gewesen, welche liturgische Vorschriften und kirchenrechtliche Normen darboten und überdies auch darin zusammentrafen, daß sie von den Aposteln verfaßt sein wollten oder doch ihre Verordnungen auf die Autorität der Apostel gründeten. Es waren ihrer im ganzen vier: die Didache oder Zwölfapostellehre,

---

[1] Gennad., De vir. ill. 90. [2] Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 37.

die Schrift des Gegenpapstes Hippolytus, welche zuerst in einer koptischen Übersetzung aufgefunden und deshalb fälschlich „Ägyptische Kirchenordnung“ geheißen wurde, sodann die sog. Apostolische Didaskalia und die sog. Apostolische Kirchenordnung[1]. Durch die Gemeinsamkeit des Gegenstandes und die Verwandtschaft der Form war es nahegelegt, diese Schriften zu Sammlungen zu vereinigen. Nur als Bestandteile von Sammlungen sind dieselben uns überliefert worden. Die älteste Sammlung, von welcher wir noch Kenntnis haben, gehört der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an und umfaßt die vier genannten Schriften mit Ausnahme der Didache. Das griechische Original dieser Sammlung ist zu Grunde gegangen, und von einer wahrscheinlich auch noch ins 4. Jahrhundert zurückreichenden lateinischen Übersetzung liegen nur noch Trümmer vor, aufbewahrt durch eine Palimpsesthandschrift der Kapitelsbibliothek zu Verona. E. Hauler hat den Text nach Möglichkeit entziffert. Mit Sicherheit hat sich ergeben, daß die Sammlung aus drei Stücken bestand, der Apostolischen Didaskalia, der Apostolischen Kirchenordnung und der Schrift des Hippolytus bzw. dem zweiten, die „Apostolische Überlieferung“ behandelnden Abschnitt dieser Schrift. Eine andere Sammlung, welche die Apostolische Didaskalia, die Didache und die Schrift des Hippolytus umfaßte, ist in ihrer ursprünglichen Form abhanden gekommen, aber in einer Überarbeitung erhalten geblieben, in den acht Bücher zählenden „Konstitutionen der heiligen Apostel durch Klemens“ (διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος), einem Werke, welches eine reiche Geschichte durchlaufen und nicht bloß im Urtext, sondern auch in mannigfachen Übersetzungen den Weg zu uns gefunden hat.

Die Kapitelsbibliothek zu Verona besitzt in cod. lat. 55 einen Pergamentkodex, von dessen 99 Blättern 41 zweimal beschrieben sind. Die obere Schrift gehört ebenso wie die Schrift der 58 andern Blätter dem 8. Jahrhundert an, während der untere Text wahrscheinlich aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts stammt. Von den 41 Blättern oder 82 Seiten, eine jede Seite zu etwa 1000 Buchstaben, entfallen 64 Seiten auf die Apostolische Didaskalia, 3 auf die Apostolische Kirchenordnung und 13 auf die Schrift des Hippolytus, während die 2 übrigen hier nicht in Betracht kommen. Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia Latina, accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae, primum edidit E. Hauler, fasc. 1: Praefatio, fragmenta, imagines, Lipsiae 1900, 8°. Ein fasc. 2, welcher Epilegomena und Indizes hätte bringen sollen, ist nicht mehr erschienen. Vgl. oben Bd. 2, 2. Aufl., S. 311.

2. Zusammensetzung, Inhalt, Quellen. — Das Werk setzt sich aus drei Teilen zusammen. Der erste Teil, welcher die sechs ersten Bücher des Ganzen umschließt, erweist sich als eine erweiternde Überarbeitung der in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts auf

[1] Siehe Bd. 1² dieses Werkes S. 90 ff. Didache; Bd. 2² S. 596 ff. Schrift des Hippolytus, S. 304 ff. Apostolische Didaskalia, S. 256 ff. Apostolische Kirchenordnung

syrischem oder palästinensischem Boden entstandenen Apostolischen Didaskalia. An den Sittenregeln dieser Vorlage viel zu ändern fand die überarbeitende Hand keinen Anlaß [1]; allzu ausgedehnte Schriftzitate wurden abgekürzt und neue Schriftstellen eingeschaltet. Die Bestimmungen der Didaskalia über die Kirchenverfassung, den Kultus und anderes aber sind, entsprechend der inzwischen vor sich gegangenen Entwicklung der Verhältnisse, einer durchgreifenden Umgestaltung unterzogen worden. Die Ausführungen über das Gotteshaus und die gottesdienstliche Versammlung (2, 57) zeigen ein völlig verändertes Gesicht; die Abhandlung über die Fest- und Fasttage (5, 13—20) läßt sich als eine ganz neue Arbeit bezeichnen, auch sonst sind, namentlich im fünften und sechsten Buche, größere und kleinere Abschnitte gänzlich umgeformt worden. Die Fiktion von dem apostolischen Ursprung der Schrift wurde beibehalten, aber hinzugefügt, im Auftrage der Apostel sei die Schrift durch Klemens von Rom an die Bischöfe und Priester versandt worden. Dort, wo es in der Apostolischen Didaskalia hieß: „Wir (zwölf Apostel) haben bezeugt und haben hinterlassen diese katholische Didaskalia, wie es billig und recht ist, der katholischen Kirche zum Gedächtnis und zur Befestigung der Gläubigen", hat der Überarbeiter eingeschaltet: „indem wir dieselbe versandten (διαπεμψάμενοι) durch unsern Amtsgenossen Klemens, unsern treuen und gleichgesinnten Sohn im Herrn" (6, 18, 11). Anlaß und Vorbild für diese neue Fiktion sind sehr wahrscheinlich die Pseudoklementinen gewesen, welche im Auftrag des Petrus durch Klemens an Bischof Jakobus von Jerusalem geschickt worden sein wollen und welche unsrem Überarbeiter nachweislich wiederholt als Quelle gedient haben [2].

Den zweiten Teil des Werkes bildet das siebte Buch, welches selbst wieder in zwei Teile zerfällt. Der erste Teil (c. 1—32) ist eine Paraphrase der alten Didache. Der Eingang oder die Beschreibung des Weges des Lebens ist durch kleinere Zutaten, meist Schriftstellen oder biblische Beispiele, erweitert (c. 1—17), die kurze Darstellung des Weges des Todes ist fast wörtlich aus der Didache herübergenommen (c. 18), in den folgenden Abschnitten sind manche Bestimmungen gestrichen oder abgeändert worden (c. 19—32), in der Regel wohl deshalb, weil sie veraltet erschienen, wie die Vorschriften über die Taufe, über das Fasten usw. Der zweite Teil des siebten Buches (c. 33—49) bringt ein langes Lob- und Dankgebet (33—38), eine Anweisung über den Unterricht der Katechumenen und die

---

[1] In der neuesten Ausgabe der Apostolischen Konstitutionen von Fr. X. Funk (Paderborn 1905) ist dem griechischen Texte der Bücher 1—6 eine lateinische Übersetzung der Didaskalia gegenübergestellt und im griechischen Texte das Eigentum des Überarbeiters durch Unterstreichung kenntlich gemacht.

[2] Vgl. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 109 ff. 119.

Spendung der Taufe (c. 39—45), ein Verzeichnis der von den Aposteln geweihten Bischöfe (c. 46) und drei weitere Gebete, ein Morgen-, ein Abend- und ein Tischgebet (c. 47—49). Auch diese zweite Hälfte des siebten Buches enthält jedenfalls ältere Bestandteile. Insbesondere sind die verschiedenen Gebete, von etwaigen Zusätzen und Änderungen abgesehen, wohl alle bereits früher in Umlauf und Gebrauch gewesen. Das kleine Tischgebet (c. 49) steht fast wörtlich übereinstimmend auch in der athanasianischen, nach andern pseudo-athanasianischen Schrift „De virginitate" (c. 12)[1]. Die Liste der von den Aposteln eingesetzten Bischöfe (c. 46) verrät Benützung der Kirchengeschichte des Eusebius und der Pseudoklementinen.

Der dritte und letzte, zugleich der wichtigste und wertvollste Teil ist das achte Buch. Es besteht aus drei Abschnitten, von welchen der erste über die Charismen handelt (c. 1—2), der zweite über die Weihen (c. 3—26), der dritte über die Kanones (c. 27—47). Die Charismen, lehrt der Verfasser, seien zuerst den Aposteln und sodann allen Gläubigen verliehen worden, aber nicht zu ihren eigenen Gunsten, sondern zum Zwecke der Bekehrung der Ungläubigen. Es sei nicht nötig, daß auch fernerhin jeder Gläubige Dämonen austreiben und Tote erwecken könne, und der Besitz derartiger Gnadengaben sei, wie die Heilige Schrift an zahlreichen Beispielen zeige, durchaus kein untrügliches Zeichen persönlicher Heiligkeit. Der zweite Abschnitt, über die Weihen, wird als eine Verordnung der zwölf Apostel, ihres Mitapostels Paulus, des Bischofs Jakobus, der übrigen Presbyter und der sieben Diakonen eingeführt (c. 4). Nacheinander ergreifen die einzelnen Apostel das Wort und stellen Satzungen auf, und Petrus eröffnet die Reihe, um Bestimmungen zu treffen über die Weihe des Bischofs (c. 4—5). Nach der Weihe hatte der neue Bischof sogleich das heilige Opfer darzubringen, und dementsprechend schließt sich an die Bestimmungen über die Bischofsweihe eine vollständige Darstellung der Meßliturgie an, vorgetragen teils von Andreas, dem Bruder des Petrus, teils von Jakobus, dem Bruder des Johannes (c. 6—15). Folgt die Fortsetzung der Beschreibung der Weihen. Johannes spricht über die Weihe des Presbyters (c. 16), Philippus über die Weihe des Diakons (c. 17—18), Bartholomäus über die Weihe der Diakonissin (c. 19—20), Thomas über die Weihe des Subdiakons (c. 21), Matthäus über die Weihe des Lektors (c. 22). Andere Apostel handeln noch über weitere kirchliche Stände, denen keine Handauflegung zuteil wurde, die Bekenner (c. 23), die Jungfrauen (c. 24), die Witwen (c. 25) und die Exorzisten (c. 26). Der dritte Abschnitt, von den Kanones, beginnt mit Vorschriften über die Zahl der Bischöfe, welche bei einer Bischofsweihe anwesend sein sollen (c. 27), über die Befugnisse und die Aufgaben der einzelnen Stufen des geist-

[1] Bei Migne, PP. Gr. 28, 265.

lichen Standes (c. 28), über die Weihe von Wasser und Öl (c. 29), über die Darbringung der Erstlinge und der Zehnten (c. 30), über die Verteilung der Überbleibsel der geopferten Gaben (c. 31), über die Prüfung der Proselyten (c. 32), über die Feier- oder Ruhetage (c. 33), die täglichen Gebetszeiten (c. 34), den kirchlichen Abend- und Morgengottesdienst (c. 35—39). Daran reihen sich ein Gebet über die Erstlinge (c. 40), ein Gebet für die Verstorbenen (c. 41) nebst Anweisungen über die Feier des Gedächtnisses der Verstorbenen (c. 42—44) sowie die Mahnung, die um des Glaubens willen Verfolgten aufzunehmen (c. 45). Nachdem bisher immer ein einzelner Apostel redend aufgetreten, c. 33 Petrus und Paulus zusammen gesprochen haben, folgt schließlich c. 46 als gemeinsame Verordnung aller Apostel die Weisung, daß ein jeder Kleriker der Grenzen seiner Stellung und Aufgabe sich bewußt bleibe und nicht in fremde Rechte eingreife.

Diesem achten Buche liegt jene Schrift des Hippolytus zu Grunde, welche zuvörderst περὶ χαρισμάτων handelte und sodann die ἀποστολικὴ παράδοσις entwickelte, eine Kirchenordnung, welche der Gegenpapst seiner Gemeinde gab, als er aus der katholischen Kirche ausschied. „Beide Werke stimmen zu oft und zu stark überein, als daß sie unabhängig voneinander entstanden sein könnten.“ [1] Daß aber die Schrift des Hippolytus als Quelle des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen anzusehen ist und nicht etwa, wie von anderer Seite behauptet ward, als nachträglicher Auszug aus dem achten Buche [2], ergibt sich eben daraus, daß sie auf Grund zwingender Zeugnisse Hippolytus zugewiesen und in den Anfang des 3. Jahrhunderts gesetzt werden muß. Der ältere Text ist notwendig die Vorlage des andern gewesen. Die Art und Weise der Bearbeitung der Vorlage liegt freilich im einzelnen nicht ganz klar zu Tage, weil der erste Teil der Schrift des Hippolytus zu Grunde gegangen und der zweite Teil nur in Übersetzungen bekannt ist. Möglich auch, ja sogar wahrscheinlich, daß dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen nur der zweite Teil der Schrift, über die apostolische Überlieferung, vorgelegen hat. Die vorhin (Abs. 1) erwähnte Sammlung altkirchlicher Rechtsbücher enthielt auch nur den zweiten Teil der Schrift. In diesem Falle würde der Kompilator den Titel und Gegenstand des ersten Teiles, über die Charismen, nur aus dem Eingang des zweiten Teiles gekannt haben.

Den Schluß des achten Buches bilden 85 Kanones, gefaßt nach Art der Kanones, wie sie von den Konzilien des 4. Jahrhunderts erlassen worden waren (c. 47). Einige derselben haben allgemeine Pflichten der Christen zum Gegenstande; die große Masse aber betrifft

[1] Schwartz, Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen, Straßburg 1910, 34.

[2] Als Auszug aus dem achten Buche ward die Schrift auch von Funk a. a. O. 147 ff. bezeichnet.

den Klerus, seine Wahl und Ordination, sein sittliches Verhalten und seine Amtspflichten. Zwanzig der 85 Nummern sind den Erlassen der Synode zu Antiochien vom Jahre 341 entlehnt. Der letzte Kanon zählt die Bücher des Alten und des Neuen Testaments auf, übergeht dabei die Apokalypse, nennt aber zwischen den katholischen Briefen und der Apostelgeschichte „zwei Briefe des Klemens und die Konstitutionen (αἱ διαταγαί), welche euch Bischöfen durch mich, Klemens, in acht Büchern vorgetragen worden sind (προσπεφωνημέναι), welche aber ihres teilweise mystischen Inhalts wegen (τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά)[1] nicht bei allen bekannt werden dürfen".

Die erste Ausgabe des griechischen Textes der Apostolischen Konstitutionen veranstaltete Fr. Turrianus, Venedig 1563, 4°. Über die benützten Handschriften siehe G. Mercati in The Journal of Theol. Studies 15 (1914) 453 f. Später ließ Turrianus auch eine lateinische Übersetzung erscheinen, Antwerpen 1578, 2°. Einen Abdruck der Ausgabe und der Übersetzung des Turrianus, welche beide alles Lob verdienten, bieten u. a. Ph. Labbe und J. D. Mansi in dem jedesmaligen ersten Bande ihrer Konziliensammlungen, Paris 1662 und Florenz 1759. J. B. Cotelier hat im ersten Bande seiner Ausgabe der Apostolischen Väter (Paris 1672) gleichfalls die Turrianische Edition wiederholt, aber eine neue lateinische Übersetzung geliefert und zugleich den Text mit einem gelehrten Kommentar versehen, in welchem auch neue handschriftliche Lesarten mitgeteilt werden. Weitere handschriftliche Aufschlüsse brachte die von J. Clericus besorgte neue Auflage der Arbeit Coteliers, Amsterdam 1724. Nach Cotelier bzw. Cotelier-Clericus ist das Werk abgedruckt worden bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 3, Venet. 1767, und bei Migne, PP. Gr. 1, Paris. 1857; jedoch hat Migne die Kanones am Schlusse des Werkes (8, 47) nicht aufgenommen. Eine neue Rezension des griechischen Textes unternahm, nur auf die Variantenangaben seiner Vorgänger gestützt, W. Ueltzen: Constitutiones Apostolicae, Suerini et Rostochii 1853, 8°. Die erste kritische Ausgabe lieferte P. A. de Lagarde: Constitutiones Apostolorum, Lipsiae, Londinii 1862, 8°. Die Kanones (8, 47) fehlen in de Lagardes Ausgabe. Sie finden sich bei de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae graece, Lipsiae 1856, 20—35. J. B. Kard. Pitra nahm das Werk in seine „Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta" 1, Romae 1864, auf. Auch er trennte die Kanones (S. 1—44) von den Konstitutionen (S. 110—422). Seine Textesrezension fußt im wesentlichen auf der Arbeit Ueltzens und stellt keinen Fortschritt dar. Eine auf umfassendste Verwertung des handschriftlichen Materials gegründete und mit eingehendster Sachkenntnis ausgeführte Edition verdanken wir Fr. X. Funk: Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderbornae 1905, 2 voll., 8°. Der erste Band enthält den griechischen Text der Konstitutionen nebst einer lateinischen Übersetzung der Apostolischen Didaskalia. Der zweite Band bringt verschiedene verwandte Texte. — Das achte Buch der Konstitutionen liegt in zwei Fassungen vor, der Fassung der Handschriften des vollständigen Werkes und einer durch Kanonessammlungen überlieferten Fassung, welche sich als Auszug aus der ersten Fassung bezeichnen läßt, wenngleich sie auch Exzerpte aus anderweitigen Vorlagen umschließt. Diese zweite Fassung wird bald „Epitome", bald Paralleltext zu dem achten Buch, bald nach der Sonderaufschrift eines einzelnen Teiles „Constitutiones per Hippolytum" genannt. Die beste Ausgabe

[1] d. i. wegen der Ausführungen über die Sakramente und die Meßliturgie.

bei Funk a. a. O. 2, 72—96. Vgl. Bd. 2, 2. Aufl., dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1914, S. 598. — Eine deutsche Übersetzung der Konstitutionen (samt den Kanones) nach der Ausgabe Coteliers gab F. Boxler, Kempten 1874 (Bibl. der Kirchenväter).

3. Einheitlicher Ursprung, Zeit und Ort der Abfassung. — Das Werk ist also seinem ganzen Umfang nach auf fremdem Fundament aufgebaut. Innere Einheit und Geschlossenheit darf von einer solchen Kompilation nur in beschränktem Maße erwartet werden. Der einheitliche Ursprung des Ganzen aber ist mit Unrecht bestritten worden. v. Drey gelangte zu dem Ergebnis, daß in den jetzigen Konstitutionen vier Schriften zu unterscheiden seien, welche vier verschiedenen Autoren angehörten, die Bücher 1—6, das Buch 7, das Buch 8 und die Kanones (8, 47)[1]. Baumstark wollte wenigstens zwei selbständige Schriften annehmen, welche später zu den Konstitutionen zusammengefaßt worden seien, die Bücher 1—7 und das Buch 8[2]. Funk glaubte alle acht Bücher von Anfang bis zu Ende unbedenklich auf eine und dieselbe Hand zurückführen zu dürfen[3].

Daß Buch 8 den Büchern 1—7 gegenüber formelle sowohl wie sachliche Besonderheiten aufweist, ist nicht zu verkennen. Die Darstellungsweise ist insofern eine andere, als in Buch 8 von c. 4 an, d. h. seit Beginn des Abschnitts über die Weihen, einzelne Apostel redend eingeführt zu werden pflegen, während in den Büchern 1—7 durchgehends das Apostelkollegium gemeinsam Anordnungen trifft und nur zuweilen ein einzelner Apostel besonders genannt wird. Doch mochte gerade da, wo die Weihen der verschiedenen Stufen des Klerus beschrieben werden sollten, die neue Vortragsform, die übrigens auch schon in der Apostolischen Kirchenordnung angewandt worden war, sich sozusagen von selbst anbieten, weil der Stoff sich nunmehr in bestimmt umgrenzte Abschnitte kleineren Umfangs gliederte. Etwas Überraschendes hat es auch, wenn das Wort ὑποδιάκονος erst mit c. 11 des achten Buches in die Apostolischen Konstitutionen eintritt und im weiteren Verlauf häufiger wiederkehrt, während 3, 11 und 6, 17 die Subdiakonen ὑπηρέται heißen. Befremdender noch muß es erscheinen, daß die Ostiarier, πυλωροί, in den sechs ersten Büchern wiederholt vorkommen, im achten Buche aber gar nicht erwähnt, vielmehr jedenfalls mit Absicht übergangen werden, indem ihr Amt, die Bewachung der Türen, den Diakonen und Subdiakonen zugewiesen wird (c. 11). Aber auch diese Differenzen und Widersprüche können,

[1] v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel, Tübingen 1832.

[2] Baumstark im Oriens Christianus 3 (1903) 201 ff.

[3] Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 168 ff. Gegen Baumstark wandte sich Funk in der Theol. Quartalschr. 86 (1904) 233 ff., bzw. in seinen Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 350 ff.

bei entsprechender Würdigung des kompilatorischen Charakters des Werkes, den Anzeichen einheitlicher Herkunft gegenüber nicht ins Gewicht fallen.

Beachtung verdient schon die handschriftliche Überlieferung. Die verschiedenen Teile des Werkes sind nur in Verbindung miteinander auf uns gelangt, und es ist auch nicht eine einzige Handschrift bekannt geworden, welche nur diesen oder jenen Teil böte. Schwerer wiegt der Umstand, daß die verschiedenen Teile auch innerlich miteinander verbunden sind. Im siebten Buche wird auf einen Abschnitt des dritten Buches verwiesen (πρότερον διεταξάμεθα 7, 22), und dieser Abschnitt des dritten Buches (c. 17—18) rührt bemerkenswerterweise seinem ganzen Umfang nach von dem Interpolator der Didaskalia her und steht nicht in der Didaskalia selbst. Im achten Buche wird wiederholt auf die sechs ersten Bücher sowohl wie auf das siebte Buch ausdrücklich Bezug genommen (c. 4 auf 2, 1—6; c. 32 auf 4, 12; c. 33 auf 5, 15 und 7, 23; c. 46 auf 7, 46). Eine lange Reihe der am Schlusse zusammengestellten Kanones (8, 47) ruht inhaltlich auf den voraufgehenden Büchern. Endlich besteht zwischen sämtlichen Teilen des Werkes eine enge Verwandtschaft des Gedankens wie des Ausdrucks. Namentlich sind einige sonst weniger gebräuchliche theologische Termini und Formeln allen acht Büchern gleich sehr geläufig. So insbesondere verschiedene Bezeichnungen der drei Personen der Gottheit[1].

Schwartz scheidet die Kanones (8, 47) als einen jüngeren Nachtrag von anderer Hand aus den Konstitutionen aus und will überdies aus den Kanones selbst drei Nummern, die „Taufkanones" 47 49 50, als spätere Interpolation gestrichen wissen[2]. Einen genügenden Beweis dürfte Schwartz auch für diese letztere These nicht erbracht haben.

Auf einer Synode zu Konstantinopel am 30. Oktober 394 berief sich der damalige Patriarch Nektarius von Konstantinopel für den Satz, daß ein Bischof fortan nicht durch zwei oder drei Bischöfe, sondern nur durch das Urteil einer größeren Synode und der Bischöfe der Provinz abgesetzt werden dürfe, auf eine Bestimmung der „Aposto-

[1] Der Vater heißt ὁ ἐπὶ πάντων θεός (3, 17; 6, 18 26; 8, 48), ὁ θεὸς τῶν ὅλων (5, 7; 6, 7; 7, 26 38) oder ὁ θεὸς τῶν ὅλων δεσπότης (7, 39; 8, 9) oder θεὸς ὁ τῶν ὅλων κύριος (7, 43 44; 8, 6 10) oder τῶν ὅλων ποιητής (8, 48), θεὸς ἀγέννητος (6, 10; 7, 39 41 42 44 47; 8, 6 12 14 48). Der Sohn wird mit Vorliebe ὁ μονογενὴς θεός genannt (3, 17; 5, 20; 7, 38 43; 8, 7 35), auch πρωτότοκος πάσης κτίσεως (2, 61; 6, 11; 7, 36 41) oder πάσης δημιουργίας (6, 11) oder πάσης φύσεως (8, 12 zweimal), auch ὁ μέγας ἀρχιερεύς (2, 25; 5, 6; 7, 38 47; 8, 46 viermal). Der Heilige Geist endlich heißt überaus häufig ὁ παράκλητος (2, 26; 3, 17; 5, 7; 6, 11 15 26 27; 7, 22 38 41; 8, 5 6 33 37 47, can. 49, 48).

[2] Schwartz, Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen 13 ff.

lischen Kanones": καθὼς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο[1]. Hier erblickt Schwartz einen Hinweis auf unsre Kanones (8, 47) und damit einen sichern terminus ante quem für die Entstehung der Konstitutionen[2]. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat vielmehr, wie schon Funk ausführte, Nektarius die kirchlichen Kanones im allgemeinen im Auge gehabt, unsre Kanones aber noch nicht gekannt[3]. Innern Merkmalen jedoch ist zu entnehmen, daß die Konstitutionen um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert in Syrien entstanden sind. In diese Zeit hinein weisen namentlich der Umstand, daß an der Spitze der kirchlichen Feste das Weihnachtsfest des 25. Dezember erscheint (5, 13: vgl. 8, 33), sowie die wiederholte Anordnung, daß am Sabbat ebenso wie am Sonntag eine gottesdienstliche Feier abgehalten werden müsse und nicht gefastet werden dürfe (5, 20; 7, 23; 8, 33 47 can. 66). Das Weihnachtsfest ist im Morgenlande nicht vor dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts begangen worden[4]. Und daß am Samstag, ähnlich wie am Sonntag, im Orient nie gefastet wurde, bezeugt erst Johannes Kassianus um 420[5]. Auf der andern Seite wird man schon deshalb, weil die nestorianischen Streitigkeiten in den Konstitutionen keinerlei Berücksichtigung finden, nicht über das erste Viertel des 5. Jahrhunderts hinausgehen dürfen. Daß Syrien, und zwar Syrien im engeren Sinne, mit Ausschluß Palästinas, die Heimat des Werkes gewesen, läßt sich aus dem durchgängigen Gebrauch der syrischen Monatsberechnung erschließen. Dazu kommt, daß die Meßliturgie des achten Buches (c. 6—15) sich mit der nach Ausweis der Schriften des hl. Chrysostomus um 400 zu Antiochien gebräuchlich gewesenen Liturgie nicht bloß in den Grundzügen, sondern zum Teil auch im Wortlaut der Gebete sehr nahe berührt und überdies durch die Erwähnung des Bischofs Evodius von Antiochien (c. 10) direkt auf die Hauptstadt Syriens hindeutet. Ein beträchtlicher Teil der 85 Kanones (8, 47) erweist sich, wie schon gesagt, als Eigentum der antiochenischen Synode des Jahres 341.

Die aus innern Merkmalen abgeleitete Zeit- und Ortsbestimmung erfährt nun eine bedeutsame Bestätigung durch die Tatsache, daß der Interpolator der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien die Konstitutionen ausdrücklich zitiert und in weitem Umfange verwertet[6]. Das

---

[1] Mansi 3, 853. [2] Schwartz a. a. O. 12.

[3] Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 185 f.

[4] Die vielverhandelte Weihnachtspredigt des hl. Chrysostomus zu Antiochien ist am 25. Dezember 386 gehalten. Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 341.

[5] Joh. Cass., De institutis coenobiorum 3, 9.

[6] Ep. ad Trall. 7, 3 verweist er auf eine Stelle des zweiten Buches der Konstitutionen mit den Worten καθὰ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόστολοι. Ein vollständiges Verzeichnis der Parallelstellen zwischen den Konstitutionen und den interpolierten Ignatiusbriefen gibt Funk a. a. O. 322—339.

lehrt der Augenschein. Das hat infolgedessen schon der erste Herausgeber der Konstitutionen mit derselben Bestimmtheit erkannt und ausgesprochen wie der letzte. Turrianus (1563) sagte, Ignatius habe Klemens fleißig benützt, und Funk (1905) sagte, Pseudo-Ignatius habe Pseudo-Klemens ausgeschrieben. Turrianus hielt die interpolierten Briefe für die echten Ignatiusbriefe und die Konstitutionen für ein Werk des römischen Klemens. Funk indessen und schon manche frühere Forscher sind noch einen Schritt weiter gegangen, indem sie behaupteten, Pseudo-Ignatius, ein um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert in der antiochenischen Kirchenprovinz tätiger Apollinarist[1], habe auch die Konstitutionen kompiliert, Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens seien eine und dieselbe Person gewesen. Beide, argumentierte man, bearbeiten Literaturdenkmäler der Vorzeit und beobachten dabei das nämliche Verfahren, indem sie bald einzelne Wörter und Sätze, insbesondere Schriftstellen, in ihre Vorlage einfügen, bald größere Abschnitte völlig umgestalten, so daß die Grundschrift nur noch leise durchklingt. Beide erweisen sich als treffliche Kenner der Heiligen Schrift und bekunden außerdem eine gewisse Vorliebe für dieselben Schriftzitate. Außer der Heiligen Schrift hat Pseudo-Ignatius die Kirchengeschichte des Eusebius und die Didache zu Hilfe genommen, und mit diesen Büchern ist Pseudo-Klemens gleichfalls wohl vertraut. Auch in allgemeinen Sentenzen, in bemerkenswerten dogmatischen Ausdrücken und Formeln[2], in sonstigen Redensarten und Wendungen trifft Pseudo-Klemens auffallend oft mit Pseudo-Ignatius zusammen. Nur das unzweideutige Bekenntnis zu der Christologie der Apollinaristen, wie die interpolierten Ignatiusbriefe es ablegen, lassen die Konstitutionen vermissen. Überhaupt geben die letzteren über den dogmatischen Standpunkt ihres Kompilators keinen genaueren Aufschluß. Ein frecher Fälscher aber wie Pseudo-Ignatius ist auch Pseudo-Klemens gewesen. Die Fiktion apostolischen Ursprungs der Konstitutionen wird so nachdrücklich geltend gemacht und so folgerichtig durchgeführt, daß sie nicht mehr als bloße schriftstellerische Form aufgefaßt werden kann. Und der letzte der Kanones (8, 47), welcher die Konstitutionen selbst nebst den zwei Klemensbriefen in die Reihe der heiligen Schriften stellt, enthält einen herausfordernden Betrug.

Ein abschließender Beweis für die Identität der beiden Fälscher hat sich somit nicht ergeben, wohl aber eine hohe Wahrscheinlichkeit.

[1] Siehe Bd. 1[2], S. 152 ff.

[2] Die vorhin hervorgehobenen Bezeichnungen der drei göttlichen Personen bei Pseudo-Klemens kehren zum großen Teil bei Pseudo-Ignatius wieder. So heißt der Vater ὁ ἐπὶ πάντων θεός (Tars. 2, 1; Philipp. 7, 1) und ὁ ἀγέννητος θεός (Magn. 7, 2; Her. 6, 2), der Sohn θεὸς μονογενής (Philad. 6, 3) und ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Tars. 4, 1; Smyrn. 1, 1; Eph. 20, 1), der Heilige Geist ὁ παράκλητος (Philipp. 2, 3 4; 3, 1; Philad. 4, 2; 5, 3; 9, 2; Eph. 20, 1), während bei dem echten Ignatius dieser Ausdruck nicht ein einziges Mal vorkommt.

Schwartz lehnt die Identifizierung ab, ohne jedoch irgend einen entscheidenden Grund namhaft zu machen[1].

J. S. v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel, ein historisch-kritischer Beitrag zur Literatur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, Tübingen 1832, 8⁰. J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts 1, Gießen 1843, 52—70: „Die acht Bücher Apostolischer Konstitutionen"; 71—86: „Die canones apostolorum"; vgl. die Beilagen 221—238. Fr. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, eine literarhistorische Untersuchung, Rottenburg a. N. 1891, 8⁰. Ders., Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften auf ihr Verhältnis neu untersucht, Tübingen 1893, 8⁰. Ders., Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften: Hist. Jahrbuch 16 (1895) 1—36 473—509. Ders., Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 359—372: „Die Zeit der Apostolischen Konstitutionen". Ed. Schwartz, Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 6), Straßburg 1910. Das Hauptverdienst dieser Arbeit von Schwartz bildet der endgültige Nachweis, daß die sog. Ägyptische Kirchenordnung römischen Ursprungs und mit der „Apostolischen Überlieferung" des Hippolytus identisch ist. P. A. Prokoschev, Die Didascalia apostolorum und die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, Tomsk 1913, 8⁰, mit zwei Nachträgen, Tomsk 1913/14 (Russisch). — Über die Liturgie im achten Buche der Konstitutionen (c. 6—15) handeln F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, 258—295. J. Brückner, Über die Zusammensetzung der Liturgie im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen: Theol. Studien u. Kritiken 56 (1883) 7—32; vgl. P. Kleinert, Bemerkungen zur Komposition der Klemensliturgie: ebd. 33—59. P. Drews, Untersuchungen über die sog. klementinische Liturgie im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen. 1. Die klementinische Liturgie in Rom (Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens 2—3), Tübingen 1906. — Über die Kanones zum Schlusse des achten Buches (8, 47) handelt auch v. Hefele, Konziliengeschichte 1, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1873, 793—827. Über den letzten Kanon, Das Verzeichnis der heiligen Schriften, vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2, 1, Erlangen 1890, 180—193.

4. Geschichte. — Der Fälscher hatte Erfolg. Länger als ein Jahrtausend ist sein Werk als Werk der Apostel bzw. des im Auftrag der Apostel schreibenden römischen Klemens angesehen worden. Das Konzil zu Konstantinopel vom Jahre 692, bekannt unter dem Namen Quinisextum, erklärte (can. 2): „Die heilige Synode beschließt, daß die unter dem Namen der heiligen und ehrwürdigen Apostel uns überlieferten 85 Kanones ... auch in Zukunft fest und unverrückt in Geltung bleiben sollen. In diesen Kanones ist nun freilich geboten, daß wir die von Klemens redigierten Konstitutionen (τὰς διὰ Κλήμεντος διατάξεις) derselben heiligen Apostel annehmen. Weil jedoch letztere schon längst vonseiten der Heterodoxen zum Verderben der Kirche durch unechte und der Frömmigkeit fremde Zusätze entstellt worden sind . . ., so haben wir es für angemessen erachtet, besagte Konstitutionen zu verwerfen." [2] Damit

[1] Schwartz a. a. O. 17 ff. [2] Mansi 11, 940.

war den Kanones Gesetzeskraft zuerkannt, den Konstitutionen überhaupt die apostolische Herkunft nicht abgesprochen. Gleichwohl hat das Werk auf das Leben und die Praxis der griechischen Kirche nur verschwindend geringen Einfluß ausgeübt. Der Kompilator hatte sich ja auch in Sachen der kirchlichen Verfassung und Disziplin sowohl wie der Liturgie im wesentlichen auf die Darstellung schon allgemein bestehender Verhältnisse und Gebräuche beschränkt. Seine Dogmatik vollends war überhaupt nicht recht greifbar. Nur in einem Punkte, in der Abgrenzung des Kanons des Neuen Testaments, war er der früheren Überlieferung entgegengetreten, und mit dieser Neuerung ist er nicht durchgedrungen.

Eine alte lateinische Übersetzung der Konstitutionen, anscheinend noch aus dem 5. Jahrhundert, hat keine Verbreitung gefunden. Nur ein Bruchstück derselben, die letzten Kapitel des achten Buches mitsamt den Kanones (8, 41—47) umfassend, ist auf unsre Tage gekommen. Die fünfzig ersten der 85 Kanones aber sind auch von Dionysius Exiguus um 500 ins Lateinische übersetzt und als „Canones apostolorum" an die Spitze seiner Kanonessammlung gestellt worden. Und diese fünfzig Kanones haben trotz anfänglichen Widerspruchs[1] nach und nach rechtliche Gültigkeit in der lateinischen Kirche erlangt. Pseudo-Isidor nahm sie in seine Sammlung auf, und Gratian hat wenigstens Exzerpte aus denselben seinem Dekret einverleibt.

Eine bedeutsamere Rolle sollten die Konstitutionen wenigstens mittelbar in einigen morgenländischen Kirchen spielen. Nach dem Vorbild der Konstitutionen haben die syrischen Monophysiten sich einen „Octateuchus Clementinus" geschaffen, einen neuen Rechtskodex in acht Büchern unter des Klemens Namen, welcher sich aber inhaltlich zum größten Teile mit den „Konstitutionen durch Klemens" deckt. Man wollte, scheint es, dieses letztere Achtbuch, welches laut dem Quinisextum wegen Interpolationen durch heterodoxe Hände verworfen werden mußte, durch ein anderes Achtbuch ersetzen, welches gegen einen derartigen Verdacht gesichert war. Buch 1—2 enthalten ein Testament unsres Herrn, Buch 3 die Apostolische Kirchenordnung, Buch 4—7 Auszüge aus dem achten Buche der Konstitutionen, Buch 8 Apostolische Kanones. Die erstgenannte Schrift, bisher noch nicht erwähnt, „Testament unsres Herrn Jesu Christi" (διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), besteht aus einer Apokalypse und einer wortreichen Kirchenordnung nebst Darstellung der Liturgie. Die Apokalypse, welche vermutlich früher einmal als selbständige Schrift in Umlauf war, erzählt von Offenbarungen des Herrn an Petrus und

[1] Die pseudo-gelasianische Dekretale „De recip. et non recip. libris" erklärte: „Liber qui appellatur Canones apostolorum apocryphus." v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 12.

Johannes über die letzten Zeiten, die Kirchenordnung erweist sich als eine erweiternde Überarbeitung der „Apostolischen Überlieferung" des Hippolytus. Das abhanden gekommene griechische Original des Testaments ist sehr wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts aus monophysitischen Kreisen Syriens hervorgegangen. Die vorliegende syrische Übersetzung ist laut der Unterschrift „im Jahre 998 der Griechen", d. i. 687 n. Chr., „von dem armen Sünder Jakob", vielleicht Jakob von Edessa, gefertigt worden. Der syrische „Octateuchus Clementinus" kann demnach nicht vor dem Ende des 7. Jahrhunderts entstanden sein. Das Testament ward an den Anfang gerückt, weil es den Herrn selbst redend einführt. Es ward in zwei Bücher zerlegt — das zweite beginnt inmitten der Kirchenordnung — aus demselben Grunde, aus welchem die Auszüge aus dem achten Buche der Konstitutionen auf vier Bücher verteilt wurden, weil man eben ein neues Achtbuch haben wollte.

Einen ähnlichen, dem syrischen nachgebildeten „Octateuchus Clementinus" hat auch die monophysitische Kirche Ägyptens besessen. Er ward gleichfalls durch das Testament des Herrn eröffnet. Außer der syrischen liegen infolgedessen noch zwei arabische und eine äthiopische Übersetzung des Testaments vor.

Die Christenheit der Nilländer hat aber auch kürzere Rechtssammlungen gekannt, welche sehr wahrscheinlich auf ein griechisches Original oder Vorbild zurückgingen, mag dasselbe auch jetzt nicht mehr nachzuweisen sein. Eine berühmte koptisch-sahidische Handschrift des Britischen Museums aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts umfaßt die Apostolischen Kanones, die Apostolische Kirchenordnung, die „Apostolische Überlieferung" des Hippolytus und Auszüge aus dem achten Buche der Konstitutionen. Eben diese Stücke sind in etwas anderer Weise zu einem Ganzen verbunden in den „127 Kanones der Apostel", welche in arabischer und äthiopischer Übersetzung erhalten sind, in koptischer Sprache aber nicht mehr existieren. Endlich ist auch eine arabische und eine äthiopische „Didaskalia" auf uns gekommen, welche anscheinend beide Bearbeitungen der sechs ersten Bücher der Konstitutionen oder der interpolierten Apostolischen Didaskalia darstellen. Doch sind die Texte noch nicht mit der erforderlichen Sorgfalt bearbeitet worden.

Ein Fragment einer alten lateinischen Übersetzung der Konstitutionen, den Schluß des achten Buches samt den Kanones umfassend (8, 41—47), ward nach einer Handschrift der Veroneser Kapitelsbibliothek, cod. lat. 51 saec. VI, zuerst teilweise von A. Spagnolo und C. H. Turner in The Journal of Theol. Studies 13 (1912) 492—514, und sodann vollständig von Spagnolo bei Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima, tom. 1, fasc. 2, pars 1, Oxonii 1913, 32a—32nn, ediert. Vgl. Turner, A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: The Journal of Theol. Studies 15 (1914) 53—65. Die fünfzig ersten der 85 Kanones (8, 47) finden sich in der

Übersetzung des Dionysius Exiguus lateinisch auch bei Migne, PP. Lat. 67, 141—148. Die beste Ausgabe derselben besorgte Turner, Ecclesiae occidentalis monum. iuris antiquiss. fasc. 1, pars 1. Oxonii 1899, 1—34. Über den „Octateuchus Clementinus", seine Geschichte und seine handschriftliche Überlieferung, siehe A. Baumstark in der Römischen Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. 14 (1900) 1—45; vgl. 291—300. Die zwei ersten Bücher des syrischen Oktateuchs oder das Testament unsres Herrn veröffentlichte, unter Beifügung einer lateinischen Übersetzung, Patriarch Ignatius Ephräm II. Rahmani von Antiochien, Mainz 1899, 4°. Ein syrischer Text des apokalyptischen Einganges des Testaments bei J. P. Arendzen in The Journal of Theol. Studies 2 (1901) 401—416. Zwei kleine Stücke eines lateinischen Textes des apokalyptischen Einganges bei M. Rh. James, Apocrypha anecdota (Texts and Studies 2, 3). Cambridge 1893, 151—154. Das dritte Buch des syrischen Oktateuchs oder die Apostolische Kirchenordnung veröffentlichte und übersetzte Arendzen in The Journal of Theol. Studies 3 (1902) 59—80. Vgl. F. Nau, La Version syriaque de l'Octateuque de Clément, trad. en français. Paris 1913, 8°. Fr. X. Funk, Das Testament unsres Herrn und die verwandten Schriften (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 2, 1—2), Mainz 1901. L. Guerrier, Le Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Essai sur la partie apocalyptique (Thèse). Lyon 1903, 8°. — Das koptisch-sahidische Rechtsbuch ward nach cod. Mus. Brit. or. 1320 herausgegeben von P. A. de Lagarde, Aegyptiaca, Gottingae 1883, 8°; anastatischer Neudruck 1896. Eine englische Übersetzung des koptisch-sahidischen Textes gab G. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici. London 1904, 8°. Ebenhier hat Horner die arabische und die äthiopische Version der „127 Kanones der Apostel" herausgegeben und ins Englische übersetzt. Vgl. Bd. 2, 2. Aufl., dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1914, 261 f. Vollständig ward jedoch die arabische Version dieser 127 Kanones erst ediert und zugleich ins Französische übersetzt von J. Périer und A. Périer in der Patrologia Orientalis 8, Paris 1912, 551—570. Die Apostolischen Kanones (Ap. Konstit. 8, 47), welche in den 127 Kanones den Schluß bilden, während sie in dem koptisch-sahidischen Rechtsbuch am Anfang stehen, fehlten bei Horner. Äthiopisch waren die Apostolischen Kanones schon herausgegeben worden von W. Fell, Canones Apostolorum aethiopice (Diss. inaug.). Lipsiae 1871, 8°. Über die arabische Didaskalia siehe A. Baumstark, Die Urgestalt der arabischen Didaskalia der Apostel: Oriens Christianus 3 (1903) 201—208; Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 350—362: „Die arabische Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel". Die äthiopische Didaskalia ward von J. François in der Revue de l'Orient Chrétien 16—19 (1911—1914) ins Französische übersetzt.

§ 61. Nemesius von Emesa und Hierotheus.

1. Nemesius von Emesa. 2. Hierotheus.

1. Nemesius von Emesa. — Ein Bischof Nemesius von Emesa am Orontes hat eine Schrift „De natura hominis" (περὶ φύσεως ἀνθρώπου, Migne, PP. Gr. 40, 503—818) hinterlassen, welche nicht sowohl der Geschichte der Theologie als vielmehr der Geschichte der Philosophie angehört, das erste Lehrbuch der Anthropologie, von welchem wir Kunde haben. In einfacher, anspruchsloser Sprache, aber mit ausgebreiteter philosophischer und medizinisch-physiologischer Sachkenntnis unternimmt

es Nemesius, das geistig-sinnliche Wesen des Menschen in seiner Mittelstellung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt zu schildern. „Der Mensch", diesen grundlegenden Satz stellt er an die Spitze seiner Ausführungen, „ist in vollkommener Weise zusammengesetzt aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe" (Migne 40, 504). Die Seele ist ein selbständiges unkörperliches Wesen (οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος, ebd. 565), nicht aus vergänglicher Materie bestehend und deshalb unsterblich. Ihr schönster Teil ist die Vernunft, ähnlich wie das Auge der schönste Teil des Leibes (ebd. 504). Der ganze Leib aber ist in allen seinen Teilen auf das Zweckmäßigste eingerichtet zu einem Werkzeuge der Seele. Sterbliches mit Unsterblichem, Vernunftloses mit Vernünftigem verbindend, trägt also der Mensch in seiner eigenen Natur ein Abbild der gesamten Schöpfung, mit Recht eine Welt im Kleinen (μικρὸς κόσμος, ebd. 533) geheißen. Dem Höheren gebührt die Herrschaft. Entscheidet sich der Mensch in freier Wahl dafür, der Führung der Vernunft zu folgen und vom Sinnlichen sich abzuwenden, so wird er den von Gott verheißenen Lohn der Glückseligkeit erlangen.

Im einzelnen ist der Gedankengang der Schrift dieser. Nach einem langen einleitenden Kapitel über die Natur des Menschen wird von der Seele (c. 2), von der Vereinigung zwischen Leib und Seele (c. 3), dem Leibe (c. 4), den Elementen (c. 5), dem Einbildungsvermögen (c. 6), den fünf Sinnen (c. 7—11), dem Denkvermögen (c. 12), dem Erinnerungsvermögen (c. 13) und von Vernunft und Sprache (c. 14) gehandelt. Folgt „eine andere Einteilung der Seele" (c. 15), an welche sich Erörterungen über den vernunftlosen Teil der Seele, welcher der Vernunft gehorcht (c. 16—21), und über den vernunftlosen Teil, welcher nicht der Vernunft untersteht (c. 22—25), anschließen. Dann folgt „eine andere Einteilung der Vermögen des Tieres" (c. 26) nebst näheren Erläuterungen, insbesondere Auseinandersetzungen über das Wesen des Freiwilligen und des Unfreiwilligen (c. 29—32). Schließlich kehrt die Darstellung vom Tiere wieder zum Menschen zurück, um das Wahlvermögen zu besprechen (c. 33—34), den Fatalismus zu bekämpfen (c. 35—38) und die Willensfreiheit (c. 39—41) sowie den Glauben an die Vorsehung (c. 42—44) zu verteidigen. Die Kapitelfolge selbst zeigt bereits, daß die Gliederung des Stoffes Sprünge aufweist und der Einheitlichkeit und Konsequenz entbehrt. Auch sonstige Anzeichen deuten darauf hin, daß die letzte, abschließende und ausgleichende Hand dem Buche gefehlt hat. Es wird sogar wiederholt auf Späteres verwiesen, wovon im Verlauf gar nicht mehr die Rede ist [1].

Zumeist kleidet der Verfasser seinen Vortrag in die Form eines historisch-kritischen Referates über die Ansichten der Philosophen der Vorzeit, um sofort auf Grund und nach Maßgabe seiner christlichen

---

[1] Siehe Burkhard im Philologus 69 (1910) 38 f.

Glaubensüberzeugung unter den widerstreitenden Thesen eine Auswahl zu treffen. Zerstreute Sätze heidnischer Denker versucht er zu einem von christlichem Geiste getragenen System zu verweben. Plato sowohl wie Aristoteles, Epikur und die Stoa, die Neuplatoniker und den Arzt Galenus hat er zu Rate gezogen, freilich vielfach nur aus den umlaufenden philosophischen Kompendien schöpfend, wie den auch von Theodoret von Cyrus in seiner „Graecarum affectionum curatio" benützten Placita des Peripatetikers Aëtius [1]. Vorwiegend ist aber seine Lehre platonisch bzw. neuplatonisch gefärbt. Mit ausdrücklicher Berufung auf Plato (Migne 40, 552) bekennt er sich auch zur Präexistenz der Seele: zugleich mit der unsichtbaren Geisterwelt, vor der sichtbaren Welt, vor Zeit und Raum, sei die Seele von Gott erschaffen worden mit der Bestimmung, im Laufe der Zeit in einen Leib eingefügt zu werden (ebd. 572). Neben platonischen laufen indessen aristotelische Gedankenreihen und Beweisführungen einher, namentlich in den Kapiteln über die Willensfreiheit (c. 39—41). Nur pflegt Nemesius den Stagiriten nicht da, wo er sich ihm anschließt, sondern nur da, wo er ihm entgegentritt, mit Namen einzuführen. Hat man doch schon folgern wollen, er habe es gescheut, offen für Aristoteles Partei zu ergreifen, weil letzterer den Zeitgenossen als Bundesgenosse der Häresie gegolten habe [2].

Von einigen späteren Kirchenschriftstellern ist dieses Lehrbuch der Anthropologie ausgiebig verwertet worden. Johannes von Damaskus hat einen großen Teil des zweiten, über die einzelnen Werke der Schöpfung handelnden Buches seiner Schrift „De fide orthodoxa" stillschweigend aus Nemesius herübergenommen. Ein Mönch Melitius, welcher vielleicht dem 9. Jahrhundert angehört, hat seiner Kompilation über den Körperbau des Menschen (περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς) so reichliche und so wörtliche Exzerpte aus dem Buche des Nemesius einverleibt, daß dieselbe fast die Bedeutung einer Handschrift gewinnt. Auch Melitius läßt seine Quelle ungenannt. Im Laufe des 8. Jahrhunderts hat ein armenischer Bischof das Buch ins Armenische übersetzt und, jedenfalls im Anschluß an seine griechische Vorlage, fälschlich als ein Werk Gregors von Nyssa bezeichnet [3]. Einzelne Teile des Buches wenigstens sind auch den Syrern bekannt geworden, haben aber bei diesen den Namen des Nemesius geführt. Die älteste uns

[1] Über die Benützung dieser Placita durch Nemesius siehe Domanski, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900, Einl. XIX; Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin 1914, 11 ff. Im übrigen ist die Frage nach den eigentlichen Quellen des Nemesius noch wenig geklärt.

[2] So Domanski a. a. O. XVI; vgl. 165.

[3] Zur Entstehung dieser falschen Tradition hat allem Anschein nach lediglich der Umstand Anlaß gegeben, daß das Buch mit dem sachlich immerhin verwandten Buche des Nysseners „De hominis opificio" περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου zusammengestellt wurde. Die angebliche Schrift des Nysseners „De anima" περὶ ψυχῆς bei Migne 45, 187—222 ist nur ein Ausschnitt aus dem Buche des Nemesius c. 2—3.

bekannte lateinische Übersetzung des Buches, von der Hand des Arztes und späteren Erzbischofs Alfanus von Salerno (gest. 1085), nannte den Verfasser gleichfalls Nemesius, während eine zweite, von dem Rechtsgelehrten Johannes Burgundio zu Pisa (gest. 1194)[1] gefertigte lateinische Übersetzung wieder den Namen des Nysseners trug. Die Scholastiker, insbesondere Albertus Magnus und Thomas von Aquin, haben diese zweite lateinische Übersetzung benützt und infolgedessen auch den Nyssener für den Verfasser des Buches gehalten.

Daß der Verfasser Nemesius hieß und Bischof von Emesa war, bezeugen die Handschriften und alte Zitate. Sonst aber sind seine Lebensverhältnisse völlig in Dunkel gehüllt. Daß er identisch sei mit dem Statthalter Nemesius von Kappadozien, welcher in Briefwechsel mit Gregor von Nyssa stand, ist eine früher oft geäußerte Vermutung, die sich aber nicht näher begründen läßt, vielmehr bei weiterem Verfolgen sofort in Schwierigkeiten verwickelt[2]. Die einzige Quelle über die Personalien des Verfassers fließt in seinem Buche. Der Philosoph hat, wie gesagt, den christlichen und kirchlichen Theologen nicht verleugnet. Er läßt nicht selten polemische Bemerkungen über häretische Theologumena einfließen. Zweimal nimmt er Bezug auf Eunomius (gest. um 393) bzw. die Eunomianer, dreimal auf Apollinaris von Laodicea (gest. vor 392), einmal auf berühmte Theologen, welche der Meinung waren, die Vereinigung des Logos mit dem Sohne der Jungfrau sei nur eine moralische, keine hypostatische gewesen[3]. Der letztgenannte Verweis (οὐκ εὐδοκία τοίνυν ὁ τρόπος τῆς ἑνώσεως, ὥς τίσι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ) scheint auf noch lebende Vertreter antiochenischer Christologie zu zielen und wird gewöhnlich von Theodor von Mopsuestia (gest. 428) verstanden. Ein späterer Häretiker wird nicht mehr genannt, weder Nestorius noch Eutyches noch Pelagius, welch letzterer gelegentlich der Ausführungen über die Willensfreiheit hätte berücksichtigt werden können. Keine Spur führt mit Sicherheit in das 5. Jahrhundert hinein. Die von Ritter und Zeller[4] befürwortete Annahme, die Abfassung des Buches sei in die Mitte des 5. Jahrhunderts zu verlegen, entbehrt, wie Bender zeigte, jeglichen Stützpunktes. Wie wenig man genötigt ist, die bei Nemesius von der Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus wiederholt gebrauchten

---

[1] Über Burgundio vgl. etwa J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1914, 246 ff.

[2] Vgl. Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa, Leipzig 1898, 3 ff.

[3] Die Verweise auf Eunomius bzw. die Eunomianer bei Migne 40, 572 605; der erste und der dritte Verweis auf Apollinaris 40, 504 628, der zweite Verweis auf Apollinaris (ed. Matthaei 108 f.; Migne 45, 205) fehlt 40, 576, weil hier durch irgend ein Versehen der Nemesiustext mit einem fremden Texte vertauscht worden ist; der Verweis auf berühmte Vertreter der antiochenischen Schule 40, 608.

[4] Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3, 2[4], Leipzig 1903, 509 A. 1. Gegen Zeller siehe Bender a. a. O. 22 ff.

Ausdrücke ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως aus dem Symbolum des Chalcedonense vom Jahre 451 herzuleiten, beweist die Tatsache, daß der von Nemesius häufiger zitierte Neuplatoniker Porphyrius eben diese Ausdrücke schon von der Vereinigung zwischen Seele und Leib gebraucht hat. Nemesius wird nach dem Gesagten um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert gelebt und geschrieben haben.

Die erste Ausgabe des griechischen Textes des Buches lieferte Nicasius Ellebodius, Antwerpen 1565, 8⁰. Die letzte Ausgabe, welche bei Migne, PP. Gr. 40 abgedruckt ist, besorgte Chr. Fr. Matthaei, Halle 1802, 8⁰. Einläßliche Untersuchungen über die handschriftliche Überlieferung veröffentlichte K. J. Burkhard, welcher eine neue Ausgabe plante, in den Wiener Studien 10 (1888) 93—135; 11 (1889) 143—152 243—267; vgl. seine eigenen Angaben in der sogleich zu nennenden Edition der lateinischen Übersetzung des Buches von Erzbischof Alfanus von Salerno, Leipzig 1917, Praef. x. Noch beizufügen ist Burkhard, Zur Kapitelfolge in Nemesius' Περὶ φύσεως ἀνθρώπου: Philologus 69 (1910) 35—39. Von textkritischem Interesse und Werte sind auch die Exzerpte aus dem Buche bei Johannes von Damaskus und dem Mönche Melitius. D. Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa, Leipzig 1898, 79—99: „Meletius und die Dresdener Handschrift des Nemesius". K. Burkhard, Johannes von Damaskus' Auszüge aus Nemesius: Wiener Eranos, Wien 1909, 89—101. — Die lateinische Übersetzung des Erzbischofs Alfanus von Salerno ward zuerst durch C. Holzinger herausgegeben, Leipzig 1887, 8⁰, aber auf unzulänglicher handschriftlicher Grundlage. Vgl. Cl. Bäumker, Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius' Περὶ φύσεως ἀνθρώπου: Wochenschrift f. klass. Philologie 1896, 1095—1102. Eine mustergültige neue Ausgabe dieser Übersetzung lieferte K. Burkhard, Leipzig 1917 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). Die lateinische Übersetzung des Pisaner Juristen Johannes Burgundio war schon früher durch Burkhard herausgegeben worden (Wien 1891 bis 1902) in fünf Gymnasialprogrammen. Weitere lateinische Übersetzungen fertigten und veröffentlichten die Humanisten Johannes Cono (Konow), Straßburg 1512, und Georgius Valla, Lyon 1538. Eine im 8. Jahrhundert zu Konstantinopel entstandene armenische Übersetzung und eine aus dem Armenischen geflossene altitalienische Version liegen handschriftlich vor. Teza und Zanolli haben diese Übersetzungen näher gekennzeichnet; siehe die Nachweise in Burkhards Edition der lateinischen Übersetzung des Alfanus, Leipzig 1917, Praef. x f. Über die armenische Übersetzung handelt auch J. Daschean, Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte 1, Wien 1895 (Neuarmenisch), 1—22; vgl. Liter. Rundschau f. das kath. Deutschland 1895, 268. Über Fragmente des Buches bei den Syrern vgl. J. Dräseke in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 46 (1903) 506 ff. — M. Evangelides, Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen (Inaug.-Diss.), Berlin 1882, 8⁰. D. Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa (Inaug.-Diss.), Leipzig 1898, 8⁰. B. Domański, Die Psychologie des Nemesius (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 3, 1), Münster 1900. K. Grigorjev, Nemesios, Bischof von Emesa, und seine Schrift Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, 1900 (Russisch); vgl. Byzant. Zeitschr. 10 (1901) 334. W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios, Berlin 1914, 8⁰. H. A. Koch, Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa, Berlin 1921, 8⁰.

Eine Münchener Handschrift des 15. Jahrhunderts (cod. gr. 100) enthält einen Ausschnitt aus dem Buche des Nemesius (c. 42, über die Vorsehung) und in unmittelbarem Anschluß an denselben eine Abhandlung „De contemnenda

morte", welche laut anderweitigen Zeugnissen von dem Byzantiner Demetrius Kydones, einem fleißigen rhetorischen und theologischen Schriftsteller des 14. Jahrhunderts, verfaßt ist (bei Migne, PP. Gr. 154, 1169—1212). Der Schreiber der Münchener Handschrift hat jedoch dieser Abhandlung die Worte τοῦ αὐτοῦ vorgesetzt und dieselbe damit, weil ein Nemesiustext voraufgeht, für Nemesius in Anspruch genommen. Hatten infolgedessen frühere Herausgeber der Abhandlung die Frage, ob Demetrius oder Nemesius der Verfasser sei, offen lassen wollen, so hat der neueste Herausgeber, H. Deckelmann, Leipzig, 1901 (Bibl. scriptorum graec. et rom. Teubneriana), mit Recht betont, daß es sich keineswegs um eine zwiespältige Überlieferung über die Herkunft der Abhandlung, sondern nur um eine falsche Angabe des nachlässigen Schreibers der Münchener Handschrift handle (Praef. vi f.). Nichtsdestoweniger hat J. Dräseke von neuem gefragt: „Demetrios Kydones oder Nemesios?" (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 44 [1901] 391—410), und geantwortet, nicht Demetrius, sondern Nemesius habe die Abhandlung geschrieben, Demetrius aber habe dieselbe widerrechtlich sich angeeignet und unter seinem Namen ausgehen lassen (S. 410). Die Argumentation läuft darauf hinaus, daß sich in der Abhandlung manches finde, was im Munde eines Byzantiners des 14. Jahrhunderts befremdlich erscheine, im Munde eines christlichen Platonikers des Altertums aber wohl erklärlich sei. Die ganze Ausführung zerschellt an der Tatsache, daß vor jenem Schreiber des 15. Jahrhunderts niemand etwas von einer Schrift des Nemesius über die Verachtung des Todes gewußt hat, weil sie allein zugleich auch schon beweist, daß eine solche Schrift des Nemesius nicht existiert hat.

2. Hierotheus. — Pseudo-Dionysius Areopagita spricht wiederholt in begeisterten Worten von einem Hierotheus als seinem hochverehrten Lehrer. Er führt denselben auch als Schriftsteller ein, macht zwei seiner Werke namhaft: „Theologische Anfangsgründe" (θεολογικαὶ στοιχειώσεις) und „Liebeshymnen" (ἐρωτικοὶ ὕμνοι), und zitiert einzelne Stellen[1]. Seine eigenen Schriften bezeichnet er als Ergänzungen und Erläuterungen zu den ihrer Kürze und Tiefe wegen nur schwer verständlichen Werken des Lehrers[2]. Aber einzig und allein der Pseudo-Areopagite weiß von diesem Schriftsteller Hierotheus zu erzählen, und der Pseudo-Areopagite ist ein Zeuge, dessen Aussagen geprüft sein wollen. Er hat, wie wir bald hören werden, nachweislich erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Syrien gelebt und geschrieben. Er behauptet jedoch selbst der durch Paulus für das Christentum gewonnene Areopagite Dionysius (Apg 17, 34) zu sein, und dementsprechend versetzt er auch seinen Lehrer Hierotheus in die Tage der Apostel und läßt ihn am Sterbebett der Gottesgebärerin weilen[3]. Eine spätere Legende berichtet von einem Hierotheus, welcher von Paulus getauft und zum ersten Bischof von Athen bestellt worden, während laut der Geschichte vielmehr der Areopagite Dionysius der erste Bischof von Athen gewesen ist[4]. Die Wurzeln der Legende liegen ohne Zweifel in jenen Bemerkungen des angeblichen Areopagiten über seinen Lehrer

[1] De div. nom. 2, 9—10; 4, 14—17.
[2] De div. nom. 3, 2—3. De coel. hier. 6, 2. [3] De div. nom. 3, 2.
[4] Eus., Hist. eccl. 3, 4, 10.

Hierotheus. Mit Recht hat man in diesem Hierotheus einen Zeitgenossen der Apostel erblicken zu müssen geglaubt.

Frothingham hat eine andere Auffassung in Vorschlag gebracht. Das Britische Museum zu London besitzt handschriftlich in syrischer Sprache ein „Buch des hl. Hierotheus über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit“ in Verbindung mit einem ausführlichen Kommentar von der Hand des Patriarchen Theodosius von Antiochien (887—896). Das Buch ist noch nicht gedruckt. Frothingham hat dasselbe untersucht, eine gedrängte Inhaltsübersicht mitgeteilt und als Verfasser den syrischen Mönch Stephanus Bar Sudaili zu erweisen versucht, welcher zu Beginn des 6. Jahrhunderts die Kirche von Edessa in Aufregung versetzte. Aus Edessa gebürtig, hatte Stephanus in jüngeren Jahren sehr wahrscheinlich auch Ägypten besucht und dort theologische Studien gemacht. Origenistische und gnostisch-kabbalistische Anschauungen waren die Elemente, aus welchen er ein radikal pantheistisches, von Frothingham nicht mit Unrecht „pannihilistisch“ genanntes Lehrgebäude aufführte, getragen von dem Satze: „Alle Natur ist gleichen Wesens mit der Gottheit.“ Ein solcher Satz war in der Christenheit unerhört. Der verwegene Mönch mußte Edessa verlassen und sich nach Palästina in ein Kloster zurückziehen. Daß dieser Mönch der Verfasser des Buches des hl. Hierotheus gewesen sei, hat Frothingham anerkanntermaßen sehr wahrscheinlich zu machen gewußt, teils durch Aufdeckung der Verwandtschaft, welche zwischen diesem Buche und den dem Mönche von seinen Gegnern, insbesondere Philoxenus von Mabbug und Jakob von Sarug, zur Last gelegten Ketzereien besteht, teils durch Beibringung ausdrücklicher Zeugnisse, nach welchen das unter dem Namen „Hierotheus“ in Umlauf gesetzte Buch auf die Hand des Mönches zurückgeht.

Wenn jedoch Frothingham in Stephanus Bar Sudaili den Lehrer des sog. Areopagiten und in dem Hierotheusbuch die von dem Schüler erwähnten Schriften des Lehrers ermittelt haben will, so erheben sich schwere Bedenken. Der Lehrer schrieb „Theologische Anfangsgründe“ und „Liebeshymnen“, das Hierotheusbuch handelt „Über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit“, und keine der aus den Schriften des Lehrers angeführten Stellen ist in dem Hierotheusbuch aufzufinden. Dann aber läßt sich überhaupt nicht annehmen, daß der sog. Areopagite eine Persönlichkeit späterer Jahrhunderte als seinen Lehrer genannt habe, da er doch selbst dem ersten Jahrhundert angehören will. Er müßte aus der Rolle gefallen sein, als ihm der Name des Lehrers entschlüpfte. Unter keinen Umständen vollends kann er sich als Schüler des Verfassers des Hierotheusbuches ausgegeben haben. Denn abgesehen davon, daß er nicht dem Pantheismus das Wort redet [1], wiewohl er

[1] Vgl. etwa Weertz, Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: in Theologie und Glaube 6 (1914) 824 ff.

die Wege des Lehrers wandeln will, ist es nicht bloß möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß der sog. Areopagite schon vor dem Jahre 500, Stephanus Bar Sudaili aber erst nach dem Jahre 500 als Schriftsteller aufgetreten ist, wenngleich allerdings genaue Daten vorläufig nicht zu gewinnen sind.

Soll also irgend ein Zusammenhang oder ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Hierotheus obwalten — und diese Voraussetzung wird durch die Seltenheit des Namens und auch durch eine gewisse Ähnlichkeit der Lehre immerhin empfohlen —, so ist zu vermuten, daß Stephanus Bar Sudaili sein Pseudonym dem sog. Areopagiten entnommen hat oder durch die Äußerungen des letzteren über seinen Lehrer zur Erdichtung eines Buches des hl. Hierotheus veranlaßt worden ist.

Nach alledem wird nichts anderes übrigbleiben als zu sagen: Hierotheus, der Lehrer des sog. Areopagiten, ist keine historische Person, sondern eine bloße Fiktion. Seine Schriften sind Erfindungen des angeblichen Schülers, die mitgeteilten Stellen dieser Schriften gleichen denn auch den Schriften des Schülers „wie ein Ei dem andern“[1].

Die sagenhaften Nachrichten über einen Bischof Hierotheus von Athen sind wohl am vollständigsten zusammengetragen bei P. Halloix S. J., Illustrium ecclesiae orientalis scriptorum vitae et documenta 1, Duaci 1633, 600—634. Über Schriften unter des Hierotheus Namen siehe Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, Leipzig 1893, 784. Über einen Vortrag, den G. Dervos 1912 auf dem dritten internationalen archäologischen Kongreß zu Rom über Hierotheus hielt, vgl. III Congresso archeologico internazionale, Bollettino riassuntivo, Roma 1912, 99. — A. L. Frothingham jr., Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic, and the Book of Hierotheos, Leyden 1886, 8°. Über Stephanus und das Hierotheusbuch siehe auch V. Ryssel in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 10 (1889) 156—158; J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften (Progr.), Feldkirch 1895, 16—20; R. Duval, La littérature syriaque, 3. Aufl., Paris 1907, 356—358; J. Göttsberger, Barhebräus (Biblische Studien 5, 4—5), Freiburg i. Br. 1900, 37 f.

§ 62. Pseudo-Dionysius Areopagita.

(1. Die Schriften. 2. Die Schriften. Fortsetzung. 3. Der Verfasser. 4. Der Verfasser. Fortsetzung. 5. Der Verfasser. Fortsetzung. 6. Zur Geschichte der Schriften. 7. Petrus Fullo.)

1. Die Schriften. — Dionysius Areopagita heißt nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Manuskripte der Verfasser einer Anzahl theologischer Schriften, welche sich durch eine ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und des Stiles von der mehr oder weniger gleichzeitigen christlichen Literatur abheben. Sie reden gewissermaßen eine fremde Sprache. Sie nennen die Bischöfe ἱεράρχαι, die Priester ἱερεῖς, die Diakonen λειτουργοί, die Mönche θεραπευτεῖς, sie haschen nach ungebräuchlichen Ausdrücken, sie gefallen sich in schwerfälligen

[1] H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, Mainz 1900, 11; vgl. 69 ff.

und überladenen Perioden, in möglichst voll- und hochtönenden Phrasen, in Häufungen von Synonyma, in seltenen, vielfach bis dahin völlig unerhörten Komposita. Wie neuere Untersuchungen festgestellt haben, befleißigen sie sich bewußt und absichtlich jener Diktion, welche bei den Vertretern des Neuplatonismus, insbesondere bei Proklus, üblich geworden und zum guten Teile den antiken Mysterienkulten entlehnt war [1]. Die Form geht Hand in Hand mit dem Inhalt. Auch die Darstellung der kirchlichen Lehre, wie sie in diesen Schriften niedergelegt ist, wird gekennzeichnet durch mannigfache und tiefgehende neuplatonische Reminiszenzen. Mit Vorliebe wird in zahllosen Variationen die Idee von dem anfanglosen Einen (ἕν), dem Ausgang aller Dinge aus ihm (πρόοδος) und der Rückkehr zu ihm (ἐπιστροφή) entwickelt. Das ganze Universum staffelt sich in diesen Ausführungen zu einem riesigen Abstieg und Aufstieg. Über das letzte Ziel des Verfassers kann kaum ein Zweifel sein. An einer interessanten Stelle erklärt er auf Polemik gegen die Hellenen verzichtet zu haben, um sich der positiven Darlegung der Wahrheit zu widmen, weil eine gute These zugleich die beste Antithese sei. Daraufhin läßt er sich von dem Sophisten Apollophanes den Vorwurf eines Vatermörders machen, weil er mit den Waffen der Hellenen gegen die Hellenen kämpfe (ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ) [2], einen Vorwurf, den er stillschweigend als berechtigt anerkennt. Er hat in der Tat den Neuplatonismus durch den Neuplatonismus überwinden wollen. Um das System des Proklus aus dem Felde zu schlagen, hat er demselben ein christliches System gegenübergestellt, welches in denselben Farben schillerte und flimmerte und „an strikter Dreiteilung, an göttlicher Transzendenz und Supereminenz, an Lichtströmen, die das All durchfluten, an Verachtung des Materiellen, an Streben nach Rückkehr von geteilter Vielheit zur Ungeteiltheit und Einheit, nach Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott“ [3] usw. in keiner Weise zurückstand.

Die Schriftensammlung umfaßt vier größere Abhandlungen und zehn meist sehr kurze Briefe. Die Abhandlungen sind sämtlich einem Schüler Timotheus gewidmet [4] und, wie die Rückverweisungen der einen auf die andere dartun, in nachstehender Reihenfolge ausgearbeitet worden [5]. „De divinis nominibus“ (περὶ θείων ὀνομάτων, Migne, PP. Gr. 3, 585—996), 13 Kapitel zählend, bildet den Grundstock der ganzen Sammlung. Diese Abhandlung will die Namen erklären, welche

[1] Vgl. etwa Koch a. a. O. 9 ff.

[2] Ep. 7, 2: Migne, PP. Gr. 3, 1080. [3] Koch a. a. O. 257.

[4] Die Aufschrift der Abhandlungen, τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος, stammt jedenfalls nicht vom Verfasser. Er hat das Wort πρεσβύτερος, für „Priester“, nie gebraucht, sondern immer nur ἱερεύς.

[5] Über die Reihenfolge der Abfassung vgl. Koch in der Theol. Quartalschr. 77 (1895) 362 ff.

Gott in der Heiligen Schrift beigelegt werden, um auf solchem Wege das Wesen und die Eigenschaften Gottes zu beleuchten. Sie schildert Gott als die Allursache oder, was dasselbe ist, das Schöne, Gute, Liebenswürdige (c. 4), als das Sein (c. 5), das Leben (c. 6), die Weisheit (c. 7), als Macht, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung (c. 8) usw. „De mystica theologia“ (περὶ μυστικῆς θεολογίας, 3, 997—1064) verbreitet sich in fünf Kapiteln über die mystische Vereinigung der Seele mit Gott, den Zustand, in welchem die Seele sich aller eigenen Tätigkeit entäußert und in völlige Passivität versetzt hat, um unmittelbar durch ekstatisches Schauen (ἐποπτεία) der Gottheit inne zu werden. „De coelesti hierarchia“ (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, 3, 119—370) handelt in 15 Kapiteln über das Reich der himmlischen Geister, ihre Natur oder Wesensmerkmale und ihre Hierarchie oder Stufenordnung. Diese Geisterwelt gliedert sich in neun Chöre oder in drei Triaden, welche je eine enger zusammengehörende Gruppe von Chören darstellen. Die erste Triade umschließt die Seraphim, die Cherubim und die Throne, die zweite die Herrschaften (κυριότητες), die Mächte (δυνάμεις) und die Gewalten (ἐξουσίαι), die dritte die Fürstentümer (ἀρχαί), die Erzengel und die Engel. Die letzte Abhandlung, ein Seitenstück zu der voraufgegangenen, „De ecclesiastica hierarchia“ (περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, 3, 369—584), beschreibt in sieben Kapiteln die Kirche auf Erden als ein Abbild der himmlischen Hierarchie. Auch in der Kirche lassen sich drei Triaden aufzeigen. Es gibt drei heilige Sakramente (θεῖαι ἱερουργίαι): Taufe, Eucharistie, Firmung, drei lehrende Stände (ἱερατικαὶ τάξεις): Bischöfe, Priester und Diakone, und drei untergebene Stände (τάξεις τελούμεναι): Mönche, Gemeindeglieder und die zu einer Klasse zusammengefaßten Katechumenen, Energumenen und Büßer. Als Anhang ist ein Kapitel über die Gebräuche bei Bestattung der Toten, eine Art Eschatologie, beigefügt.

Auf diese Abhandlungen folgen noch zehn Briefe (3, 1065—1120), gerichtet an den Therapeuten Kajus (1—4), an den Liturgen Dorotheus (5), den Priester Sosipater (6), den Hierarchen Polykarpus (7), den Therapeuten Demophilus (8), den Hierarchen Titus (9) und den Theologen Johannes (10). Der erste und der fünfte Brief bringen Nachträge zu der Abhandlung „De mystica theologia“. Der zweite, dritte und vierte knüpfen an die Abhandlung „De divinis nominibus“ an. Nachdem sodann Brief 6 den Grundsatz geltend gemacht, daß man mit Andersdenkenden friedlich und freundlich verkehren müsse, zeigt Brief 7 dem Hierarchen Polykarpus einläßlicher, wie er sich dem ungläubigen Sophisten Apollophanes gegenüber zu verhalten habe. Brief 8 rügt das rohe und anmaßende Benehmen des Therapeuten Demophilus gegen einen Pönitenten und einen Priester, welcher den Pönitenten milde aufgenommen hatte. Brief 9, an den Hierarchen Titus, ist wieder dogmatisch gehalten und liefert ein Stück „symbolischer Theologie“. Brief 10 kündigt dem Theo-

logen Johannes auf der Insel Patmos baldige Befreiung aus dem Exil und Heimkehr nach Asien an.

Die editio princeps des griechischen Textes der sog. Areopagitika ist 1516 zu Florenz in 8⁰ erschienen und aus einer Florentiner Handschrift geflossen. Für die 1562 zu Paris in 8⁰ erschienene Ausgabe sind einige Pariser Manuskripte, aber nur sehr oberflächlich, verglichen worden. Die Hauptausgabe lieferte B. Corderius S. J., Antwerpen 1634, dann Paris 1644 und noch einmal Venedig 1755/56, jedesmal 2 Bde., 2⁰. Corderius konnte einige neue Varianten aus Wiener Kodizes benützen, und in dem Venediger Abdruck seiner Ausgabe ist die Kollation eines Venediger Kodex hinzugekommen. Dieser Venediger Abdruck ist in Migne, PP. Gr. 3—4, Paris 1857, herübergenommen worden; der Text des Venediger Abdrucks, ohne die Beigaben, ward 1854 zu Brixen von neuem aufgelegt. Eine Sonderausgabe der Schriften „De coel. hier." und „De eccl. hier." von dem Humanisten J. Colet hat J. H. Lupton 1869 zu London von neuem auflegen lassen, unter Beifügung einer englischen Übersetzung. Für die Gewinnung eines gesicherten Textes ist geradezu erstaunlich wenig geschehen. Von den zahlreichen griechischen Handschriften ist nur ein kleiner Bruchteil zu Rate gezogen, die alten Übersetzungen, insbesondere auch die syrische Übersetzung aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, sind überhaupt noch nicht untersucht worden. Über diese alten Übersetzungen wird unten Abs. 6 einiges beizubringen sein. Eine moderne deutsche Übersetzung, welche allerdings sehr der Revision bedarf, fertigte J. G. V. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, Sulzbach 1823, 2 Bde., 8⁰. Französische Übersetzungen veröffentlichten G. Darboy, Paris 1845, und J. Dulac, Paris 1865. J. Parker hat zuerst die Schriften „De coel. hier." und „De eccl. hier." und sodann auch die übrigen Bestandteile der Schriftensammlung ins Englische übertragen, London 1894 und London 1897. Eine englische Übersetzung der Schriften „De div. nom." und „De myst. theol." lieferte auch C. E. Rolt, London 1920. Die Schrift „De coel. hier." ward von neuem ins Deutsche übersetzt durch R. Storf, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter), und in Verbindung mit der Schrift „De eccl. hier." durch J. Stiglmayr, Kempten 1911 (Bibl. der Kirchenväter). Einen eingehenden Kommentar zu diesen beiden Schriften, „De coel. hier." und „De eccl. hier.", bot Stiglmayr in den drei Abhandlungen: Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita: Compte rendu du IVᵉ Congrès scientifique international des Catholiques, Fribourg (Suisse) 1898, Sect. 1, Sciences religieuses, 403—414; Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius: Zeitschrift f. kath. Theol. 22 (1898) 246—303; Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius: ebd. 23 (1899) 1—21. Vgl. auch Stiglmayrs Aufsätze „Über die Termini Hierarch und Hierarchie": ebd. 22 (1898) 180—187; „Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten": ebd. 33 (1909) 383—385. Zu Ep. 8. ad Demophilum, siehe Stiglmayr, Ein interessanter Brief aus dem kirchlichen Altertum: ebd. 24 (1900) 657—671; vgl. H. Koch (Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche) im Hist. Jahrbuch 21 (1900) 71 ff.

2. Die Schriften. Fortsetzung. — Die vorhin genannten Schriften, die vier Abhandlungen und die zehn Briefe, erweisen sich anerkanntermaßen schon durch die Gleichheit der Sprache und des Inhalts als Erzeugnisse eines und desselben Geistes und Griffels. Ein jedes, auch das kleinste Stück trägt den Stempel des Autors aller übrigen Stücke. Anderseits stellen diese Schriften sehr wahrscheinlich den gesamten Nachlaß des Autors dar. Die syrische Übersetzung der

Areopagitika von Sergius von Resaina (gest. 536), die älteste Zeugin des Bestandes, umschließt alle die, aber auch nur die vorhin genannten Schriften.

Von zwei Seiten her erhebt sich Widerspruch. Einmal will der Verfasser der Areopagitika selbst außer den uns überlieferten noch mehrere andere Schriften verfaßt und auch der Öffentlichkeit übergeben haben. Schon in der Schrift „De div. nom.“, der ältesten der vorliegenden Schriften, verweist er auf vier früher herausgegebene Schriften: „Theologische Grundlinien“ (θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις, 1, 1 5; 2, 1 3 7; 11, 5), „Über die Eigenschaften und Ordnungen der Engel“ (περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων, 4, 2), „Über die Seele“ (περὶ ψυχῆς, 4, 2), „Über das gerechte und göttliche Gericht“ (περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου, 4, 35). In der Schrift „De myst. theol.“ (c. 3) verweist er auf die Schrift „De div. nom.“, auf die auch in dieser Schrift schon angezogenen „Theologischen Grundlinien“ und auf eine in dieser Schrift (1, 8; 4, 5; 9, 5; 13, 4) erst angekündigte „Symbolische Theologie“ (συμβολικὴ θεολογία). In der Schrift „De coel. hier.“ wird auf ein Werk „Über die göttlichen Hymnen“ (περὶ τῶν θείων ὕμνων, 7, 4) und auf die soeben erwähnte „Symbolische Theologie“ (15, 6), in der Schrift „De eccl. hier.“ endlich wird auf die Schrift „De coel. hier.“ (1, 2) und auf ein Werk „Über Geistiges und Sinnliches“ (περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν, 1, 2; 2, III, 2) zurückverwiesen.

Von keinem der hier zum ersten Male genannten Werke hat sich irgend eine anderweitige Spur erhalten. Sind dieselben einmal vorhanden gewesen, so müssen sie samt und sonders im vollsten Sinne des Wortes dem Untergang anheimgefallen sein. Zweifel an ihrem Vorhandengewesensein aber legen sich schon deshalb nahe, weil die Angaben der Areopagitika allerlei Unklarheiten und Widersprüche in sich schließen. In der Schrift „De div. nom.“ (3, 2) glaubt der Verfasser sich entschuldigen zu müssen, daß er ein Buch über die göttlichen Namen schreibe, obwohl sein Lehrer Hierotheus bereits so treffliche „Theologische Anfangsgründe“ (θεολογικαὶ στοιχειώσεις) veröffentlicht habe. Zugleich aber will er schon vor dem Buche „De div. nom.“ „Theologische Grundlinien“ herausgegeben haben, deren Existenzberechtigung neben dem Werke des Lehrers doch wohl noch in höherem Grade fragwürdig erscheinen mußte. Vor dem Buche „De div. nom.“ bereits behauptet der Verfasser auch ein Werk veröffentlicht zu haben, welches die Eigenschaften und Ordnungen der Engel beleuchtete und eigener Erklärung zufolge sich mit dem Buche „De coel. hier.“ inhaltlich völlig deckte. Dieses Werk kann aber nicht mit dem Buche „De coel. hier.“ identifiziert werden, weil das letztere erst nach dem Buche „De div. nom.“ und sogar nach der dort erst angekündigten „Symbolischen Theologie“ geschrieben sein will. Überdies soll dem Buche „De coel. hier.“ auch noch eine Erörterung der „göttlichen Hymnen“ oder eine Erklärung der Lobgesänge

der Engel voraufgegangen sein, welche in dem Buche „De coel. hier." selbst oder in einem Nachtrag zu demselben jedenfalls eine richtigere Stelle gefunden haben würde. Dazu kommt nun noch, daß der Areopagite auch da, wo es sich um andere Autoren handelt, gerne mit schwindelhaften Büchertiteln und Zitaten um sich wirft. Seinem angeblichen Lehrer Hierotheus eignet er, wie wir schon sahen (§ 61, 2), Schriften zu, die er selbst erdichtet hat. Dem „göttlichen Bartholomäus" legt er einen Ausspruch in den Mund (De myst. theol. 1, 3), den er gleichfalls selbst geformt haben muß [1]. Von dem „Philosophen Klemens" zitiert er eine Stelle (De div. nom. 5, 9), welche weder bei Klemens von Rom noch bei Klemens von Alexandrien nachzuweisen ist [2]. Wer vollends der „hl. Justus" sein soll, den er redend einführen kann (De div. nom. 11, 1), bleibt sein Geheimnis. Es mangelt also nicht an triftigen Gründen zu dem Verdacht, daß die nur aus Anführungen des Verfassers bekannten Schriften nicht etwa verlorengegangen sind, sondern niemals existiert haben.

Dagegen existieren allerdings noch einige andere Schriften, welche gleichfalls der Feder des Areopagiten entstammen wollen und doch in der Sergius von Resaina vorgelegenen Sammlung von Areopagitika keine Stellung haben. Aber auch sie zeugen keineswegs für die Lückenhaftigkeit dieser Sammlung. Sie sind vielmehr ausnahmslos erst in späterer Zeit ans Licht getreten, auf Grund der alten Areopagitika gefälscht und dem Areopagiten unterschoben worden.

Längst bekannt, jedoch nur in lateinischer Sprache, ist ein „Brief des Areopagiten an den heidnischen Philosophen Apollophanes" (Migne 3, 1119—1122), in welchem der letztere seines Unglaubens wegen zur Rede gestellt und an die geheimnisvolle Sonnenfinsternis erinnert wird, welche er einst gemeinsam mit dem Briefsteller zu Heliopolis beobachtete. Von diesem Apollophanes und seinem Unglauben und von der zu Heliopolis beobachteten Sonnenfinsternis sprach der Areopagite in seinem Briefe an den Hierarchen Polykarpus (Ep. 7, 2). Der lateinische Brief an Apollophanes liefert gewissermaßen einen Kommentar zu der Stelle des Briefes an Polykarpus. Derselbe taucht zum ersten Male in der um 835 verfaßten „Vita S. Dionysii" des Abtes Hilduin von St-Denys auf (Migne, PP. Lat. 106, 33 f.), und Peeters hält Abt Hilduin auch für den Autor des Machwerks [3]. Hilduin wollte in seiner „Vita" den Pariser Märtyrer Dionysius feiern, identifizierte diesen aber mit dem Areopagiten Dionysius, ein Irrtum, der das ganze Mittelalter hindurch herrschend blieb.

Eben jener Passus des Briefes an Polykarpus (Ep. 7, 2) bildet auch den Quellpunkt einer erst in jüngster Zeit entdeckten „Auto-

[1] Vgl. Bd. 1 [2] dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1913, S. 539.
[2] Vgl. Bd. 2 [2], S. 82.
[3] Peeters in den Analecta Bolland. 29 (1910) 310 ff.

biographie" des Areopagiten, eines Selbstberichts über seine Bekehrung zum Christentum aus Anlaß des zu Heliopolis erlebten Wunderzeichens. Dieser Bericht liegt syrisch, armenisch und georgisch, koptisch (sahidisch) und arabisch vor. Vermutlich gehen alle Versionen und Rezensionen auf ein griechisches Original zurück, welches im 7. oder 8. Jahrhundert entstanden sein mag, aber verschwunden zu sein scheint. Auch ein mit dieser Autobiographie nahe verwandter, wiederum die zu Heliopolis erlebte Sonnenfinsternis betreffender astronomischer und meteorologischer Traktat unter dem Namen des Areopagiten, welcher bisher nur syrisch aufgefunden wurde, wird wohl griechischen Ursprungs sein. Auf der andern Seite hat der Brief des Areopagiten an Polykarpus Anlaß gegeben, Briefe Polykarps, des alten Bischofs und Märtyrers von Smyrna, an Dionysius und über Dionysius zu erdichten[1].

In der Schrift „De div. nom." (3, 2) erzählt der Areopagite, daß er beim Tode der Gottesgebärerin zugegen gewesen sei und den „Gott aufnehmenden Leib" geschaut habe. Daran anknüpfend, hat eine spätere Hand einen Brief des Dionysius an Titus fabriziert, in welchem Näheres über das Entschlafen und die Himmelfahrt der Gottesgebärerin mitgeteilt wird. Den armenischen Text dieses Briefes erklärt Vetter für eine Übersetzung aus dem Griechischen. An den Hierarchen Titus war der neunte Brief des Areopagiten gerichtet, während die Schrift „De div. nom." ebenso wie die andern größeren Schriften dem Schüler Timotheus gewidmet sind. Ein Brief des Dionysius an Timotheus erweist sich als ein langatmiges Klage- und Beileidsschreiben über die Enthauptung des hl. Paulus, der der Verfasser selbst beigewohnt haben will. Nebenbei wird auch des Todes des hl. Petrus gedacht. Die bisher ermittelten Texte, ein lateinischer, ein syrischer und ein armenischer, werden wiederum aus einer griechischen Vorlage geflossen sein.

Schließlich ist noch eine Liturgie zu nennen, welche die syrischen Monophysiten Dionysius zugeeignet haben (lateinisch bei Migne 3, 1123—1132), ohne daß das Motiv greifbar wäre. Ein engerer Zusammenhang zwischen dieser Liturgie und der Beschreibung der Feier der heiligen Messe in der Schrift „De eccl. hier." (c. 3) besteht nicht.

Die Selbstangaben des Areopagiten über seine literarische Tätigkeit werden gewürdigt von H. Koch (Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften) in der Theol. Quartalschrift 77 (1895) 362—371; vgl. Koch (Zur Areopagitischen Frage) in der Römischen Quartalschrift f. christl. Altertumskunde usw. 12 (1898) 364—367, sowie Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, Mainz 1900, 10—13.

Über die sog. Autobiographie des Areopagiten, ihre verschiedenen Versionen und die Ausgaben derselben handelt P. Peeters, La vision de Denys

[1] Vgl. Bd. 1², S. 169.

l'Aréopagite à Héliopolis: Analecta Bollandiana 29 (1910) 302—322; vgl. Peeters, La version géorgienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite: ebd. 31 (1912) 5—10; La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite: ebd. 39 (1921) 277—313. Aus Anlaß der Autobiographie geht Peeters an der erstgenannten Stelle 310 ff. auch auf den Brief an Apollophanes und 313 ff. auf den 1907 durch M. A. Kugener in syrischer Sprache edierten astronomischen und meteorologischen Traktat ein. Über Abt Hilduin und seine Vita S. Dionysii vgl. etwa R. Foß, Über den Abt Hilduin von St-Denis und Dionysius Areopagita (Progr.), Berlin 1886, 4°. Der Brief an Titus bei P. Vetter, Das apokryphe Schreiben Dionysius des Areopagiten an Titus über die Aufnahme Mariä, aus dem Armenischen übersetzt: Theol. Quartalschrift 69 (1887) 133—138. Vgl. zu diesem Briefe Koch in der Römischen Quartalschrift f. christl. Altertumskunde usw. 12 (1898) 393—397. Der Brief an Timotheus über den Tod der Apostel Petrus und Paulus in syrischer, armenischer und lateinischer Version bei Pitra, Analecta Sacra 4, Paris. 1883, 241—254 261—276. Vgl. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, Braunschweig 1887, 227—231. Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 554 f.

3. Der Verfasser. — Was den Verfasser der Areopagitika angeht, so ist zuvörderst festzustellen, daß derselbe Dionysius heißen (Ep. 7, 3) und ein Schüler des Apostels Paulus und des angeblichen Hierotheus sein will (De div. nom. 2, 11; 3, 2). Paulus, das Licht der Welt, habe ihn sowohl wie Hierotheus für die christliche Wahrheit gewonnen, und später habe Hierotheus ihn tiefer in die heilige Lehre oder in die Spekulation des göttlichen Paulus eingeweiht. Daß er sowohl wie Hierotheus den Tagen der Apostel angehöre, hat er immer wieder bald vorausgesetzt, bald ausgesprochen, letzteres insbesondere an den vorhin schon angezogenen Stellen.

„De div. nom." 3, 2 schreibt er seinem Schüler Timotheus über Hierotheus: „Als, wie Du weißt, wir sowohl als er (Hierotheus) und viele unsrer heiligen Brüder zur Schau des Leben erzeugenden und Gott aufnehmenden Leibes (ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος) zusammengekommen waren, wobei auch der Gottesbruder (ὁ ἀδελφόθεος) Jakobus und Petrus, die oberste und älteste Spitze der Theologen (ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης)[1], zugegen waren, da ist nach der Schau beschlossen worden, daß alle Hierarchen[2], so gut ein jeder es vermöchte, die unermeßlich mächtige Güte der urgöttlichen Schwachheit preisen sollten, und da hat er (Hierotheus), wie Du weißt, nach den Theologen die andern Hieromysten übertroffen, ganz aus sich herausgehend, ganz verzückt und die Gemeinschaft mit dem, was gepriesen ward, an sich erfahrend." — Von jeher hat man sozusagen allgemein unter der Schau des Gott aufnehmenden Leibes einen Besuch der sterbenden oder gestorbenen Gottesgebärerin, unter

[1] Die „Theologen" sind die neutestamentlichen Schriftsteller. Vgl. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita 38 ff.

[2] Die „Hierarchen" sind die Bischöfe.

dem Gottesbruder den Bruder des Herrn und unter Petrus das Haupt der Apostel verstanden. Neuere Zweifel an der Zuverlässigkeit des überlieferten Textes sind durch handschriftliche Nachforschungen widerlegt worden. An den Worten σώματος und ἀδελφόθεος darf nicht gerüttelt werden.

Kaum weniger beweiskräftig ist die Stelle Ep. 7, 2, welche besagt, daß der Verfasser zugleich mit dem Sophisten Apollophanes zu Heliopolis „die bei dem heilbringenden Kreuze stattgefundene Sonnenfinsternis" (τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως) beobachtete: „Wir beide sahen nämlich damals, als wir in Heliopolis beisammen waren und nebeneinander standen, wie der Mond seltsamerweise auf die Sonne fiel — es war nämlich nicht die Zeit des Neumonds — und dann von der neunten Stunde bis zum Abend übernatürlicherweise auf der gegenüberliegenden Seite in den Durchmesser der Sonne wieder eintrat." Man denkt sofort an die Finsternis bei der Kreuzigung des Heilandes, und bis ins 19. Jahrhundert hinein ist diese Auffassung allgemein geteilt worden. Spätere Bedenken gegen die Lesart ἐκλείψεως haben sich als unbegründet erwiesen. Den Namen Heliopolis führten verschiedene Städte. Zunächst bieten sich Heliopolis in Cölesyrien (jetzt Baalbek) und Heliopolis in Unterägypten an. Apollophanes ist der Name eines Grammatikers des ersten christlichen Jahrhunderts.

Ep. 10 ist adressiert „an den Theologen Johannes, Apostel und Evangelisten, in der Verbannung auf der Insel Patmos". Möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß diese Aufschrift nicht von der Hand des Verfassers stammt. Aber sie entspricht dem Inhalt des Schreibens. Dionysius stellt einem nach Patmos verbannten Johannes baldige Befreiung aus der Gefangenschaft und Heimkehr nach Asien in Aussicht.

Die Persönlichkeiten bzw. Namen, die in den Areopagitika auftreten, gehören überhaupt durchweg der apostolischen Zeit an. Die Adressaten der Abhandlungen und Briefe sind zur Hälfte dem Schülerkreis des hl. Paulus entnommen: Timotheus, Titus, Kajus (vgl. Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14), Sosipater (Röm. 16, 21). Ep. 8, 6 wird ein Karpus erwähnt, bei welchem der Briefsteller einmal zu Gast gewesen (vgl. 2 Tim. 4, 13). „De div. nom." 6, 2 ist von dem Wahnsinn des Simon die Rede (vgl. Apg. 8, 9 ff.), ebd. 8, 6 von dem Magier Elymas (vgl. Apg. 13, 8 ff.).

Wenn also der Verfasser auch nicht ausdrücklich sagt, daß er der Areopagite Dionysius der Apostelgeschichte (17, 34) sei, so wird es seinen Intentionen durchaus entsprochen haben, wenn er von der Folgezeit für den Areopagiten gehalten wurde.

H. Koch, Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften: Theol. Quartalschrift 77 (1895) 353—420; vgl. Koch (Zur Areopagitischen Frage) in der Römischen Quartalschrift f. christl. Altertumskunde usw. 12 (1898) 385 ff. Die Stelle über die Schau des Gott aufnehmenden Leibes, De div. nom.

3, 2, syrisch, nach drei Handschriften der alten syrischen Übersetzung, bei P. de Lagarde, Mitteilungen 4, Göttingen 1891, 19 f. Vgl. dazu J. Dräseke, Dionysische Lesarten: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 33 (1890) 504—509. Über den griechischen Wortlaut der Stellen De div. nom. 3, 2 und Ep. 7, 2 siehe H. Gelzer in den Jahrbüchern f. protest. Theol. 18 (1892) 457—459, sowie in der Wochenschrift f. klass. Philologie 1892, 98—100 124—127.

4. Der Verfasser. Fortsetzung. — Die ältesten Spuren der Areopagitika sind, wie es scheint, die Zitate aus denselben in mehreren, allerdings vorläufig nicht genau datierbaren Schriften des Monophysitenführers Severus, welcher 512—518 den Patriarchenstuhl von Antiochien innehatte. Hier bereits heißt der Verfasser „Dionysius der Areopagite, welcher Bischof der Kirche von Athen war" [1]. In dem Religionsgespräch, welches Ende 532 oder Anfang 533 zu Konstantinopel zwischen Orthodoxen und Monophysiten oder Severianern stattfand, wurde vonseiten der letzteren für die Lehre von der „una natura Dei Verbi post unitionem" auch die Autorität des „Areopagiten Dionysius" ins Feld geführt. Erzbischof Hypatius von Ephesus, der Wortführer der Katholiken, entgegnete, die angeblichen Zeugnisse des Areopagiten könnten nicht als echt erwiesen, müßten vielmehr als gefälscht bezeichnet werden, weil weder Cyrillus von Alexandrien noch Athanasius noch irgend ein anderer Autor der Vorzeit Kenntnis derselben verrate [2]. Trotzdem fanden die Areopagitika schon sehr bald auch bei den Orthodoxen Eingang und Verbreitung. Johannes von Skythopolis in Palästina, welcher schon um 530 geschrieben haben mag, sein Zeitgenosse und Landsmann Georgius von Skythopolis und im 7. Jahrhundert kein Geringerer als Maximus Konfessor veröffentlichten Erklärungen der Areopagitika, verteidigten ihre Echtheit und nahmen ihre Lehre gegen den Vorwurf der Häresie in Schutz. Seitdem verstummt jeder Widerspruch. Dem gesamten Mittelalter hat die Autorschaft des Areopagiten außer Zweifel gestanden, und die Schriften eines solchen Lehrers aus den Tagen der Apostel selbst haben sich eines ähnlichen Ansehens erfreut wie die Schriften des Neuen Testaments.

Mit dem Mittelalter ging auch die Blütezeit der Areopagitika zur Neige. Eine der ersten Taten der erwachenden historischen Kritik war die Erneuerung jenes Protestes, den Hypatius auf dem Religionstag zu Konstantinopel erhoben hatte. Nachdem Laurentius Valla, gest. 1457, Zweifel an der Autorschaft des Areopagiten geäußert,

[1] Näheres bei Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften, Feldkirch 1895, 47 ff.

[2] Vgl. Stiglmayr a. a. O. 59 ff. Der Brief des Bischofs Innocentius von Maronia, welcher über den Verlauf der Disputation Bericht erstattet, leider nur in lateinischer Übersetzung erhalten, ist von neuem herausgegeben worden durch Ed. Schwartz, Acta Conciliorum oecumenicorum, tom. 4, vol. 2, Argentorati 1914, 169—184.

erklärte der Oratorianer Morinus, gest. 1659, sich mit vollster Entschiedenheit für einen Pseudo-Areopagiten. Der entbrennende Streit, wohl einer der hitzigsten und langwierigsten, welche je auf literarischem Gebiet durchgefochten worden sind, förderte eine kaum übersehbare Fülle von Hypothesen über den wahren Ursprung der rätselhaften Schriften zu Tage. Griechische, syrische und lateinische Kirchenschriftsteller, Autoren des 2. und Autoren des 6. Jahrhunderts, Orthodoxe und Häretiker, christliche Mönche und heidnische Dionysuspriester, wurden als Verfasser in Vorschlag gebracht. Am nächsten sollte zu Beginn des 19. Jahrhunderts Engelhardt der Wahrheit kommen, indem er den Verfasser in einem Christen suchte, welcher sich an der Philosophie des Neuplatonikers Proklus gesättigt und christlich-polemische Zwecke verfolgt habe [1]. Stets standen die Verhandlungen unter dem Zeichen der Alternative: entweder der Areopagite oder ein Pseudo-Areopagite, ein Fälscher und Betrüger.

Hipler schlug einen neuen Weg ein. Die bisherige Fragestellung sei verfehlt. Die Voraussetzung, daß der gesuchte Verfasser auf den Namen des Areopagiten Anspruch mache, sei unzutreffend. Seinen eigenen Andeutungen sei vielmehr zu entnehmen, daß er in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Ägypten als Lehrer an einer Katechumenenschule gewirkt habe (vgl. Ep. 7, 2; De div. nom. 3, 2). Vielleicht dürfe er identifiziert werden mit dem bei Sozomenus erwähnten Mönche und Katecheten Dionysius zu Rhinokorura [2]. Zuerst 1861 in bestechender Form vorgetragen und in geistvoller Weise begründet, haben diese Sätze eine Zeit lang vielen Anklang gefunden. Dräseke und Nirschl sind in die Fußstapfen Hiplers getreten. Langen hat verwandte Anschauungen verfochten: der Verfasser der Areopagitika habe nicht daran gedacht, sich für den Areopagiten auszugeben, ein Späterer aber habe die Schriften in der Absicht interpoliert, den Verfasser zu einem Zeitgenossen der Apostel zu stempeln. Dionysius habe in der Zeit des untergehenden Heidentums, etwa in den Tagen Julians des Abtrünnigen, gelebt, während der Fälscher, welcher ihm eine fremde Larve vorband, in den Kreisen der Monophysiten zu suchen sei. Langen erkennt also an, was vorhin behauptet ward (Abs. 3), daß der überlieferte Text der Schriften den Verfasser in die apostolische Zeit zurückversetze, und Hipler kann es nur deshalb bestreiten, weil er den überlieferten Text korrigieren zu dürfen glaubt. An der Stelle Ep. 7, 2, sagt Hipler, sei statt ἐκλείψεως vielmehr ἐκλάμψεως zu lesen, weil nicht von der

[1] Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, Sulzbach 1823, 1, 214. Dieser seiner Übersetzung der Areopagitika hat Engelhardt eine Übersetzung des „Theologischen Unterrichtes" (στοιχείωσις θεολογική) des Proklus (2, 139 bis 262) sowie „einzelne Sätze aus dem Kommentar des Proklus über den ersten Alcibiades des Plato zur Erläuterung des Dionysius" (2, 263—290) beigegeben.

[2] Sozom., Hist. eccl. 6, 31.

Sonnenfinsternis beim Tode des Herrn die Rede sei, sondern von jener Kreuzerscheinung, über welche Cyrillus von Jerusalem berichte[1]. „De div. nom." 3, 2, fährt Hipler fort, sei statt σώματος vielmehr σήματος und statt ἀδελφόθεος vielmehr ἀδελφός zu lesen, weil nicht ein Besuch der Gottesgebärerin in Rede stehe, sondern eine Wallfahrt zum Grabe Christi, an welcher auch ein Bruder Jakobus teilnahm. Diese Änderungen des Textes, mit welchen Hiplers These steht und fällt, sind indessen, wie schon gesagt, nur gewalttätige Eingriffe in die verbürgte Überlieferung. Wenn anderseits Langen die peinliche Stelle „De div. nom." 3, 2 einfach als Einschiebsel einer jüngeren Hand ablehnt, so liegt zu Tage, daß damit der Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen wird. Der Interpolationshypothese fehlt überhaupt jedwede Stütze. Auch kann der Verfasser nicht schon im 4. Jahrhundert gelebt haben, weil es sonst unerklärlich bleiben würde, daß aus dem 5. Jahrhundert keinerlei Zeugnis für das Vorhandensein der Schriften beizubringen ist.

Fr. Hipler, Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg 1861, 8°. Derselbe, De theologia librorum qui sub Dionysii Areopagitae nomine feruntur, in vier Programmen des Lyzeum Hosianum zu Braunsberg, 1871, 1874, 1878, 1885, 4°. Derselbe, Dionysius Areopagita, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 3, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1884, 1789—1796. Schließlich hat Hipler brieflich seine Aufstellungen zurückgenommen, um den pseudepigraphischen Charakter der Areopagitika anzuerkennen; siehe Gelzer in der Wochenschrift f. klass. Philologie 1896, 1147. — J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889, 25—77: „Dionysius von Rhinokolura". Derselbe, Dionysische Bedenken: Theol. Studien und Kritiken 70 (1897) 381—409. Derselbe, Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos": Byzant. Zeitschrift 6 (1897) 55—91. Gegen die beiden letztgenannten Abhandlungen Dräsekes siehe J. Stiglmayr, zur Lösung Dionysischer Bedenken: Byzant. Zeitschrift 7 (1898) 91—110; Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza" gegen den Neuplatoniker Proklos: ebd. 8 (1899) 263—301. — J. Nirschl, Dionysius der Areopagite: Der Katholik 1898, 1, 267 ff. 348 ff. 432 ff. 532 ff. Gegen Nirschl siehe Stiglmayr, Die „Ehrenrettung" des Dionysius Areopagita: Hist.-pol. Blätter 121 (1898) 650—661. — J. Langen, Die Schule des Hierotheus: Internationale theol. Zeitschrift 1 (1893) 590—609; 2 (1894) 28—46. Derselbe, Nochmals die Schule des Hierotheus: ebd. 7 (1899) 367—373.

5. Der Verfasser. Fortsetzung. — Stiglmayr und Koch haben in glänzenden Untersuchungen die Entstehungszeit der Areopagitika festgelegt. Sie haben zunächst bewiesen, was Engelhardt vermutete, daß der Verfasser auf den Schultern des Neuplatonikers Proklus (410—485) steht. Die Untersuchung über das Böse, welche er der Schrift „De div. nom." 4, 18—34, eingeflochten, ist der nicht vor 440 geschriebenen, nur noch in lateinischer Übersetzung erhaltenen Abhandlung des Neuplatonikers „De malorum subsistentia" entlehnt. Das Verhältnis der beiden Texte zueinander fordert die Annahme einer

[1] Cyr. Hier., Ep. ad Constant. Imp.: Migne, PP. Gr. 33, 1165 ff.

direkten Abhängigkeit des einen von dem andern. Da aber Proklus eine logisch fortschreitende, klar sich entfaltende Darlegung bietet, der Areopagite hingegen nur einen vielfach mangelhaften Auszug, so kann es nicht fraglich sein, wer der Gebende und wer der Nehmende war. Zu wiederholten Malen hat der Areopagite zwei andere Schriften des Neuplatonikers benützt, den nicht vor 462 verfaßten Kommentar zum platonischen Parmenides und den noch jüngeren Kommentar zum ersten Alcibiades.

In der Beschreibung der Feier der heiligen Messe „De eccl. hier." 3, III, 7, gedenkt der Areopagite eines Lobgesanges, welchen die einen „Bekenntnis", ὁμολογίαν [1], die andern „Symbolum der Religion", τῆς θρησκείας σύμβολον, nennen. Es handelt sich, wie die folgende Schilderung zeigt, um das Credo. Der Credogesang aber ist nachweislich zuerst 476 zu Antiochien durch den monophysitischen Patriarchen Petrus Fullo in die Meßliturgie eingefügt worden und bald nachher auch bei den Orthodoxen in Übung gekommen.

Sehr wahrscheinlich steht der Areopagite unter dem Einfluß des Henotikon, der Unionsformel vom Jahre 482, durch welche Kaiser Zeno den Streitigkeiten zwischen Orthodoxen und Monophysiten ein Ziel setzen wollte. Der Geist dieses Henotikon, welcher gegen Ende des 5. Jahrhunderts weite Kreise durchdrang, macht sich auch in den Areopagitika geltend. Der Verfasser ist weder Monophysit noch Katholik, sondern Mittelparteiler. Er verschleiert den Streitpunkt, vermeidet mit unverkennbarer Absichtlichkeit die Schlagwörter μία φύσις und δύο φύσεις und befleißigt sich in allen christologischen Ausführungen einer solchen Unbestimmtheit und Verschwommenheit, daß bereits im 6. Jahrhundert beide Parteien, Monophysiten und Katholiken, ihn für sich in Anspruch nahmen. In den monotheletischen Streitigkeiten sollte sein Wort von der καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια (Ep. 4) eine besondere Rolle spielen.

Die frühesten Spuren der Areopagitika reichen, wie bemerkt, in den Anfang des 6. Jahrhunderts zurück. Ihre Abfassungszeit ist damit durch feste Marksteine umgrenzt. Sie müssen um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert entstanden sein.

Ihre Heimat war allem Anschein nach Syrien bzw. Palästina. Dort sind sie zuerst aufgetaucht und zu Ansehen gelangt. Krüger lenkte die Aufmerksamkeit auf einen Scholastikus Dionysius von Gaza, welcher mit Petrus dem Iberer, dem monophysitischen Bischof von Majuma bei Gaza, gest. 488, in freundschaftlichem Verkehr stand [2]. Aber es fehlt die Gewähr dafür, daß unser Autor den Namen Dionysius,

[1] Über die Lesart ὁμολογίαν, nicht ὑμνολογίαν, siehe Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften 35 ff.

[2] G. Krüger, Wer war Pseudo-Dionysios? Byzant. Zeitschr. 8 (1899) 302—305. Gegen Krüger siehe Stiglmayr in der Zeitschr. f. kath. Theol. 23 (1899) 719 f.

den er sich allerdings selbst beilegt, auch wirklich geführt hat. Außerdem ist zu beachten, daß der Scholastikus von Gaza von christlichen Eltern abstammte, während unser Autor heidnischer Herkunft sein will (De coel. hier. 9, 3; Ep. 7, 2).

Der letztere hat sich vermutlich in früheren Jahren zum Neuplatonismus bekannt, vielleicht auch die Schule des Proklus in Athen besucht. Er verfügt über eine ausgezeichnete philosophische Schulung und zugleich über eine gründliche Kenntnis der altkirchlichen Literatur. Er ist durchaus nicht so originell, wie man lange geglaubt hat. „Er steht am Strome der kirchlichen Tradition; seine umfassende Belesenheit setzt ihn instand, in vollen Zügen daraus zu schöpfen."[1] Er hat jedoch die überkommene Lehre in neuplatonische Denkformen und Redewendungen gegossen und damit in ein gewisses feierliches und anziehendes Dunkel gehüllt. Ihn reizt nicht sowohl die „kataphatische" oder bejahende Theologie, welche von der Ursache zu der Mannigfaltigkeit der Wirkungen, von dem Einen zum Vielen, von dem Vollkommenen zu dem Unvollkommenen herabsteigt, als vielmehr die „apophatische" oder verneinende Theologie, welche von dem Endlichen zu dem Absoluten zurückkehrt, auf jede konkrete Wesensbestimmung Gottes verzichtet und in solcher mystischer Unwissenheit das eigentliche Ansichsein des Unerkennbaren zu erfassen sucht. Die verneinenden Aussagen in Bezug auf das Göttliche seien wahr (ἀληθεῖς), die bejahenden Aussagen hingegen unzutreffend (ἀνάρμοστοι, De coel. hier. 2, 3). Auch die „Theologen" hätten dem verneinenden Aufstieg (τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον) den Vorzug gegeben (De div. nom. 13, 3)[2]. Der Höhepunkt menschlicher Erkenntnis und philosophischer Forschung sei das mystische Schauen, die Ekstase, eine Vorwegnahme der Anschauung Gottes im Jenseits. Aller eigenen Tätigkeit entsagend, rein passiv sich verhaltend, wird die Seele der unmittelbaren Gegenwart Gottes inne, wird von oben her umleuchtet und umflammt, wird mit Gott verähnlicht und vereinigt. Vorbedingung dieser Erleuchtung und Einigung ist die Reinigung der Seele. So ergibt sich eine stufenweise Erhebung zum Allerhöchsten. Reinigung, Erleuchtung und Einigung sind die Sprossen der Leiter. Der Areopagite ist der erste christliche Autor, der die drei Wege, die zu Gott führen, via purgativa, illuminativa und unitiva, bewußt und klar unterschieden und des näheren beschrieben hat, wenngleich er den Ausdruck „Wege" noch nicht gebraucht[3]. Er ist der Vater der christlichen Mystik.

---

[1] Stiglmayr in der Zeitschr. f. kath. Theol. 22 (1898) 301.

[2] Über entsprechende Sätze in der neuplatonischen Literatur siehe Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita 208 ff.; H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos, Münster i. W. 1918, 62 ff.

[3] Über seine neuplatonischen Vorgänger siehe Koch a. a. O. 174 ff.; Müller a. a. O. 109.

J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel: Hist. Jahrbuch 16 (1895) 253—273 721 bis 748. Derselbe, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage (Progr.). Feldkirch 1895, 8⁰. Ein Nachtrag zu Stiglmayrs Studien von N. Nilles in der Zeitschrift f. kath. Theol. 20 (1896) 395—399. H. Koch, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen: Philologus 54 (1895) 438—454. Derselbe, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, eine literarhistorische Untersuchung (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 1, 2—3), Mainz 1900. — A. Jahn, Dionysiaca, sprachliche und sachliche platonische Blütenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors, Altona 1889, 8⁰. O. Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita, im systematischen Zusammenhang dargestellt (Inaug.-Diss.), Jena 1894, 8⁰. H. Weertz, Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: Theologie und Glaube 4 (1912) 637—659 749—760; 6 (1914) 812—831. H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos, ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 20, 3—4). Münster i. W. 1918. F. Morel, Essai sur l'Introversion mystique, Étude psychologique de Pseudo-Denys l'Aréopagite et de quelques autres cas de Mysticisme. Genève 1918, 8⁰. — Auch unbelehrbare Leute gibt es allenthalben. Vereinzelte Theologen haben bis in die jüngste Zeit hinein an der Meinung festgehalten, daß der wirkliche Areopagite die Areopagitika geschrieben habe. Hier seien genannt C. M. Schneider, Areopagitika, die Schriften des hl. Dionysius vom Areopag, eine Verteidigung ihrer Echtheit, Regensburg 1884, 8⁰. J. Parker, Are the Writings of Dionysius the Areopagite Genuine? London 1897, 8⁰. P. Jos. Leonissa, Zur Frage der Areopagitika: Jahrbuch f. Philos. u. spekul. Theol. 27 (1912/13) 437—451.

6. Zur Geschichte der Schriften. Das Mittelalter wurde vorhin als die Blütezeit der Areopagitika bezeichnet. Es war die Zeit, zu welcher dieselben allgemein als Werke eines Schülers des hl. Paulus anerkannt und demgemäß als ebenso reiche wie reine Quellen apostolischer Überlieferung verehrt wurden. Doch harrt dieses Nachleben und Nachwirken noch sehr der näheren Untersuchung.

Die ältesten griechischen Kommentare zu den Areopagitika, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts von Johannes von Skythopolis und Georgius von Skythopolis verfaßt, sind zu Grunde gegangen bis auf dürftige Fragmente, welche teils im griechischen Originaltext, teils in syrischer Übersetzung erhalten blieben. Johannes von Skythopolis, ein „Scholastikus", scheint hauptsächlich der eigenartigen Ausdrucksweise des Areopagiten seine Aufmerksamkeit zugewendet zu haben. Johannes sowohl wie Georgius mußten übrigens auch noch Bedenken gegen die Echtheit oder Apostolizität der Schriften zu beschwichtigen suchen, und eben dieser Aufgabe diente die Abhandlung eines Presbyters Theodor, welche wahrscheinlich der Mitte des 6. Jahrhunderts zuzuweisen, aber nur mehr aus einem Referat bei Photius (Bibl. cod. 1) bekannt ist. Seit dem 7. Jahrhundert verlautet von derartigen Bedenken nichts mehr. Die Meinung, Photius wenigstens,

der kühle Kritiker, sei an der Echtheit der Areopagitika irre geworden, beruht auf einem Irrtum. Im 7. Jahrhundert noch schrieb Maximus Konfessor, der hervorragendste Theolog seiner Zeit, umfassende Scholien zu den Areopagitika, um die mystische Ideenwelt des Verfassers klarzustellen und seinen christologischen Äußerungen, den Berufungen der Monophysiten und Monotheleten gegenüber, eine orthodoxe Deutung zu geben. Mehrere spätere Kommentare oder Glossenwerke liegen handschriftlich vor, andere scheinen verloren gegangen zu sein. Die weitläufige Paraphrase des Georgius Pachymeres, des großen Polyhistors des 13. Jahrhunderts, ist mitsamt den Scholien des hl. Maximus in des Corderius Ausgabe der Areopagitika aufgenommen worden.

Über Johannes und Georgius von Skythopolis und die Fragmente ihrer Kommentare siehe Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften, Feldkirch 1895, 52 ff.; vgl. auch 26. Griechische Fragmente des Kommentars des Johannes sind den Editionen der Scholien des hl. Maximus Konfessor (Migne 4, 15 ff.) beigemischt. Über syrische Fragmente beider Kommentare vgl. auch R. Duval, La littérature syriaque, 3. Aufl., Paris 1907, 315. — Über die Abhandlung des Presbyters Theodor siehe Stiglmayr a. a. O. 72; vgl. Dräseke in der Zeitschrift f. wissensch. Theol. 35 (1892) 413—417. — Über die Stellungnahme des Photius zu den Areopagitika handelte Stiglmayr im Hist. Jahrbuch 19 (1898) 91—94. — Maximus Konfessor hinterließ Scholien zu den vier größeren Abhandlungen des Areopagiten (Migne 4, 15—432), Scholien zu den zehn Briefen (Migne 4, 527—576) und eine Schrift De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi (Migne 91, 1031—1060). Die Editionen der erstgenannten Scholien enthalten, wie soeben bemerkt, auch fremde Bestandteile. — Die Paraphrase des Georgius Pachymeres zu den vier größeren Abhandlungen ist bei Migne 3 abschnittweise dem Texte dieser Abhandlungen beigegeben; die Paraphrase zu den zehn Briefen steht bei Migne 4, 433—526. — Über handschriftlich vorhandene und anscheinend verloren gegangene Erklärungen siehe Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der Byzant. Literatur, 2. Aufl., 137 ff. Vgl. auch noch Koch, Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche: Hist. Jahrbuch 21 (1900) 58—78.

Sergius von Resaina in Mesopotamien, gest. 536, hat außer andern theologischen und medizinischen Schriften auch die Areopagitika aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt, und diese bisher kaum beachtete Übersetzung, von welcher wir noch vier Abschriften besitzen, wird sich voraussichtlich als ein sehr schätzenswertes Hilfsmittel für die Kritik des griechischen Originals erweisen. Sergius, der sich zu den Monophysiten oder Severianern bekannte, erblickte in dem Areopagiten einen Gewährsmann der Einnaturenlehre, und zwar einen Gewährsmann aus den Tagen der Apostel. Auf Grund derselben Voraussetzungen sind in der Folge mehrere syrische Jakobiten als Interpreten des Areogapiten tätig gewesen. In einer Handschrift des Britischen Museums vom Jahre 809 sind der Übersetzung des Sergius Scholien von der Hand des Phokas Bar Sergius von Edessa, welcher im 8. Jahrhundert lebte, beigegeben, Scholien, welche zum

großen Teile dem vorhin erwähnten griechischen Kommentar des Johannes Scholastikus von Skythopolis entlehnt wurden. Eine andere Handschrift derselben Bibliothek enthält die lange Einleitung, welche Sergius seiner Übersetzung voraufschickte, begleitet von einem Kommentar des Theodor Bar Zarudi von Edessa, dessen Zeit sich vorläufig nicht genauer bestimmen läßt. Johannes von Dara, zu Beginn des 9. Jahrhunderts, kommentierte die Schriften „De coel. hier." und „De eccl. hier."

Über Sergius von Resaina handelte A. Baumstark (Lucubrationes Syro-Graecae) in den Jahrbüchern f. klass. Philologie, Supplementbd. 21, Leipzig 1894, 358 ff. Über seine Übersetzung der Areopagitika und die späteren Erklärungen derselben (Baumstark 380 f.) siehe Duval a. a. O. 314 ff. Vgl. übrigens auch Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften 55 f.

Die höchsten Triumphe sollte der Areopagite auf abendländischem Boden feiern. Im Jahre 827 ließ der byzantinische Kaiser Michael der Stammler Ludwig dem Frommen von Frankreich unter andern Geschenken ein kostbares Uncial-Manuskript der Areopagitika überreichen. Die lateinische Übersetzung, welche Abt Hilduin von St-Denys im Auftrag Ludwigs in Angriff nahm, scheint sich als ungenügend erwiesen zu haben. Auf Wunsch Karls des Kahlen von Frankreich fertigte Johannes Skotus Erigena vor 850 eine neue Übersetzung, welche größere Anerkennung fand und auch späteren und besseren Übersetzungen gegenüber sich im Gebrauch behauptete (Migne, PP. Lat. 122, 1029—1194). Durch sie erlangten die Areopagitika einen weitgehenden Einfluß auf die gesamte Theologie des Abendlandes. Nach der Bibel ward kein Buch so hoch geschätzt wie diese vom Glorienschein des apostolischen Zeitalters umflossenen Schriften. Sie galten den Scholastikern als Wegweiser in den Spekulationen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, über die Idealursachen der Schöpfung, über die Gliederung der Geisterwelt; sie gaben den Aszetikern Aufschlüsse über den dreifachen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung; sie dienten den Mystikern als Leuchte auf den dunkeln Gebieten der Kontemplation und Ekstase; sie boten den Exegeten und Liturgikern Musterbeispiele tieferen Erfassens des Schriftwortes und des kirchlichen Ritus. „Kaum wird man", sagt ein Kenner der Theologie des Mittelalters, „einen Theologen von Bedeutung nennen können, der es gewagt habe, dem hl. Dionysius in irgend einem Punkte zu widersprechen" [1]. Unter den zahlreichen lateinischen Kommentaren zu den Areopagitika dürfte den umfangreichen „Elucidationes" des Kartäusers Dionysius Rickel (1402—1471) der Preis gebühren. Er hat, soviel man weiß, zum ersten Male auch den in lateinischer Übersetzung umlaufenden „Theologischen Unterricht" des Proklus zur

[1] J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit 4², Münster 1873, 69.

Erklärung der Areopagitika herangezogen, das Verwandtschaftsverhältnis aber auf die Übereinstimmung zwischen der durch den Neuplatoniker vertretenen Vernunfterkenntnis und der durch den Areopagiten bezeugten Offenbarung zurückgeführt.

H. Omont, Manuscrit des œuvres de S. Denys l'Aréopagite, envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827: Revue des études grecques 17 (1904) 230—236. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1914, 70—72: „La traduction de Denis l'Aréopagite par Hilduin et par Jean Scot." M. Grabmann, Pseudo-Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters: Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums usw., Festgabe für A. Ehrhard, Bonn 1922, 180—199. J. Turmel, L'Angelologie depuis le faux Denys l'Aréopagite: Revue d'histoire et de littér. relig. 4 (1899) 217 ff. 289 ff. 414 ff. 537 ff. (Nach Turmel ist die Lehre des Areopagiten über die neun Chöre und die rein geistige Natur der Engel von maßgebendem Einfluß auf die Scholastiker gewesen.) H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin (Inaug.-Diss.), Köln 1908, 8°. J. Durantel, St. Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919, 8°. Über die „Elucidationes" des Kartäusers Dionysius Rickel, Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia, t. 15—16, Tornaci 1902, siehe Stiglmayr im Hist. Jahrbuch 20 (1899) 367—388; vgl. Stiglmayr in der Zeitschrift f. kath. Theol. 27 (1903) 148—151.

7. Petrus Fullo. — Der vorhin (Abs. 5) erwähnte Petrus Fullo (fullo = γναφεύς = Walker), ein Presbyter aus Chalcedon, trat um 468 zu Antiochien als Wortführer des Monophysitismus auf und wußte den dortigen Patriarchen Martyrius von seinem Platze zu verdrängen. Durch Kaiser Leo 471 abgesetzt, hat er später doch noch zweimal, 475—477 (?) und 485—488, die Patriarchengewalt an sich reißen können. Im Jahre 488 ist er gestorben. Um den Monophysitismus in die Liturgie einzuführen und durch die Liturgie zu befestigen, erweiterte Petrus Fullo um 470 das sog. Trishagion oder die Anrufung „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher" durch den Zusatz ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, wie wenn die göttliche Natur am Kreuze gehangen hätte und alle drei Personen der Gottheit gekreuzigt worden wären, allerdings Konsequenzen der Voraussetzung, daß der Gekreuzigte nur einer und zwar göttlicher Natur gewesen. Auch in monophysitischen Kreisen begegnete diese Neuerung unwilligem Staunen, wie namentlich das Synodalschreiben des Patriarchen Akacius von Konstantinopel an Petrus Fullo (bei Mansi 7, 1121—1124) beweist. Die Konziliensammlungen bieten noch acht weitere Schreiben an Petrus Fullo, welche sich von orthodoxem Standpunkt aus in heftigem, polterndem Tone gegen jenen Zusatz zum Trishagion wenden, laut der Aufschrift verfaßt von Papst Felix (III.), Bischof Quintianus von Askulum, Bischof Justinus von Sizilien (sic), Bischof Anteon von Arsinoe, Bischof Faustus von Apollonias, Bischof Pamphilus von Abydus, Bischof Flaccinus von Rodopa, Bischof Asklepiades von Tralles (bei Mansi 7, 1109 ff.). Alle diese Briefe, welche sich im griechischen Original und in alten lateinischen Übersetzungen erhalten haben (der Brief des Bischofs Flaccinus liegt nur noch lateinisch vor), sind, wie schon Henricus Valesius (gest. 1676) erkannte, gefälscht, und die angeblichen Verfasser sind wenigstens zum größten Teil fingierte Persönlichkeiten. Der wirkliche Verfasser hat wohl noch dem 5. Jahrhundert angehört. Irrtümlich glaubte Diekamp (Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, xlvii), die Briefe bekämpften die Formel ἕνα τῆς τριάδος κατὰ σάρκα ἐσταυρῶσθαι. Das war die Formel, welche freilich schon von Proklus von Konstantinopel im Kampfe mit dem Nestorianismus geprägt wurde, welche aber erst zu Anfang

des 6. Jahrhunderts zu lebhaften Verhandlungen unter den Orthodoxen selbst Anlaß gab (der sog. theopaschitische Streit). Unsre Briefe kennen oder erwähnen diese orthodoxe Formel nicht, kehren sich vielmehr lediglich gegen die monophysitische Formel des Petrus Fullo. Als Bestandteil der sog. Collectio Avellana (Ep. 71—78) sind die acht Briefe griechisch und lateinisch von neuem herausgegeben worden durch O. Günther in den Epistolae Imperatorum, Pontificum, aliorum, pars 1, Vindobonae 1895, 162—218. Über ihre Überlieferung und ihre Unechtheit siehe Günther in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1894, 117 ff.; vgl. Günther in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl. Bd. 134, Wien 1896, Abhandlung 5, 35 ff.

Ein aus den Jahren 485—488 stammendes Synodalschreiben des Petrus Fullo an Petrus Mongus von Alexandrien, welches sich zu dem Henotikon des Kaisers Zeno vom Jahre 482 bekennt, steht bei Zacharias Rhetor, Hist. eccl. 5, 10, Ahrens-Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, 80—82. Ebd. 5, 12, Ahrens-Krüger 84 f., steht ein kurzer Brief an Petrus Mongus von der Hand des Patriarchen Martyrius von Jerusalem (478—486), welcher sich gleichfalls auf den Boden des Henotikon stellt.

Dem Patriarchen Flavian II. von Antiochien (498 oder 499—512), welcher sich auch zu dem Henotikon bekannt hat, will G. Krüger (in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche 13, 3. Aufl. [1903] 385) Bruchstücke aus „einer Homilie über Joh. 5, 23 und die Himmelfahrt" zueignen. Es handelt sich um zwei kurze Sätze christologischen Inhalts, welche Leontius von Byzanz (Contra Monophysitas) unter dem Namen des „Bischofs Flavian von Antiochien" einführt, den einen aus einer Predigt „über Joh. 5, 23", den andern aus einer Predigt „über die Himmelfahrt des Herrn" (Mai, Script. vet. nova Coll. 7, Romae 1833, pars 1, 135; Migne, PP. Gr. 86, 2, 1840; es sind also zwei Predigten zu unterscheiden). Unter dem Bischof Flavian bei Leontius ist aber nachweislich nicht Flavian II., sondern Flavian I. von Antiochien (381—404) verstanden. Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 238 f.; F. Cavallera, S. Eustathii episc. Antioch. homilia christologica, Paris 1905, 107 f. In den Mund eines Freundes des Henotikon würden die Sätze auch gar nicht passen, weil sie beide von ἀμφότεραι αἱ φύσεις bzw. ἑκατέρα φύσις reden, also gerade den Ausdruck gebrauchen, welchem das Henotikon und mit ihm der Pseudo-Areopagite so sorgsam aus dem Wege ging.

§ 63. Basilius von Seleucia und Antipater von Bostra.

(1. Basilius von Seleucia. 2. Antipater von Bostra. 3. Chrysippus von Jerusalem.)

1. Basilius von Seleucia. — Erzbischof Basilius von Seleucia in Isaurien war auf der Synode des Jahres 448 zu Konstantinopel für die Verurteilung des eben aufgetauchten Eutychianismus oder Monophysitismus eingetreten [1], gab jedoch auf der Räubersynode zu Ephesus 449, durch Dioskur von Alexandrien eingeschüchtert, die Sache der Orthodoxen preis, um Eutyches in Schutz zu nehmen. Auf dem Konzil zu Chalcedon 451 sollte er deshalb abgesetzt werden. Er unterzeichnete indessen den Tomus Leos des Gr. an Flavian, sagte sich von Eutyches und Dioskur los und ward begnadigt. In der Folge blieb er der Ortho-

[1] Über den Verlauf dieser Synode vgl. vorhin S. 214.

doxie treu. Im Jahre 458 beantwortete er, im Verein mit den übrigen Bischöfen Isauriens, die Anfrage des Kaisers Leo I. dahin, daß an den Beschlüssen des Chalcedonense festzuhalten und der monophysitische Eindringling Timotheus Älurus von dem Throne des hl. Markus zu vertreiben sei[1]. Mit dem Datum dieses Schreibens bricht die beglaubigte Geschichte des Verfassers ab. Wahrscheinlich hat er bald darauf seine irdische Laufbahn beschlossen, und zwar in vorgerücktem Alter. In einer seiner Homilien will er schon ein γέρων sein[2].

Photius kannte mehrere Schriften unter des Basilius Namen: 15 Homilien, ein Gedicht über die Protomartyrin Thekla und ἄλλα συγγράμματα[3]. Uns ist zunächst ein weitläufiges Prosawerk über die hl. Thekla überliefert: „De vita et miraculis D. Theclae libri duo" (Migne, PP. Gr. 85, 477—618), während das Gedicht über Thekla abhanden gekommen zu sein scheint. Das Prosawerk schildert in einem ersten Buche den Lebensgang der Heiligen und erzählt sodann in einem zweiten Buche 31 Wundertaten, πράξεις, die die Heilige in allerjüngster Zeit an ihrem Grabe zu Seleucia wirkte. Das erste Buch bezeichnet sich selbst zu Eingang als getreue Wiedergabe einer älteren Darstellung der Theklalegende (ἑτέρας καὶ παλαιοτέρας ἱστορίας), und unter dieser sind die apokryphen Akten des Paulus bzw. die in ihnen beschlossenen, aber schon früh auch gesondert in Umlauf gekommenen Akten des Paulus und der Thekla verstanden[4]. Der Vergleich der Texte zeigt, daß die Vorlage umständlich paraphrasiert, an manchen Stellen durch Einfügung längerer Reden erweitert und ausgeschmückt, hin und wieder auch einer dogmatischen Korrektur unterzogen worden ist. Das zweite Buch ist am Schlusse verstümmelt. Die Wunder, die es zu berichten weiß, muten zum großen Teile recht seltsam an, während die gelegentlich einfließenden Mitteilungen über die Stadt Seleucia, ihre Geschichte und ihre Sehenswürdigkeiten antiquarisches Interesse bieten[5]. Frühere Zweifel an der Echtheit des Werkes entbehrten der Begründung. Daß dasselbe der Mitte des 5. Jahrhunderts angehört und in Seleucia beheimatet ist, wird auch durch innere Anzeichen sichergestellt[6]. Das, wie es scheint, verloren gegangene Gedicht über Thekla behandelte laut Photius „die Taten und Kämpfe und Siege" der Heiligen (τὰ ἔργα καὶ ἆθλα καὶ νικητήρια), deckte sich also dem Inhalt nach mit dem ersten Buche des Prosawerkes.

Bekunden schon diese Thekla-Schriften eine der Rhetorik beflissene Feder, so spricht aus den Homilien nicht sowohl ein Prediger als viel-

---

[1] Dieses Schreiben lateinisch bei Mansi 7, 559—563. Über die Anfrage des Kaisers und die Antworten der Bischöfe vgl. vorhin S. 217.

[2] Or. 37, 1: Migne 85, 388. [3] Phot., Bibl. cod. 168.

[4] Vgl. Bd. 1[2] dieses Werkes S. 561 ff.

[5] Vgl. Fenner, De Basilio Seleuciensi, Marpurgi 1912, 11 ff.

[6] Vgl. Tillemont, Mémoires 15, Paris 1711, 345 f.

mehr ein Lehrmeister der Beredsamkeit. Photius zählte, wie gesagt, 15 Homilien, redet aber auch von ἄλλα συγγράμματα, unter denen gleichfalls Homilien verstanden sein können. Migne hat 41 Orationes unter des Basilius Namen (85, 27—474) und außerdem unter dem Namen eines Pseudo-Athanasius noch 3 Homiliae, welche handschriftlich auch Basilius zugeeignet werden (28, 1073—1100)[1]. Jene 41 Orationes sind mit wenigen Ausnahmen Homilien im engeren Sinne oder Predigten über Stellen der Heiligen Schrift bzw. Szenen der biblischen Geschichte. Alttestamentliche Themata begegnen ebenso häufig wie neutestamentliche. Or. 27, „In Olympia“, wendet sich in scharfen Worten gegen die Christen, welche den unzüchtigen olympischen Spielen beiwohnen. Or. 39, „In sanctissimae Deiparae annuntiationem“, und Or. 40, „In transfigurationem Domini“, erweisen sich als Festpredigten. Or. 41 endlich ist überschrieben: „Laudatio s. Christi protomartyris Stephani deque eius pretiosi corporis inventione.“

Zwei dieser 41 Nummern, Nr. 38, „Contra Iudaeos de salvatoris adventu demonstratio“, über die 70 Jahrwochen Dn 9, 20 ff., und Nr. 41, das Enkomium auf den hl. Stephanus, sind jedenfalls als unecht abzulehnen, weil sie sich in Sprache und Stil deutlich von ihrer Umgebung abheben und auch schon durch die Eigenart ihrer Überlieferung Verdacht erregen[2]. Gegen Nr. 39, auf Mariä Verkündigung, sind wohl mit Unrecht Bedenken erhoben worden. Wenn aber Batiffol außer Nr. 38 auch die Nrn. 1—37 für unecht erklärte und Nestorius zuwies, also mit den Basilius-Homilien sozusagen völlig aufräumte, so ging er in die Irre. Loofs, Maas, Fenner haben Batiffols Beweisführung nicht anerkannt, und Baur hat sich darauf beschränkt, eine der 38 Predigten, Nr. 8, „In Iosephum“, für Nestorius in Anspruch zu nehmen[3]. Die Anklänge an eine Nestorius-Predigt, auf welche Baur aufmerksam macht, dürften indessen ebensowenig ausschlaggebend sein wie die nestorianisierenden Ausdrücke und Wendungen, auf welche Batiffol den Finger legte. Die letzteren beweisen nicht einmal, daß der Prediger Nestorianer war. Er macht es freilich Apollinaris zum Vorwurf, geglaubt zu haben, Gott sei Mensch geworden (Or. 3, 3)[4], er betont, daß nicht Gott gelitten habe, sondern der Mensch, mit dem er sich umkleidet (Or. 7, 2)[5], er verurteilt denjenigen, „der das Leiden des Fleisches dem das Fleisch tragenden Gott zuschreibt“ (ὁ τὸ τῆς σαρκὸς πάθος τῷ τὴν σάρκα φοροῦντι θεῷ περιάπτων, Or. 34, 2)[6]. Aber die Einheit der Person in Christus will er damit nicht angetastet haben.

---

[1] Über einige noch nicht gedruckte Homilien unter des Basilius Namen vgl. Fabricius-Harles bei Migne 85, 17 f.

[2] Über ihre Überlieferung siehe außer Fenner a. a. O. 6 auch die Bollandisten in ihrer Bibliotheca hagiographica graeca[2], Bruxellis 1909, 234.

[3] Zu den neueren Forschungen über Nestorius-Predigten vgl. oben S. 77.

[4] Migne 85, 57. [5] Ebd. 112. [6] Ebd. 372.

Er erklärt: „Er ist geblieben, was er war, als er annahm, was er nicht war“, „er ist geworden, was er nicht war, aber geblieben, was er war“ (μεμένηκε γὰρ ὃ ἦν λαβὼν ὃ οὐκ ἦν, ὃ οὐκ ἦν ἐγένετο μείνας ὅπερ ἦν. Or. 9, 3)[1], „der Sohn, der mit dem Vater bei der Schöpfung tätig war, er ist es, der aus Mitleid mit den Menschen von Menschen die Menschheit annimmt“ (Or. 25, 3)[2]. Seleucia war die Hauptstadt Isauriens, und Isaurien gehörte zum Patriarchat Antiochien. Daß in diesen Gegenden die nestorianische Terminologie auch nach dem Ephesinum nicht sofort von der Kanzel verschwand, wird man begreiflich finden müssen.

Über die formelle Seite der 15 Predigten, welche ihm vorlagen, äußerte sich Photius wie folgt: „Der Prediger bekundet sich als einen vielleicht ganz einzig dastehenden Meister einer bilderreichen und rhetorischen und poetischen Sprache, während er zugleich an Klarheit und Verständlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Indem er sich jedoch gar zu häufig oder vielmehr immerfort und unablässig und ununterbrochen in Bildern und rhetorischen Figuren bewegt, weckt er bei dem Hörer Überdruß und gibt zu dem Vorwurf Anlaß, er scheine nicht imstande gewesen zu sein, mittels der Kunst die Natur zu zügeln und mittels des Gesetzes die Unordnung zu meistern. Obwohl er aber in Bildern schwelgt und in der figürlichen Redeweise lebt und webt, so verliert er sich doch nicht, es sei denn nur etwa für einen Augenblick, in leere Wortmacherei und verfällt auch nicht in Dunkelheit oder Unklarheit. Vielmehr weiß er durch Kürze der Sätze und Perioden sowie durch Prägnanz des Ausdrucks die Schwierigkeiten der figürlichen Redeweise zu heben. Aber freilich, wie ich schon sagte, das Übermaß büßt den Reiz ein, und bei der unablässigen Verwendung der bildlichen Rede können die Gesetze der Kunst nicht zur Geltung kommen.“[3]

Eine interessante Entdeckung hat Maas gemacht[4]. Auch bei Basilius zeigt sich die an früherer Stelle bei „Eusebius von Alexandrien“ beobachtete Neigung, biblische Szenen dramatisch auszugestalten und den biblischen Personen frei erfundene Monologe und Dialoge in den Mund zu legen. Derartige Partien in den Homilien des Basilius haben dem großen Meloden des 6. Jahrhunderts, Romanus, als Vorlagen, und zwar hin und wieder wörtlich übernommene Vorlagen, für seine Kontakiendichtung gedient; besonders auffällig ist das Verhältnis zwischen der Predigt des Basilius auf Mariä Verkündigung (Or. 39) und dem Kontakion des Romanus auf die Hypapante oder das Fest Mariä Lichtmeß. An der vielbewunderten dramatischen Gestaltungskraft des Meloden

---

[1] Ebd. 137. [2] Ebd. 293.

[3] Phot. a. a. O. Die Ausführungen Fenners (a. a. O. 35 ff.) über Sprache und Stil des Basilius lesen sich wie ein Kommentar zu den Worten des Byzantiners.

[4] In der Byzant. Zeitschr. 19 (1910) 285 ff.

hat also auch Basilius seinen Anteil. Basilius hinwieder steht an den fraglichen Stellen sonder Zweifel unter dem Einfluß syrischer Dichter.

Über Basilius im allgemeinen siehe Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 15, Paris 1711, 340—347. Über seine Lebensdaten vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte 2. 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1875, 231 ff. 375 ff. 430 ff. Über seine Schriften vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 90—97 (abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 85, 9—18). Fr. Fenner, De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae (Diss. inaug.), Marpurgi Cattorum 1912, 8°, handelt, nach kurzen Vorbemerkungen, „De Basilii veterum studiis" (11—34) und „De arte dicendi Basilii" (35—97). Die zwei Bücher über Thekla sind von P. Pantinus (Antwerpen 1608) herausgegeben und nach ihm in der 1622 zu Paris erschienenen Gesamtausgabe der Schriften des Basilius und wiederum bei Migne a. a. O. abgedruckt worden. Über das erste der zwei Bücher vgl. C. Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Theklalegende, Leipzig 1877, 26—30; R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, Braunschweig 1887, 426 432 f. Die 41 Homilien bei Migne a. a. O. sind mit Ausnahme der letzten gleichfalls der 1622 zu Paris anonym erschienenen Gesamtausgabe, SS. PP. Gregorii Neocaesariensis episc. cognomento Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basilii Seleuciae Isauriae episc. opera quae reperiri potuerunt omnia, entnommen. Die Homilien 1—39 waren griechisch zuerst von A. Schottus (Leiden 1596) herausgegeben worden: Nr. 40 ward von Cl. Dausqueius (Leiden 1604), Nr. 41, das Enkomium auf Stephanus, erst von Fr. Combefis (Paris 1656) ans Licht gezogen. Eine neue Ausgabe dieses unechten Enkomiums bzw. des ersten Teiles desselben verzeichnen die Bollandisten in ihrer Bibliotheca hagiographica graeca, 2. ed., Bruxellis 1909, 234. Über die Frage nach der Echtheit der übrigen Homilien siehe Fenner a. a. O. 5.—10. Vgl. noch P. Maas, Das Kontakion (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia): Byzant. Zeitschrift 19 (1910) 285—306. Maas fand volle Zustimmung bei A. Baumstark, Zwei syrische Weihnachtslieder: Oriens Christianus N. S. 1 (1911) 193 bis 203.

2. Antipater von Bostra. — Gleich neben Basilius von Seleucia steht in der Liste der Metropoliten, denen die vorhin angezogene Rundfrage des Kaisers Leo I. vom Jahre 457 unterbreitet wurde, Erzbischof Antipater (Ἀντίπατρος) von Bostra in Arabien[1]. Die Antwort Antipaters ist jedoch nicht auf uns gekommen. Da auf dem Konzil zu Chalcedon ein Metropolit Konstantin von Bostra auftritt[2], so kann Antipater erst nach 451 den erzbischöflichen Stuhl bestiegen haben. Wie lange er denselben inne hatte, ist ganz ungewiß. Über seine Tätigkeit als Kirchenfürst liegen ebensowenig irgend welche Nachrichten vor wie über sein früheres Leben. Ein freundliches Andenken bei der Nachwelt sicherte er sich durch seine Schriften. Die Väter des siebten allgemeinen Konzils vom Jahre 787 rechnen Antipater zu den anerkannten Lehrern der Vorzeit[3]. Inzwischen sind aber auch diese Schriften zu Grunde gegangen. Migne (PP. Gr. 85, 1763—1796) hat nur zwei Homilien und eine Anzahl von Fragmenten unter Antipaters Namen.

[1] Mansi 7, 788. [2] Ebd. 168.
[3] Ebd. 13, 13 u. 177—180.

Das kleine Fragment „Ex sermone in mulierem haemorrhoissam" (ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν αἱμόρρουν), welches auf dem Konzil vom Jahre 787 verlesen wurde[1], macht den Eindruck eines Überbleibsels einer Homilie über Mt 9, 20 ff. Es weiß zu erzählen, daß die Frau zum Dank für ihre Heilung dem Herrn eine Statue habe errichten lassen.

Anastasius Sinaita zitiert in seinen „Sententiae Patrum" unter dem Namen Antipaters eine kurze Stelle „Ex sermone in crucem" (ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸν σταυρόν) und eine längere Stelle „Ex eodem sermone contra Apollinarem" (ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου κατὰ Ἀπολιναρίου)[2]. Beide Stellen sind also dem „Sermo in crucem" entlehnt, der vermutlich eine Predigt über das Leiden des Herrn gewesen ist. An der zweiten Stelle nahm diese Predigt gelegentlich auf die Christologie des Apollinaris von Laodicea Bezug, und die Worte des Lemmas κατὰ Ἀπολιναρίου wollen schon im voraus auf die antiapollinaristische Tendenz des Zeugnisses hinweisen. Nur die falsche Fassung des Lemmas bei Migne[3] hat zu der irrtümlichen Meinung Anlaß gegeben, daß Antipater eine besondere Streitschrift gegen Apollinaris hinterlassen habe.

Wohl aber hat Antipater in einer eigenen dogmatisch-polemischen Schrift gegen Origenes bzw. gegen des Eusebius Apologie für Origenes Stellung genommen. Der älteste Zeuge ist Cyrillus von Skythopolis, welcher die Nachricht aufbewahrt hat, daß Gelasius, 537—546 Abt der großen Laura bei Jerusalem, die Schrift Antipaters gegen Origenes in der Kirche vorlesen ließ, um die Mönche von der Gefährlichkeit der origenistischen Irrlehren zu überzeugen[4]. Die Schrift heißt hier τὸ σύγγραμμα κατὰ τῶν Ὠριγένους δογμάτων, und im Verlauf wird sie αἱ βίβλοι oder τὰ βιβλία genannt, jedenfalls mit Rücksicht darauf, daß sie mehrere Bücher umfaßte. Den Titel erfahren wir erst aus den Akten des Konzils vom Jahre 787. In der fünften Sitzung desselben kamen einzelne Stellen aus dem ersten Buche, λόγος πρῶτος, eines Werkes Antipaters zur Verlesung, welches ἀντίρρησις τῆς Εὐσεβίου ἐπισκόπου Καισαρείας ὑπὲρ τοῦ Ὠριγένους ἀπολογίας überschrieben war[5]. Antipater hat sich also zunächst gegen Eusebius, den Apologeten des Origenes, gewandt, wenngleich freilich Origenes es war, den er treffen wollte. Eusebius wird als Gewährsmann für die Orthodoxie des

[1] Ebd. 13, 13.

[2] Bei A. Mai, Scriptorum veterum nova Collectio 7, Romae 1833, pars 1, 204; Migne, PP. Gr. 89, 1185.

[3] Bei Migne 85, 1796 heißt es falsch: ἐκ τοῦ λόγου κατὰ Ἀπολιναρίου, während es bei Migne 89, 1185 richtig heißt: ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου κατὰ Ἀπολιναρίου.

[4] Cyr. Scythop., Vita S. Sabae c. 84 f., bei I. B. Cotelerius, Ecclesiae Graecae monumenta 3, Paris. 1686, 362 364.

[5] Mansi 13, 177—180. Unrichtig heißt es bei Mansi 13, 177 und ebenso bei Migne 85, 1792 im Titel des Werkes ὑπὲρ τῆς statt ὑπὲρ τοῦ Ὠριγένους ἀπολογίας.

Alexandriners angerufen worden sein, und gerade in Palästina und Umgebung wird der Name des Eusebius noch Klang gehabt haben. Auf dem Konzil des Jahres 787 stand jedoch nicht die Heterodoxie des Alexandriners, sondern die Heterodoxie des Eusebius in Frage, und deshalb wurden aus dem ersten Buche des Werkes Antipaters einige Sätze ausgehoben, welche sich dahin zusammenfassen lassen, daß Eusebius zwar ein sehr gelehrter Historiker, aber kein zuverlässiger Dogmatiker gewesen sei. In einem dieser Sätze erklärt Antipater, er werde, ohne auf die Verteidigung des Origenes durch Eusebius näher einzugehen, den Verteidiger und den Verteidigten der Häresie überführen. Aus späteren Büchern des Werkes hat Johannes von Damaskus in seinem „Sacra Parallela" mehrere und zum Teil längere Stücke mitgeteilt, welche sich über den Ursprung der Seele, über die Auferstehung des Leibes, über Engel und Teufel verbreiten[1]. Ähnlich wie Cyrillus von Skythopolis nennt Johannes das Werk eine Streitschrift gegen Origenes, zitiert jedoch nicht nach Büchern, sondern nach Kapiteln (κεφάλαια). Auch seine Zitate sind geeignet, den Verlust des Ganzen schmerzlich empfinden zu lassen.

Zwei Homilien unter dem Namen Antipaters, auf die Geburt Johannes' des Täufers und auf Mariä Verkündigung (Migne 85, 1763 bis 1792), sind griechisch erst durch Ballerini 1856 herausgegeben worden. Sie wollen den biblischen Text, Lk 1, erläutern und zeichnen sich aus durch eine edle Einfachheit. Da die zweite mit den Worten anhebt: „Am vorigen Sonntag ist die Predigt über den Vorläufer voraufgegangen", so legt sich die Annahme nahe, daß diese zwei Homilien an zwei aufeinanderfolgenden Sonntagen von einem und demselben Redner vorgetragen worden sind. Ein altes Zeugnis für Antipater ist nicht beizubringen; im 11. Jahrhundert aber hat Nicetas von Heraklea in seiner Lukaskatene zwei Stellen der ersten Homilie (c. 7—8) unter Antipaters Namen eingeführt[2]. Der Text der Homilien gibt zu Bedenken gegen diese Zueignung keinen Anlaß.

Über Antipater vgl. die Notiz bei Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 10, 518—519; Migne, PP. Gr. 85, 1755—1758. — Um diesem oder jenem Freunde Antipaters zeitraubendes Suchen zu ersparen, mag bezüglich der Fragmente des Werkes gegen Origenes und Eusebius noch Folgendes bemerkt werden. Das Fragment bei Migne 85, 1793—1796, will laut der Randnote herübergenommen sein aus „Ang. Mai, Vet. Patr. Biblioth. 7, 208". Diesen Titel führt keine

---

[1] Bei Migne 86, 2, 2045 ff. 2077; 96, 468 488 ff. 501 ff.

[2] Siehe Mai, Script. vet. nova Coll. 9, Romae 1837, 629. Nach den Mitteilungen Sickenbergers (in der Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usw. 12 [1898] 79) hat übrigens Nicetas zu Lk 1 Antipater von Bostra viermal zitiert. Vielleicht hat er also auch Stellen aus der zweiten Homilie angeführt. Die erste Homilie (c. 2) scheint auch benützt worden zu sein von Pseudo-Chrysostomus, In natale S. Ioannis Proph., bei Migne 61, 760.

der Maischen Sammlungen, und insofern ist die Angabe unter allen Umständen ungenau. Dem Anschein nach genauer gefaßt, lautet dieselbe bei Vailhé (Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique 1. Paris 1903. 1440 s. v. Antipater): „Nova Patrum Bibliotheca 7, 208." Allein hier findet sich kein Fragment Antipaters: Vailhé hat die Stelle offenbar gar nicht nachgeschlagen. Unter „Vet. Patr. Biblioth." bei Migne ist vielmehr die „Scriptorum veterum nova Collectio" verstanden. In dieser Collectio, t. 7, pars 1, findet sich das bei Migne a. a. O. abgedruckte Fragment, freilich nicht S. 208, sondern S. 101. Sehr auffällig ist allerdings, daß das hier S. 101 stehende Fragment Antipaters bei Migne a. a. O. abgedruckt, das ebenhier S. 88—91 stehende, ungleich längere Fragment Antipaters aber bei Migne a. a. O. überhaupt nicht erwähnt wird. Die Schrift jedoch, in welcher die zwei Fragmente zitiert werden, ist nach Mais Edition vollständig abgedruckt bei Migne 86, 2, 2017—2100 (die zwei Fragmente 2045—2054 und 2077), und diese Schrift, „Leontii et Ioannis Collectanea de rebus sacris" betitelt, ist nichts anderes als ein Exzerpt aus dem zweiten Buche der „Sacra Parallela" des Damasceners; vgl. K. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus, Leipzig 1896, 189 ff. Dazu kommen noch drei weitere Fragmente in den Sacra Parallela bei Migne 96, 468 (ohne Angabe des Fundortes) 488—501 501—505. Außer den Akten des Konzils vom Jahre 787 haben, soviel bekannt, nur die Sacra Parallela Fragmente aufbewahrt. — Die zwei Homilien bei Migne 85, 1763—1792, sind griechisch zuerst herausgegeben worden durch A. Ballerini, Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum, pars 2, Romae 1856, 1 bis 26 und 441—469. Die erste Homilie, auf die Geburt Johannes' des Täufers, war aber früher schon in lateinischer Übersetzung bekannt. Eine größere Predigtsammlung unter Antipaters Namen liegt handschriftlich im Trinity College zu Cambridge, in cod. Thomae Gale 31, vor. Laut den Aufschriften handeln indessen mehrere dieser Predigten über kirchliche Feste, die man zu Antipaters Zeiten noch nicht kannte, insbesondere „Praesentatio B. Virginis" und „Assumptio B. Virginis", und schon C. Oudin (Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis 2, Lipsiae 1722, 101—103) hat deshalb die ganze Sammlung für unecht erklärt bzw. einem späteren Antipater von Bostra zugewiesen. Ein endgültiges Urteil läßt sich freilich nicht auf Grund der Aufschriften, sondern erst auf Grund des Textes abgeben; vgl. Ballerini a. a. O. 441 ff.

3. Chrysippus von Jerusalem. — Über Chrysippus von Jerusalem hat Cyrillus von Skythopolis seiner „Vita S. Euthymii" (bei Cotelerius, Ecclesiae Graecae monumenta 4, Lutet. Paris. 1692, 30 ff.; vgl. Migne, PP. Gr. 114, 628 ff.) einige Nachrichten eingeflochten. Chrysippus stammte aus Kappadozien, war in Syrien herangewachsen und ausgebildet worden und kam gegen 428 mit zwei Brüdern nach Jerusalem, um sich als Mönch der Leitung des Abtes Euthymius zu unterstellen. Er ward Ökonom der Laura, wurde jedoch um 456 auf Wunsch der Kaiserin Eudokia, welche bald nach 440 bleibenden Aufenthalt zu Jerusalem genommen hatte, zum Presbyter der Auferstehungskirche geweiht und schließlich zum Staurophylax (σταυροφύλαξ) befördert oder mit der Obhut des in der Grabeskirche niedergelegten Teiles des hl. Kreuzes betraut, eine Würde, die er zwölf Jahre lang bekleidete. Er ist auch ein θαυμαστὸς συγγραφεύς gewesen und hat, als er um 478 das Zeitliche segnete, viele treffliche Schriften hinterlassen (πολλὰ συγγράμματα κατέλιπε πάσης ἀποδοχῆς ἄξια). Soweit Cyrillus. Überliefert sind unter des Chrysippus Namen einige Predigten oder Lobreden auf Heilige, die aber bisher noch keinen Sammler gefunden haben. In Band 162, dem Schlußbande, der Series graeca der Migneschen Sammlung sind zwei solcher Lobreden zum Abdruck gekommen, ein „Encomium S. Mariae Deiparae", im griechischen Texte, und eine „Laudatio S. Ioannis Praecursoris", in lateinischer

Übersetzung. Vgl. die Indizes zu der Series graeca von F. Cavallera, Paris 1912. Indessen ward schon früher bemerkt (Bd. 1 dieses Werkes, 2. Aufl., S. 53 f.), daß jener Schlußband 162 nur in Korrekturabzügen gedruckt und nicht mehr zur Ausgabe gelangt ist. Das „Encomium S. Mariae Deiparae", griechisch und lateinisch bei Fronto Ducaeus, Bibliotheca veterum Patrum 2, Paris. 1624, 424 bis 430, ist eine schwungvolle Predigt auf das Fest Mariä Verkündigung, gerichtet an Zuhörer, welche Tag und Nacht dem Psalmengesang obliegen, also wohl an die Mönche des Euthymiusklosters. Die „Laudatio S. Ioannis Praecursoris" steht lateinisch bei Fr. Combefis, Bibliotheca Patrum concionatoria 7, Paris. 1662. 803—808 (vgl. Bibliotheca hagiogr. graeca, 2. ed., edd. Socii Bollandiani. Bruxellis 1909. 119), ist mir aber leider nicht zugänglich gewesen. Ein Enkomium auf den hl. Märtyrer Theodor, zitiert bei Eustratius von Konstantinopel (in seiner Schrift gegen die Theorie vom Seelenschlaf c. 22, bei L. Allatius. De utriusque ecclesiae, occidentalis atque orientalis, perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Romae 1655, 508 ff.), auch erwähnt von Photius (Bibl. cod. 171, ist erst herausgegeben worden durch J. Phokylides in der Νέα Σιών 11 (1911) 330—335 557—578. Dasselbe wendet sich an πατέρες καὶ ἀδελφοί. handelt zuerst von dem Martyrium des Heiligen und erzählt sodann zwölf durch ihn gewirkte Wunder. Eine kritische Ausgabe dieses Enkomiums hat auf Grund reichen Handschriftenmaterials A. Sigalas im Byzantinischen Archiv, Heft 7. Leipzig 1921, besorgt. Sigalas gedenkt auch die zwei vorhin genannten Reden von neuem zu bearbeiten und noch eine vierte, bisher ungedruckte Rede, auf den heiligen Erzengel Michael, anzureihen. Von anderweitigen Schriften des Chrysippus ist der Überlieferung nichts bekannt. — Von dem ehrgeizigen Patriarchen Juvenalis von Jerusalem (422—458) hat sich in äthiopischer Sprache eine 431 zu Ephesus vorgetragene Predigt erhalten, äthiopisch bei A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866, 100—102; nach dem Äthiopischen französisch bei S. Grébaut in der Revue de l'Orient Chrétien 15 (1910) 440 f. — Unter dem Namen eines „Bischofs Theodosius von Jerusalem", welcher vielleicht mit dem aufrührerischen monophysitischen Mönche und Gegenpatriarchen Theodosius von Jerusalem um 453 identifiziert werden darf, liegt in koptischer Sprache ein Enkomium auf den heiligen Märtyrer Georg vor. koptisch und englisch bei E. A. Wallis Budge, The Martyrdom and Miracles of St. George of Cappadocia, the Coptic Texts edited with an English Translation (Oriental Texts Series 1), London 1888, 38—44 236—241.

§ 64. Hagiographen.

(1. Markus Diakonus. 2. Biographen des hl. Simeon Stylites. 3. Biographen Petrus des Iberers.)

1. Markus Diakonus. — Markus Diakonus nennt sich der Verfasser einer Lebensbeschreibung des Bischofs Porphyrius von Gaza (395—420), welche, lange Zeit nur in einer mangelhaften lateinischen Übersetzung des Gentianus Hervetus (gest. 1584) bekannt, seit 1875 auch im griechischen Urtexte zugänglich ist. In treuherzig-schlichter, aber anschaulicher und sogar gewandter Darstellung entrollt sie packende Bilder aus der letzten Phase des Kampfes zwischen Christentum und Heidentum. In Gaza, der altberühmten Philistäerstadt, sollte erst Porphyrius dem Heidentum den Todesstoß versetzen. Der Sprosse eines vornehmen und reichen christlichen Hauses zu Thessalonike,

war Porphyrius, etwa 25 Jahre alt[1], nach Ägypten gezogen, um bei den Vätern der Sketischen Wüste in die Schule zu gehen, und von dort nach Palästina gewandert, um an den heiligen Stätten selbst ein hartes Büßerleben zu führen. Bischof Johannes von Jerusalem, wie es scheint, weihte ihn 392 zum Priester, Erzbischof Johannes von Cäsarea bestellte ihn 395 zum Bischof von Gaza. Die dortige Christengemeinde, sehr klein an Zahl und den Übergriffen der heidnischen Einwohnerschaft wehrlos preisgegeben, hatte, wie Markus berichtet, um einen Bischof gebeten, „welcher fähig wäre, in Werk und Wort den Götzendienern entgegenzutreten“ (c. 12). Schon 398 gelang es Porphyrius, von Eutropius, dem allmächtigen Günstling des Kaisers Arkadius, die Ausfertigung eines kaiserlichen Befehls zu erwirken, „daß die Götzentempel der Stadt der Gazäer geschlossen werden und keine Orakel mehr erteilen sollten“ (c. 27). Der mit der Ausführung des Befehls betraute Beamte, Hilarius mit Namen, schließt die Tempel, läßt jedoch, durch eine große Summe Geldes bestochen, das Heiligtum des Gottes Marnas[2], das sog. Marneion, den vornehmsten aller Tempel, unangetastet. Neue Belästigungen der gazäischen Christen durch die Heiden veranlassen Porphyrius, im Herbst 401 noch einmal und diesmal persönlich in Konstantinopel vorstellig zu werden und die Vermittlung der Kaiserin Eudoxia anzurufen. Er findet wiederum freundliches Gehör. Auf Grund eines weiteren kaiserlichen Ediktes läßt der Ratsherr Cynegius, ein glaubenseifriger Christ, im Mai und Juni 402 alle Tempel zu Gaza zerstören und auch das Marneion dem Feuer übergeben. An der Stelle des Marneion wird unter tatkräftiger Beihilfe der Kaiserin eine große Kirche erbaut, welche Porphyrius zu Ostern 407 mit nicht geringem Gepränge einweiht und zu Ehren der schon verstorbenen Kaiserin Eudoxiana nennt.

Am 26. Februar 420 hat Porphyrius im Alter von etwa 72 Jahren seine Augen geschlossen. Gleich darauf, spätestens 421, hat Markus seinen Bericht verfaßt. Vermutlich Kleinasiate von Geburt und seines Zeichens Schönschreiber (καλλιγράφος), hatte Markus um 390 auf einer Wallfahrt nach Jerusalem Porphyrius kennen gelernt und sich ihm angeschlossen, um ihn nie mehr zu verlassen. Um 396 weihte Porphyrius ihn zum Diakon. Selten wird es einen treueren Jünger, selten einen liebevolleren Meister gegeben haben. „Ich bitte“, schreibt Markus eingangs, „diejenigen, denen diese Schrift in die Hände fällt, nicht mißtrauisch zu sein gegen ihren Inhalt. Denn ich bin Augenzeuge der Tugendhaftigkeit dieses Mannes gewesen. Ich habe mit ihm zusammen gewohnt und zusammen Reisen gemacht und zusammen Leid erduldet

[1] Vgl. die „Fasti Porphyriani“ bei Nuth, De Marci Diaconi Vita Porphyrii, Bonnae 1897, 20 ff.

[2] Der syrische Name „Marna“ ist soviel als „Unser Herr“.

bis zum letzten Tage seines diesseitigen Lebens" (c. 3). Kurz zuvor hatte er gesagt: „Da er ein so glühender Liebhaber Christi war, ist er bereit gewesen, alles zu erleiden und auszuhalten. Wie viele Angriffe hat dieser Mann von unsern Gegnern erfahren! Wieviel Spott und Hohn hat er über sich ergehen lassen!" (c. 2.) Aber nur zu Eingang wird Markus Lobredner. Im Verlauf ist er streng chronologisch und sachlich verfahrender Historiker.

Einer Stelle ist noch besonders zu gedenken. Während des Baues der Kirche an der Stelle des alten Marneion kam eine Manichäerin Julia von Antiochien nach Gaza und wußte dort weniger durch ihr Wort als vielmehr durch ihr Geld einige schwache Christen von ihrem Glauben abwendig zu machen. Von Porphyrius zur Rede gestellt, forderte sie den Bischof zu einer öffentlichen Disputation heraus, die ein erschütterndes Ende nehmen sollte. Nachdem Julia viele Stunden lang „geschwätzt und gelästert hatte", kündigt der Bischof ihr die Strafe des Allmächtigen an, und sofort verstummt ihr Mund, und ohne die Sprache wiedererlangt zu haben, gibt sie den Geist auf. Die ganze Disputation war auf Geheiß des Bischofs durch den der Tachygraphie kundigen Diakon Kornelius zu Papier gebracht worden, und eine kürzere Darstellung des Ganges der Verhandlung oder eine zusammenfassende Bearbeitung des umfangreichen Protokolls hat unser Markus der Öffentlichkeit übergeben (c. 88). Diese Schrift scheint verlorengegangen zu sein.

Die lateinische Übersetzung der „Vita S. Porphyrii" von Gentianus Hervetus ist auch bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 9, Venet. 1773, 257—284, und danach bei Migne, PP. Gr. 65, 1211—1262, abgedruckt. Aus derselben Handschrift, nach welcher diese Übersetzung gefertigt wurde, einem cod. Vindobonensis saec. X vel XI, veröffentlichte M. Haupt den griechischen Text in den Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissensch. zu Berlin aus dem Jahre 1874, Berlin 1875, 171—215. Eine treffliche neue Ausgabe des griechischen Textes, zu welcher außer dem cod. Vindobonensis noch ein cod. Baroccianus saec. XI herangezogen werden konnte, besorgten die Mitglieder der philologischen Gesellschaft zu Bonn: Marci Diaconi Vita Porphyrii episc. Gazensis, ediderunt societatis philologae Bonnensis sodales. Lipsiae 1895 (Bibl. script. graecorum et romanorum Teubneriana). Als Anhang sind dieser Ausgabe zwei auszügliche griechische Bearbeitungen der Vita beigegeben, die aus dem 9. Jahrhundert stammen mögen, nach den Fundorten Epitome Parisina (83—93) und Metaphrasis Mosquensis (94—109) genannt. Einen gewissen Nachtrag zu der Ausgabe bildet die Inauguraldissertation von A. Nuth, welcher noch eine dritte Handschrift, einen cod. Hierosolymitanus saec. X, verwerten konnte: De Marci Diaconi Vita Porphyrii episc. Gazensis quaestiones historicae et grammaticae, Bonnae 1897, 8°. Das Versprechen, die Varianten dieser Handschrift zu veröffentlichen (S. 7), hat jedoch Nuth, soviel ich sehe, nicht eingelöst. Eine englische Übersetzung der Schrift nebst Einleitung und Anmerkungen gab G. F. Hill: The Life of Porphyry, Bishop of Gaza, by Mark the Deacon, Oxford 1913, 8°. Über die formelle Seite der Schrift vgl. H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, München 1909, 19—29. Über den Inhalt vgl. J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889, 208

bis 247: „Marcus Diaconus." J. L. Heiberg, Den heilige Porphyrios, biskop af Gaza (Religionshistoriske smaaskrifter 9), Kopenhagen 1912.

2. Biographen des hl. Simeon Stylites. — Theodoret von Cyrus handelt im 26. Kapitel seiner Mönchsgeschichte von Simeon dem Säulensteher oder, wie er sich ausdrückt, von „Simeon dem Herrlichen, dem großen Wunder des Erdkreises". Theodoret war persönlich mit Simeon befreundet und schrieb geraume Zeit vor Simeons Tode, vermutlich, wie früher bemerkt, um 444. Andere, sagt er zum Schlusse, werden voraussichtlich noch viel mehr über ihn schreiben, namentlich wenn er noch länger lebt.

Ein umfassenderes Lebensbild in griechischer Sprache ist laut eigener Versicherung bald nach dem am 2. September 459 erfolgten Tode Simeons von einem besonders nahestehenden Jünger mit Namen Antonius aufgezeichnet worden. Dieser Antonius kennt und benützt den Bericht Theodorets, führt denselben aber um einige fünfzehn Jahre weiter und weiß mit besonderer Anschaulichkeit das Hinscheiden und die Beisetzung des Heiligen zu erzählen. In dem scharfen Verhör jedoch, welches Lietzmann mit ihm anstellte[1], hat Antonius sich verschiedene Blößen gegeben. Zum mindesten ist er der willkürlichen Ausschmückung echter Traditionen überführt worden. Freilich bleibt der Wortlaut seiner Aufzeichnung vielfach zweifelhaft. So groß die Zahl der Handschriften, so unsicher ist die ursprüngliche Fassung, weil, wie es auch sonst bei volkstümlichen, eifrig gelesenen und vervielfältigten Büchern vorkommt[2], jede Handschrift einen eigenen Text bietet. Ein griechischer Text ist übrigens auffallenderweise erst im Jahre 1907 gedruckt worden. Lateinische Übersetzungen brachte schon der erste Januar-Band der „Acta Sanctorum" vom Jahre 1643.

Noch viel reichhaltiger und zugleich vertrauenswürdiger als das Buch des Antonius ist eine syrische Vita des Styliten, welche schon 1748 zum Druck befördert ward. Nach den Schlußworten ist sie von Simeon Bar Apollon und Bar Chatar, anderweitig nicht bekannten Persönlichkeiten, geschrieben und „im Jahre 521 nach der Zählung der Antiochener", d. i. 472/473 n. Chr., vollendet worden. Der gut überlieferte Text zeigt keine Spuren einer Abhängigkeit von Theodoret oder von der griechischen Vita, tritt vielmehr nicht selten zu Theodoret und noch viel häufiger zu der griechischen Vita in Gegensatz. Die an Wiederholungen reiche Darstellung, meist einfach und schmucklos, erhebt sich stellenweise zu begeistertem Schwunge.

Mit Sicherheit läßt sich diesen drei Biographien das Folgende entnehmen. Simeon ist um 390 in dem Dorfe Sis bei Nikopolis an der

---

[1] Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites, Leipzig 1908, 215 ff.

[2] Vgl. die Bemerkung über die neutestamentlichen Apokryphen Bd. 1² dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1913, S. 500.

zilizisch-syrischen Grenze von frommen und begüterten christlichen Eltern geboren worden. Die Knabenjahre hat er, ohne irgend welchen Unterricht zu empfangen, als Hirte bei der elterlichen Herde verbracht. Eines Tages, als Schnee die Herde im Stalle zurückhielt, hörte er in der Kirche das Evangelium von der Bergpredigt mit seinen Seligpreisungen und Weherufen verlesen, und bald darauf hatte er ein Traumgesicht, in welchem er den Grund zu einem Hause ausschachtete, und sooft er ermüdet innehalten wollte, immer noch tiefer zu graben geheißen wurde, um dann auf festem Fundament einen hohen Bau aufführen zu können. Damit war seine Zukunft entschieden. Nach kurzem Aufenthalt bei den Einsiedlern seines Heimatdorfs trat er in ein großes Kloster bei dem nicht weit entfernten Dorfe Teleda ein, wo er ein volles Jahrzehnt verblieb und jedenfalls auch eine theologische Ausbildung erhielt. Aber Klosterberuf hatte er nicht, weil sein geradezu unersättlicher Bußeifer immer wieder auf Wege abbog, die mit einem geordneten Gemeinschaftsleben unvereinbar waren. Einsam seinen rauhen Pfad weiter wandernd, kam er um 411 nach dem Dorfe Telneschin, einige zwölf Reitstunden von Antiochien, und auf dem Berge, an dessen Abhang das auch heute noch existierende Dorf sich anschmiegt, baute er sich eine neue und bleibende Heimstatt, eine offene Umfriedigung, aus Feldsteinen aufgeschichtet, ohne Schutz gegen Wind und Wetter. Dort stand er Tag und Nacht auf einem Steine oder einer Säule, zuerst auf einem zwei Ellen (ca. 1 m) hohen Steine, dann auf immer höheren Postamenten[1] und zuletzt auf einer Säule von 36—40 Ellen (ca. 20 m). Auf dieser letzten Säule hat er den größten Teil seines Aszetenlebens, 30 Jahre, zugebracht.

Der weltflüchtige, dem Himmel entgegeneilende Säulensteher hat aber doch eine tief- und weitgreifende Wirksamkeit in der Welt und für die Welt entfaltet. Anfangs haben auch die Aszeten von Beruf über seine absonderliche Lebensweise den Kopf geschüttelt. Auf die Dauer hat niemand ihm den Zoll stiller Ehrfurcht versagen können. Die Umgebung von Telneschin begann schon früh bei Simeon Rat und Hilfe zu suchen. Sein Gebet, sein Segen schien über höhere Kräfte zu verfügen. Mit den Jahren wuchs der Zudrang. Auch die Ferne sandte Pilger. Um 444, als Theodoret zur Feder griff, glich der Raum vor der Umfriedigung, in welcher Simeon stand, oft einem wogenden Menschenmeer (πέλαγος ἀνθρώπων), in welches von allen Seiten her immer neue Zuflüsse einmündeten, während die abströmenden Massen den Ruf des Gottesmannes in die ganze Welt, auch nach Gallien, Spanien und Britannien, hinaustrugen. Simeons Säule war eine Kanzel geworden, und seine Predigt, ja schon sein Anblick hat Wunder gewirkt. In der

[1] In den Angaben über die Höhe dieser Postamente differieren die Quellen; vgl. die Zusammenstellung bei Lietzmann a. a. O. 219.

syrischen Lebensbeschreibung liest man[1]: „Wie viele Tausende und Zehntausende, die nicht einmal empfunden hatten, daß es einen Gott gibt, lernten auf Veranlassung des Seligen Gott, ihren Schöpfer, kennen und wurden ihm Verehrer und Lobredner! Wie viele Unreine wurden geheiligt, wie viele Wollüstige wurden durch seinen Anblick züchtig! . . . Wie viele ferne Araber, welche nicht einmal wußten, was Brot ist, sondern sich von dem Fleische der Tiere nährten, kamen und sahen den Seligen und wurden Jünger und Christen, entsagten den Bildern ihrer Väter und dienten Gott! . . . Wie viele Unterdrückte wurden durch sein Wort befreit von ihren Unterdrückern, wie viele Schuldscheine wurden durch seine Bemühung zerrissen! Wie viele Bedrängte wurden frei von denjenigen, welche ihnen Gewalt antaten! Wie viele Sklaven wurden entlassen und ihre Scheine vor dem Heiligen zerrissen! . . .“

Dem Texte der syrischen Vita sind schon in einer Handschrift des 6. Jahrhunderts zwei Beilagen angeschlossen[2]: „Vorschriften und Ermahnungen des seligen Herrn Simeon“ und „Brief des Presbyters Kosmas an den Herrn Simeon Stylites“. Die „Vorschriften“ mahnen zur Gottesfurcht und Herzensbesserung und warnen vor Unterdrückung der Armen und Waisen, vor Wucherzins und Falschschwur, vor Unzucht und andern Lastern. Hervorgehoben sei, daß Simeon als Zinsfuß „die Hälfte des Hundertsten“, also 0,5 %, monatlich, mithin 6 % jährlich vorschreibt. In dem folgenden Briefe sagt Kosmas, Presbyter des Dorfes Panir, im Namen des ganzen Dorfes Simeon Dank für seine guten Lehren und verspricht gewissenhafte Beobachtung. Die „Vorschriften“ — denn sie müssen unter den guten Lehren verstanden sein — sind also von Simeon, vermutlich in Beantwortung einer Frage oder Bitte, nach Panir geschickt worden.

Andere Briefe Simeons haben in die dogmatischen Streitfragen der Zeit eingegriffen und immer wieder der Orthodoxie zum Siege zu verhelfen gesucht. Kurz vor dem Zusammentritt des Konzils zu Ephesus hat Simeon den Patriarchen Johannes von Antiochien brieflich gemahnt, sich dem heiligen Vater Cyrillus anzuschließen und den Irrlehrer Nestorius zu verfluchen. Dieser Brief liegt heute noch in syrischer Übersetzung vor[3]. Nach dem Konzil von Ephesus wandte Kaiser Theodosius II. sich an den greisen Bischof Akacius von Beröa, an Simeon und andere einflußreiche Persönlichkeiten mit dem Ersuchen, auf Patriarch Johannes dahin einzuwirken, daß er sich mit Cyrillus aussöhne und der Absetzung des Nestorius zustimme[4]. Auch bei Theodoret von Cyrus hat Simeon, vielleicht gleichfalls auf Veranlassung des Kaisers,

[1] Nach der Übersetzung Hilgenfelds bei Lietzmann a. a. O. 107 f.
[2] Deutsch von Hilgenfeld bei Lietzmann a. a. O. 180 ff.
[3] Deutsch von Hilgenfeld bei Lietzmann a. a. O. 191.
[4] Siehe die zwei noch griechisch erhaltenen Briefe des Kaisers bei Mansi 5, 281—284, abgedruckt bei Lietzmann a. a. O. 192—194.

angeklopft, um ihn für die Union zwischen Cyrillus und den Orientalen zu gewinnen [1].

In Sachen des Konzils von Chalcedon hat Simeon, wie der Kirchenhistoriker Evagrius berichtet, an Kaiser Leo I. (457—464) und an Patriarch Basilius von Antiochien (456—458) geschrieben [2]. In dem Briefe an Basilius, aus welchem Evagrius einige Stellen aushebt, bezeugt Simeon, daß er in dem Glauben der Väter von Chalcedon leben und sterben wolle. Der Brief an Leo ist sonder Zweifel eine Antwort auf die Rundfrage des Kaisers bezüglich des Chalcedonense gewesen und für Aufrechterhaltung der Beschlüsse des Konzils eingetreten. In syrischen Florilegien monophysitischer Herkunft und Tendenz haben sich unter dem Namen Simeons zwei Briefe gefunden, welche das Konzil von Chalcedon in feierlichster Form verfluchen, der eine an Kaiser Leo, der andere an einen berühmten zeitgenössischen Aszeten, Jakob von Kaphra Rechima, gerichtet [3]. Die Forscher sind allgemein und mit Recht der Ansicht, daß diese Briefe von monophysitischer Hand gefälscht sind. An die Stelle der chalcedonfreundlichen Briefe hat man chalcedonfeindliche Briefe gesetzt.

Die griechische „Vita S. Simeonis Stylitae“ ward zuerst zum Druck befördert durch A. J. Papadopulos-Kerameus in der Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας, Bd. 1, St. Petersburg 1907. Es folgte die Ausgabe von H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites usw. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 32, 4), Leipzig 1908. War der erste Herausgeber auf eine St. Petersburger Handschrift angewiesen, so hat Lietzmann eine Reihe von Handschriften benützt, die aber so vielfach auseinandergingen, daß es nicht möglich war, durch die üblichen Methoden kritischer Sichtung einen Urtext herzustellen. Auf jede Rekonstruktion verzichtend, hat deshalb Lietzmann einfach den Text der Haupthandschriften gegeben, des cod. Paris. gr. 1468 saec. XI (A) und des cod. Vatic. 797 saec. XI (X), mit einer Auswahl von Varianten anderer Handschriften. Außerdem hat er eine lateinische Übersetzung beigefügt, welche sich in zwei Pariser Handschriften, saec. XII und saec. XV, fand. Über zwei andere, schon in den Acta SS. Ian. 1, Antverp. 1643, 264—269 und 269—274, gedruckte lateinische Übersetzungen siehe Lietzmann a. a. O. 208 f. — Die syrische Lebensbeschreibung Simeons ward herausgegeben durch St. Ev. Assemani, Acta SS. Martyrum 2, Romae 1748, 268—398, sowie neuerdings durch P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 4, Paris 1894, 507—648. Eine treffliche deutsche Übersetzung des syrischen Textes gab H. Hilgenfeld bei Lietzmann a. a. O. 79—188; eine englische Übersetzung Fr. Lent im Journal of the American Oriental Society 35 (1915/16) 103—198. — Auf Grund dieser beiden Biographien und des Berichtes Theodorets handeln über Simeon Fr. Uhlemann, Symeon, der erste Säulenheilige in Syrien: Zeitschr. f. die historische Theol. 15 (N. F. 9), 1845, Heft 3, 3—91; Heft 4, 3—41. P. Zingerle, Leben und Wirken des hl. Simeon Stylites, Innsbruck 1855, 12⁰. H. Delehaye, Les Stylites, St. Syméon et ses imitateurs: Revue des questions hist. 57 (1895) 52—103; wiederholt und etwas erweitert

[1] Das ergibt sich aus einem Briefe Theodorets bei Lietzmann a. a. O. 225 und einem Briefe Alexanders von Hierapolis ebd. 192.

[2] Evagr. Schol., Hist. eccl. 2, 10; vgl. Lietzmann a. a. O. 194 f.

[3] Deutsch von Hilgenfeld bei Lietzmann a. a. O. 188—191.

in dem Compte rendu du 3e Congrès scientifique internat. des Catholiques. Bruxelles 1895. 5, 191—232; vgl. Delehaye, Les femmes stylites: Analecta Bollandiana 27 (1908) 391 f. Lietzmann a. a. O. 197—228: „Die Quellen": 228—238: „Chronologie"; 238—254: „Das Leben des hl. Symeon." — Aus syrischen Handschriften des Britischen Museums hat Hilgenfeld bei Lietzmann a. a. O. 188—191 drei Briefe unter Simeons Namen, die zwei unechten Briefe an Kaiser Leo und den Aszeten Jakob und den echten Brief an Johannes von Antiochien, in deutscher Übersetzung veröffentlicht, mit dem Versprechen, den syrischen Text demnächst folgen zu lassen (Lietzmann 211). Er übersah, daß eben diese drei Briefe aus denselben Handschriften syrisch und englisch schon durch Torrey herausgegeben worden waren. Ch. C. Torrey, The Letters of Simeon the Stylite: Journal of the American Oriental Society 20 (1899) 253 bis 276.

Trotz all des Abschreckenden seiner Lebensweise hat Simeon Schule gemacht. Er ist der Begründer einer neuen Richtung des vielgestaltigen orientalischen Mönchtums geworden. Das Stylitentum hat sich im Morgenland, wie die angezogenen Abhandlungen Delehayes dartun, bis ins 16. Jahrhundert hinein erhalten, während es im Abendland keinen Eingang fand. Ein unmittelbarer Jünger Simeons war Daniel von Maratha bei Samosata, welcher zu Anaplus bei Konstantinopel länger als 33 Jahre hindurch auf einer Säule bzw. drei verschiedenen Säulen stand und im Alter von 84 Jahren am 11. Dezember 493 starb. Aus einer handschriftlich vorhandenen „Vita S. Danielis Stylitae" haben Delehaye und Lietzmann Exzerpte mitgeteilt. H. Delehaye, Une épigramme de l'anthologie grecque (1, 99): Revue des études grecques 9 (1896) 216—224; Lietzmann a. a. O. 195 f. 225 ff. 233 f.

3. Biographen Petrus des Iberers. — Petrus der Iberer, etwa 453—488 Bischof von Majuma, der Hafenstadt Gazas, war ein Sohn des Fürsten von Iberien, dem heutigen Georgien oder Grusinien auf der Südseite des Kaukasus. Um 422 kam er, im Alter von zwölf Jahren, als Geisel nach Konstantinopel an den Hof Theodosius' II., wo er eine sorgfältige Ausbildung erhielt und eine Zeit lang den kaiserlichen Marstall verwaltete. Er ward indessen von einer stetig wachsenden Sehnsucht erfaßt, der Welt zu entsagen und Mönch zu werden, und als der Kaiser sich seinen Plänen widersetzte, ergriff er mit einem vertrauten Freunde die Flucht. Zu Jerusalem nahm er aus den Händen des Klostervorstehers Gerontius[1] das Mönchsgewand entgegen. Er erbaute auch ein Kloster zu Jerusalem, siedelte aber um 438 in ein zwischen Gaza und Majuma gelegenes Kloster über und ward um 453 durch den monophysitischen Gegenpatriarchen Theodosius von Jerusalem zum Bischof von Majuma geweiht. Seitdem tritt Petrus als überzeugter Vorkämpfer des Monophysitismus auf. Als die von Theodosius bestellten Bischöfe Palästinas ihre Sitze verlassen mußten, entwich er nach Alexandrien, und dort hat er 457 mitgeholfen, den Monophysiten Timotheus Älurus auf den Thron des hl. Markus zu erheben. Sein Aufenthalt in Ägypten sollte sich in die Länge ziehen. Erst gegen 475 hat er den

[1] Es ist der Gerontius, den wir früher § 51, 4 als Biographen der hl. Melania der Jüngeren kennen lernten.

Heimweg nach Palästina angetreten, hat wieder in dem Kloster bei Majuma Wohnung genommen und nunmehr vorwiegend als Seelsorger den geistigen und leiblichen Nöten der Volkes zu steuern gesucht. Eine Einladung des Kaisers Zeno, nach Konstantinopel zu kommen, gab ihm Anlaß, nach Phönizien zu flüchten, vermutlich deshalb, weil er fürchtete, das Henotikon des Kaisers vom Jahre 482 unterschreiben zu müssen. Sein Tod ist wahrscheinlich auf den 1. Dezember 488 gefallen.

Die vorstehende Skizze ist im wesentlichen einer breit angelegten „Vita S. Petri Iberi" entnommen, welche gegen Ende des 5. Jahrhunderts von ungenannter Seite in griechischer Sprache aufgezeichnet wurde und, wenn auch nicht im Urtext[1], so doch in einer ganz wortgetreuen syrischen Übersetzung den Weg zu uns fand. Der Verfasser, ein streng monophysitisch gesinnter Kleriker, war um 481 von Antiochien nach Majuma gekommen und seit dieser Zeit in der unmittelbaren Umgebung des dortigen Bischofs verblieben[2]. Obwohl von Anfang bis zu Ende ein Panegyrikus, ist die Schrift reich an historischem Gehalt, namentlich in ihren Mitteilungen aus dem späteren Leben des Helden.

Eine zweite „Vita S. Petri" in griechischer Sprache, welche um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert aus der Feder des monophysitischen Historikers Zacharias Rhetor hervorging, ist nicht auf uns gekommen. Sie ist zwar gleichfalls ins Syrische übersetzt worden, aber von dieser Übersetzung liegen nur noch ein paar Worte vor. Übrigens hat Zacharias auch in seiner sehr wahrscheinlich früher geschriebenen und in syrischer Übersetzung erhalten gebliebenen sog. „Kirchengeschichte" dem Iberer eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sikorski ist der Ansicht, Zacharias habe seine „Vita S. Petri" zweimal, zuerst in umfassenderer und später in knapperer Form der Öffentlichkeit übergeben, und das erwähnte kleine syrische Fragment stelle einen Rest der zweiten Ausgabe dar, während die erste Ausgabe, die bereits um 490 ans Licht getreten sei, der vorhin genannten anonymen griechischen Biographie als Quelle gedient habe[3]. Doch ist weder für die zweimalige Ausgabe der Schrift des Zacharias noch auch für die Abhängigkeit der anonymen Biographie ein irgendwie ausreichender Beweis zu erbringen.

Eine „Vita S. Petri" in georgischer Sprache stammt aus später Zeit und ist durchaus sekundären Charakters, ja insofern sogar völlig unhistorisch, als sie den monophysitischen Bischof zu einem orthodoxen

---

[1] Der Urtext wird zitiert bei Evagr. Schol., Hist. eccl. 2, 8.

[2] Die Übersetzung des syrischen Textes bei Raabe (Petrus der Iberer, Leipzig 1895, 79 f.) bedarf der Berichtigung. Wie Nöldeke im Lit. Zentralblatt 1895, 494, erinnerte, hat Raabe nicht erkannt, daß der Verfasser der Biographie a. a. O. von sich selbst redet.

[3] Sikorski im 92. Jahresbericht der Schlesischen Gesellsch. f. vaterländ. Kultur, Breslau 1915, Bd. 1, Abt. 4a, S. 7 ff.

Heiligen macht. Ihre Grundlage bildete, wie es scheint, eine georgische Übersetzung des syrischen Textes der anonymen griechischen Biographie.

Wichtige Beiträge zur Kennzeichnung der Denkungsart des Iberers liefern die „Plerophorien" oder „Lehrworte", welche sein Schüler und Nachfolger, Bischof Johannes von Majuma, um 515 veröffentlichte, eine ziemlich bunte Sammlung von Aussprüchen, Prophezeihungen und Gesichten verschiedener monophysitischen Größen aus der Kampfeszeit nach dem Chalcedonense, welche wiederum nur in syrischer Übersetzung überliefert ist. Petrus wird am häufigsten redend eingeführt. Er wird auch der geistig hervorragendste unter den Sprechern gewesen sein.

Die syrische Übersetzung der anonymen griechischen „Vita S. Petri Iberi" ward herausgegeben und verdeutscht von R. Raabe, Petrus der Iberer, ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jahrhunderts, Leipzig 1895, 8°. Eine Analyse und Erklärung der Schrift bei J. B. Chabot, Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Mayouma [Gaza] à la fin du Ve siècle, d'après une récente publication: Revue de l'Orient Latin 3 (1895) 367—397. Vgl. aber auch die Anzeige der Edition Raabes von Th. Nöldeke im Lit. Zentralblatt 1895, Nr. 14. In einem Anhang zu der anonymen Vita wurde noch über den Tod jenes monophysitischen Gegenpatriarchen Theodosius von Jerusalem, welcher Petrus zum Bischof von Majuma geweiht hatte, Bericht erstattet. Dieser Bericht, welchen Raabe nicht aufgenommen hat, weil er früher schon gedruckt worden war, ist inzwischen nach dem früheren Drucke von Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, 257—263 384—386, übersetzt und erläutert und sodann von E. W. Brooks von neuem herausgegeben worden im Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Syri, Ser. 3, t. 25, Paris. 1907, 19—27 im syrischen, 13—19 im lateinischen Texte. — Ein kleines Bruchstück einer syrischen Übersetzung der von Zacharias Rhetor verfaßten „Vita S. Petri" veröffentlichte Brooks a. a. O. 17 f. im syrischen, 11 f. im lateinischen Texte. Die georgische Vita wurde herausgegeben von N. Marr, Das Leben des Petrus von Iberien, des Prinzen und Aszeten und Bischofs von Majuma im 5. Jahrhundert, das grusinische Original mit einer Übersetzung und einem Vorwort, St. Petersburg 1896, 8°. (Russisch.) Über das Verhältnis der verschiedenen Vitae zueinander handelt, soviel ich sehe, nur Sikorski, Die Lebensbeschreibungen Peters des Iberers: 92. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft f. vaterländ. Kultur, Breslau 1915, Bd. 1, Abt. 4 a, S. 7 ff. — Die syrisch überlieferten Plerophorien des Bischofs Johannes von Majuma sind durch F. Nau herausgegeben worden, zuerst französisch in der Revue de l'Orient Chrétien 3 (1898) 232—259 337—392 (separat Paris 1899), und sodann syrisch und lateinisch in der Patrologia Orientalis 8, Paris 1912, fasc. 1.

Zacharias Rhetor erzählt in seiner sog. Kirchengeschichte, bei Ahrens und Krüger a. a. O. 17 f., von einem Johannes Rhetor zu Alexandrien, welcher häretische, d. i. im Sinne des Gewährsmannes antimonophysitische oder orthodoxe Schriften veröffentlicht habe, und zwar nicht unter seinem eigenen Namen, sondern die eine unter dem Namen des monophysitischen Gegenpatriarchen Theodosius von Jerusalem, die andere unter dem Namen Petrus des Iberers. Über diesen Johannes Rhetor und seine Schriften mangelt sonst jede Kunde.

Zweiter Teil.

Die syrische Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts.

§ 65. Allgemeine Charakteristik der christlich-syrischen Literatur.

Der dritte Band dieses Werkes handelte von den Kirchenschriftstellern des 4. Jahrhunderts „mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge". Es war von vornherein eine zusammenhängende Besprechung der syrischen Literatur, insoweit dieselbe anders altkirchliche Literatur genannt werden kann, in Aussicht genommen worden[1]. Jetzt erst, nach Vorführung der griechischen Literatur des 5. Jahrhunderts, bietet sich dazu die entsprechende Stelle an.

„Syrisch" heißt die zu Edessa, der Hauptstadt des Königreichs Osroëne in Mesopotamien, ausgebildete Schriftsprache, ein Zweig oder Sproß des weitverbreiteten aramäischen Idioms, welches seinerseits dem großen semitischen Sprachstamme angehört. Daß es auch schon in vorchristlicher Zeit eine Literatur syrischer Zunge gegeben, ist mit Unrecht bezweifelt worden. Aber „ihre Bedeutung erlangte die syrische Sprache und Literatur erst durch das Christentum" [2].

In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hatte das Christentum in Osroëne schon festen Fuß gefaßt. Eusebius, der Kirchenhistoriker, weiß von einem Briefe der Bischöfe im Gebiet von Osroëne über die Frage der Osterfeier, welcher an Papst Viktor I. gerichtet und etwa 192 geschrieben war[3]. Die anderswo erhaltene Kunde von dem Bittgesuch eines Königs Lucius um Aufnahme in die christliche Kirche an den Vorgänger Viktors, Papst Eleutherus (etwa 174—189), ist von Harnack mit einleuchtenden Gründen auf König Lucius Älius Septimius Megas Abgarus IX. von Edessa gedeutet worden[4].

Edessa, seit 216 oder 217 eine römische Stadt, ist für lange Zeit der Mittelpunkt des christlich-syrischen Geisteslebens geblieben. Von dort aus trugen syrische Missionare den Glauben an den Gekreuzigten unter ihre Volksgenossen im Perserreich der Sassaniden. Und dort erstand, von persischen Flüchtlingen, nach der herkömmlichen Ansicht von Ephräm dem Syrer um 365 gegründet und deshalb „Perserschule" genannt, eine theologische Lehranstalt, welche ähnlich wie die sog. Exegetenschule zu Antiochien in erster Linie das Studium der heiligen Schriften pflegte und in den Widerspruch der Antiochener gegen die allegorisierende Weise der Alexandriner einstimmte.

---

[1] Siehe Bd. 1[2], S. 27.
[2] Nöldeke in der Kultur der Gegenwart 1, 7, Berlin 1906, 104.
[3] Eus., Hist. eccl. 5, 23, 4. Vgl. Bd. 1[2], S. 497.
[4] Siehe Bd. 1[2], S. 437.

Im 2. und 3. Jahrhundert hat die syrische Christenheit, soviel wir wissen, nur ganz vereinzelte literarische Versuche unternommen. Als der erste syrische Kirchenvater gilt mit Recht Aphraates, „der persische Weise“, welcher in den Jahren 336—344 eine Art Lehrbuch der christlichen Religion ausarbeitete, aus 22 der Reihe nach mit den Buchstaben des syrischen Alphabets beginnenden Abhandlungen bestehend. Gleich darauf hat dann Ephräms des Syrers staunenswerte Fruchtbarkeit gewissermaßen mit einem Schlage eine syrische Literatur größeren Stiles ins Dasein gerufen. Ephräm hat schon fast alle die Gebiete abgesteckt, auf denen seine Nachfolger tätig waren. Er ist der unübertroffene Klassiker der Syrer geblieben.

Die Eigenart dieser syrischen Literatur läßt sich etwa in die Worte kleiden: eminent religiös, stark gräzisierend, aber doch auch wieder spezifisch national gefärbt. Das hervorstechendste Merkmal ist das eminent religiöse Gepräge. Die Träger der Literatur sind bis ins 6. Jahrhundert hinein sozusagen ausschließlich Kleriker und Mönche. Und die Kleriker und Mönche schriftstellern für Kleriker und Mönche. Über diese Kreise ist die Kunst des Lesens und Schreibens jedenfalls nur selten hinausgedrungen. Das Theologische steht deshalb nicht nur im Vordergrund des Schrifttums, sondern beherrscht das ganze Feld. Den breitesten Raum nimmt auf der einen Seite das Biblisch-Exegetische ein, auf der andern das Aszetische, das geistliche Lehr- und Mahnwort, das Heiligenleben, der fromme Roman. Die sehr früh aufblühende Poesie will vor allem Beiträge zur Verherrlichung des Gottesdienstes liefern.

Ein zweites charakteristisches Kennzeichen ist die Abhängigkeit von der griechischen Literatur. Die bleibenden Grundlagen ihres theologischen wie ihres profanen Wissens und Könnens verdanken die Syrer den Griechen, zunächst dem griechisch redenden Westen des römischen Syriens, welcher mit dem syrisch redenden Osten von vornherein eine Kulturgemeinschaft bildete. Es kam hinzu, daß das Syrische zur Übersetzung wenigstens prosaischer Texte insofern ganz besonders geeignet war, als es sich den Konstruktionen fremder Sprachen sehr leicht anschmiegte. In der ältesten Zeit hat sich die Übersetzertätigkeit der Syrer auf griechische Kirchenschriftsteller beschränkt, seit der Mitte des 5. Jahrhunderts hat sie sich auch griechischen Philosophen, Medizinern, Mathematikern, Naturforschern zugewendet. Die früheren Bände dieses Werkes hatten sehr häufig darauf hinzuweisen, daß syrische Versionen heute noch bald als Texteszeugen für Werke griechischer Kirchenschriftsteller eine Rolle spielen, bald willkommenen Ersatz für das abhanden gekommene Original bieten. Werke der Westsyrer Eusebius von Cäsarea (gest. 339) und Titus von Bostra (gest. um 370) liegen noch in syrischen Versionen vor, welche sehr wahrscheinlich aus den

Tagen der Verfasser stammen, vielleicht von den Verfassern selbst angeregt worden sind[1].

Trotz des engen Anschlusses an die Griechen zeigt die syrische Literatur doch auch eine spezifisch-nationale Färbung: einen tiefsinnig-mystischen Zug und große dichterische Produktivität, aber Armut an spekulativem Geiste und jedem Fortschritt abholde Stabilität. Einen Dogmatiker von größerer Bedeutung hat die altsyrische Kirche überhaupt nicht hervorgebracht, man müßte denn etwa Philoxenus von Mabbug, den streitbaren Vertreter des Monophysitismus, als solchen bezeichnen wollen. Ungewöhnlich reich aber, ja überreich hat sich die syrische Poesie entfaltet oder vielleicht richtiger die in das Gewand von Versen gekleidete Literatur. Auch zur lehrhaften Darstellung haben die Syrer sich mit Vorliebe der gebundenen Rede bedient. Bereits in dem Nachlaß Ephräms des Syrers und ebenso in dem jüngeren syrischen Schrifttum tritt die Prosa der gebundenen Rede gegenüber geradezu in den Hintergrund. Diese Poesie ist aber auch, wenigstens für den Geschmack des Abendländers, vielfach nichts anderes als metrische oder versifizierte Prosa. Und die Metrik beruht lediglich auf Silbenzählung, ohne Rücksicht auf Quantität und Wortakzent. Die Verse sind also nur Zeilen von gleicher Silbenzahl. Ephräm bevorzugt den siebensilbigen, Baläus den fünfsilbigen, Jakob von Sarug den zwölfsilbigen Vers.

Schon im 5. Jahrhundert sollten der syrischen Kirche durch die dogmatischen Streitigkeiten über die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen in Christus unheilbare Wunden geschlagen werden. Die theologische Lehranstalt zu Edessa erwies sich als die letzte Stütze und Zufluchtsstätte des Nestorianismus und ward als solche 489 durch Kaiser Zeno aufgehoben. Aber auch der Monophysitismus, der schroffste Gegensatz des Nestorianismus, fand in weite Kreise der syrischen Christenheit Eingang, und die Verfolgungsmaßregeln des Kaisers Justinian brachen sich an den rastlosen Bemühungen des Mönches Jakob Baradäus (seit 543 Bischof von Edessa, gest. 578), nach welchem die syrischen Monophysiten sich Jakobiten nannten. Aus den Wirren der christologischen Häresien waren zwei sich gegenseitig befehdende, aber der katholischen Kirche beide gleich feindlich gegenüberstehende syrische Nationalkirchen hervorgegangen, die nestorianische und die jakobitische. Den Ursachen des traurigen Umschwungs nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Jedenfalls haben politisch-nationale Elemente eine bedeutsame Rolle gespielt. Das Papsttum hat abseits der Kämpfe gestanden, das

---

[1] Über diese syrische Übersetzungsliteratur siehe Duval, La littérature syriaque[3], Paris 1907, 304 ff.; Baumstark, Gesch. der syr. Lit., Bonn 1922, 75 ff. — Daß anderseits, aber in ungleich kleinerem Umfang, auch eine Übersetzung syrischer Literaturdenkmäler ins Griechische stattgefunden hat, braucht, weil selbstverständlich, nicht betont zu werden.

byzantinische Staatskirchentum hat im Dienste politischer Interessen eingegriffen, und seine rohe Faust hat zum Widerstand gereizt.

Nach kurzer Blütezeit war die kirchliche Literatur syrischer Zunge einem jähen Verfall entgegengeeilt. Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts sind alle syrischen Schriftsteller entweder Nestorianer oder Jakobiten. Und so bleibt es bis zum 13. Jahrhundert oder bis zu der Zeit, da der Mongole und ihm folgend der seldschukische Türke in die Kulturwelt des Orients einbricht und die syrische Christenheit bis auf versprengte Reste buchstäblich vertilgt.

Ein Bild des Gegenstandes und des Entwicklungsganges der christlich-syrischen Literatur ward dem staunenden Abendland zuerst durch den zu Rom gebildeten und zu Rom arbeitenden Syrer Joseph Simon Assemani (gest. 14. Januar 1768) vor Augen geführt. Seine „Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana", Rom 1719—1728, in vier Foliobänden, der Form nach nur ein Katalog der orientalischen Handschriften der Vatikana, ist noch immer eine kaum zu erschöpfende Fundgrube für die Kenntnis der syrischen Literatur. In der Folge haben namentlich englische und deutsche Gelehrte sich die Drucklegung und Erforschung syrischer Literaturdenkmäler angelegen sein lassen. In neuester Zeit sind in Frankreich drei umfassende Sammelausgaben in Angriff genommen worden, eine „Patrologia Syriaca", deren erster Band 1894 fertiggestellt ward, und bald darauf eine „Patrologia Orientalis" sowie ein „Corpus scriptorum christianorum orientalium". Die beiden letzteren wollen die nicht-griechischen christlichen Literaturen des Ostens überhaupt erschließen. Das „Corpus" strebt eine schlechthin vollständige Darbietung des weitschichtigen Materials an und hat sich von vornherein in vier Abteilungen, für syrische, äthiopische, koptische und arabische Texte, gegliedert, während eine fünfte, armenische, Abteilung in Aussicht genommen ward. Die „Patrologia Orientalis" entbehrt eines ähnlichen straffen Grundplanes, hat aber bisher auch syrische, koptische, arabische und äthiopische Texte gebracht.

Joseph Simonius Assemanus, Syrus Maronita, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos . . . recensuit . . . Tomus 1: De scriptoribus Syris Orthodoxis; Tomus 2: De script. Syris Monophysitis; Tomi 3 pars 1: De script. Syris Nestorianis; Tomi 3 pars 2: De Syris Nestorianis. Romae 1719—1728, 4 voll., 2°. Den ersten Teil des dritten Bandes eröffnet die Ausgabe, Übersetzung und Bearbeitung einer wichtigen Quellenschrift, des „Catalogus librorum ecclesiasticorum" oder Verzeichnisses der bei den syrischen Nestorianern rezipierten Schriften, verfaßt von Ebedjesu, nestorianischem Metropoliten von Soba (Nisibis) und Armenien, gest. 1318.

Patrologia Syriaca, accurante R. Graffin. Pars 1: Ab initiis usque ad annum 350. Tomus 1, Paris. 1894, 4°; Tomus 2, Paris. 1907. Ein dritter Band ist noch nicht erschienen. — Patrologia Orientalis, par R. Graffin, F. Nau, Paris. 1903 ff., 4°. Bis 1920 wurden 15 Bände ausgegeben, ein jeder in mehrere Faszikel abgeteilt. — Corpus scriptorum christianorum orientalium, curantibus J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux, Paris. 1903 ff., 8°.

Die einzelnen Bände sind nicht fortlaufend numeriert, sondern nach einer sachlich-chronologischen Anordnung des Gesamtmaterials.

G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis, Monasterii 1871, 8⁰, wollte zunächst nur die Druckausgaben syrischer Texte verzeichnen (S. 5). Ein ganz dürres, aber durch Vollständigkeit und Genauigkeit ausgezeichnetes Verzeichnis der Druckausgaben syrischer Texte lieferte E. Nestle in seiner „Brevis linguae Syriacae grammatica", Carolsruhae 1881, und wiederum in seiner „Syrischen Grammatik", Berlin 1888, unter der Aufschrift „Litteratura Syriaca" (mit besonderer Paginierung). Den ersten Versuch einer Geschichte der syrischen Literatur bot W. Wright, Syriac Literature: The Encyclopaedia Britannica, ed. 9, vol. 22, Edinburgh 1887, 824—856. Ein vermehrter Abdruck dieses gehaltvollen Artikels erschien nach des Verfassers Tode unter dem Titel „W. Wright †, A Short History of Syriac Literature", London 1894, 8⁰. (In der 11. Ausgabe der Encyclopaedia Britannica, vol. 26, Cambridge 1911, 310—317, steht ein kurzer Artikel „Syriac Literature" von N. McLean.) Auf Wright folgte R. Duval, La littérature syriaque (Anciennes littératures chrétiennes 2), Paris 1899, 12⁰; 3. éd. 1907. Die Masse des Buches, 3. Aufl., S. 1—324, entfällt auf die „première partie: La littérature syriaque et ses différents genres." Der „deuxième partie: Notices sur les écrivains syriaques", verbleiben S. 325—411. Bei P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart Tl. 1, Abt. 7: Die orientalischen Literaturen, Berlin 1906, 103—123, findet sich eine kurze Darstellung des aramäischen Schrifttums von Th. Nöldeke. In der „Geschichte der christlichen Literaturen des Orients" von C. Brockelmann, Fr. N. Finck, J. Leipoldt, E. Littmann (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen 7, 2), Leipzig 1907, 1—66, hat Brockelmann die syrische Literatur behandelt. A. Baumstark hat in seinen Christlichen Literaturen des Orients 1 (Sammlung Göschen 527), Leipzig 1911, 34—106, gerade „das christlich-aramäische Schrifttum" mit sichtlicher Vorliebe besprochen und sodann eine großzügige und inhaltschwere „Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte", gespendet, Bonn 1922, 4⁰.

Über die syrische Poesie im besondern handeln P. Martin, De la métrique chez les Syriens (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7, 2), Leipzig 1879. H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform (Collectanea Friburgensia 2), Freiburg i. d. Schweiz 1893. Ders., Grundzüge der syrischen Betonungs- und Verslehre: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 47 (1893) 276—307. A. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 1, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1901, 179—226. A. Baumstark, Syrische und hellenistische Dichtung: Gottesminne, Monatschrift für religiöse Dichtkunst, Jahrg. 3 (1905) 570—593. Ders., Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients: ebd. 7 (1912/13) 290—305 413—432 540—558 887—902. A. Rücker, Die liturgische Poesie der Ostsyrer: Görres-Gesellschaft, dritte Vereinsschrift 1914, Köln 1914, 54—77.

§ 66. Aus der frühesten Jugendzeit der christlich-syrischen Literatur.

(1. Tatians Diatessaron. Übersetzung des Alten und Neuen Testaments. 2. „Rede des Philosophen Melito." 3. „Buch der Gesetze der Länder." 4. Der Thomasroman. Religiöse Lieder. 5. „Lehre des Apostels Addäus." 6. Mara Bar Serapion.)

Die ältesten uns erhaltenen christlich-syrischen Literaturdenkmäler sind wenigstens zum größten Teile bereits im ersten Bande dieses

Werkes, freilich bei sehr zerstreuten Anlässen, zur Sprache gekommen. Hier mögen dieselben noch einmal kurz zusammengestellt sein.

1. Tatians Diatessaron. Übersetzung des Alten und Neuen Testaments. — Die vielverhandelte Streitfrage, ob die unter dem Namen „Diatessaron" bekannte Evangelienharmonie des Apologeten Tatian in griechischer oder syrischer Sprache verfaßt worden sei, wird dahin beantwortet werden müssen, daß eine zuerst bei Tatians Lehrer Justin dem Märtyrer nachweisbare griechische Evangelienharmonie etwa um 175 von Tatian ins Syrische übersetzt worden ist. Dieses syrische Diatessaron aber ist der älteste syrische Evangelientext gewesen und bis ins 5. Jahrhundert hinein der offizielle, beim Gottesdienst gebrauchte Evangelientext der syrischen Kirche geblieben.

Im Hinblick auf das Folgende mag es gestattet sein, einige weitere Worte über die Geschichte der syrischen Bibelübersetzung anzuknüpfen. Im 5. Jahrhundert, vor Eintritt der großen Glaubensspaltung, ist unter hervorragender Mitwirkung des Bischofs Rabbula von Edessa der syrische Bibeltext festgestellt worden, welcher fortan bei Nestorianern wie bei Jakobiten als die anerkannte und maßgebende Bibel schlechtweg galt, jetzt allgemein „Peschittho" geheißen. Ganz ähnlich wie die lateinische „Vulgata" stellt auch diese syrische Peschittho nicht ein Werk aus einem Guß, sondern das schließliche Ergebnis einer langen Entwicklung dar, deren Verlauf fast nur an einzelnen Wendepunkten deutlich erkennbar ist. An der Spitze steht eine Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen, welche, wie die Verschiedenheit der Übersetzungsweise zeigt, von verschiedenen Händen gefertigt worden ist. Einige Bücher des masoretischen Kanons, Chronik, Esdras und Nehemias, Esther, haben der syrischen Übersetzung ursprünglich gefehlt; die deuterokanonischen Bücher sind gleichfalls später aus der Septuaginta nachgetragen worden; ein deuterokanonisches Buch, Sirach, scheint jedoch von Anfang aus dem hebräischen Urtext übersetzt worden zu sein. Die ersten Übersetzer aber sind nach der herrschenden Ansicht Judenchristen zu Edessa gewesen, nach andern Forschern nicht Christen, sondern Juden, welche für Juden arbeiteten, sei es Juden zu Edessa, sei es Juden der östlich vom oberen Tigris gelegenen Landschaft Adiabene [1].

Eine altsyrische Übersetzung der vier Evangelien, welch letztere, im Gegensatz zum Diatessaron als dem „Evangelium der Gemischten", das „Evangelium der Getrennten" genannt zu werden pflegten, liegt noch in zwei nahe verwandten Rezensionen, dem „Syrus Curetonianus"

[1] Für Judenchristen zu Edessa auch Duval, La littérature syriaque [3] 26 ff.; für Juden zu Edessa z. B. Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von Preuschen, Tübingen 1907, 47; für Juden im Gebiet von Adiabene z. B. Brockelmann in der „Geschichte der christlichen Literaturen des Orients" von Brockelmann, Finck usw., Leipzig 1907, 7 f.

und dem „Syrus Sinaiticus", vor, beide mehr oder weniger stark beeinflußt durch den Wortlaut des Diatessaron. Die Herkunft der Übersetzung der übrigen neutestamentlichen Schriften verliert sich gänzlich im Dunkel. Die Mehrzahl der katholischen Briefe, 2 Petri, 2 und 3 Johannis und Judae, sowie die Apokalypse, also im wesentlichen die Schriften, welche Eusebius an einer berühmten Stelle (Hist. eccl. 3, 25) als ἀντιλεγόμενα bezeichnet, sind auch noch der Peschittho von Haus aus fremd gewesen.

Spätere syrische Bibelübersetzungen sollten gelehrten Zwecken dienen. Im Jahre 508 hat der jakobitische Bischof Philoxenus von Mabbug durch den Chorbischof Polykarpus die ganze Bibel aus dem Griechischen ins Syrische übersetzen lassen. Im Jahre 616/617 hat der jakobitische Bischof Paulus von Tella den hexaplarischen Text der Septuaginta mit allen seinen Zusätzen und Variantenangaben peinlichst wörtlich ins Syrische übersetzt. Diese syrisch-hexaplarische Version, gewissermaßen eine sechsfache Rezension des Alten Testaments, scheint den Anlaß gegeben zu haben, daß man das rezipierte Alte Testament, die Übersetzung aus dem Hebräischen, Peschittho (פשיטתא), „einfache" Rezension, nannte, im Anschluß an die Griechen, welche die Septuaginta ἁπλᾶ, die hexaplarische Septuaginta ἑξαπλᾶ hießen [1]. Kommende Geschlechter haben den Namen vom Alten Testament auf die ganze, in kirchlichem Gebrauch befindliche syrische Bibel übertragen und von einer Peschittho des Alten und des Neuen Testaments gesprochen.

Über Tatians Diatessaron siehe Bd. 1, 2. Aufl., S. 273 ff. — Ein Überblick über die syrischen Bibelübersetzungen bei Duval, La littérature syriaque, 3. Aufl., Paris 1907, 25—53; bei Baumstark, Gesch. der syr. Lit., Bonn 1922, 17—26. Vgl. F. Cr. Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von E. Preuschen, Tübingen 1907, 25—51: „Die syrische Bibel." O. K. R. Klein, Beiträge zur Kenntnis der syrischen Übersetzungen des Neuen Testaments nebst Probe eines syrisch-griechischen Evangelien-Vokabulars (Inaug.-Diss.), Heidelberg 1914, 8°.

2. „Rede des Philosophen Melito." — Die älteste syrische Originalschrift, die wir noch besitzen, ist vielleicht die „Rede des Philosophen Melito", eine Apologie des Christentums oder richtiger eine energische Polemik gegen Polytheismus und Götzendienst, reich an Details aus orientalischen Mythologien. Sollte, was meist vorausgesetzt wird, aber keineswegs bewiesen ist, unter dem „Philosophen Melito" Bischof Melito von Sardes verstanden sein, so hat die Schrift sich einen falschen Namen angeeignet. Der unbekannte Verfasser scheint dem 2. oder 3. Jahrhundert angehört zu haben und in Mabbug (Hierapolis in Nordsyrien, nicht weit vom Euphrat) beheimatet gewesen zu sein.

Siehe Bd. 1, 2. Aufl., S. 461 f. 464. Neuere Literatur ist nicht nachzutragen.

[1] So ist der erst seit dem 9. Jahrhundert nachweisbare Name Peschittho zuerst erklärt worden von Fr. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1867 ad 1875, 1, Proleg. IX.

3. „Buch der Gesetze der Länder.“ — „Buch der Gesetze der Länder“ lautet der handschriftliche Titel eines syrischen Dialogs, welcher der Bekämpfung fatalistischer Anschauungen gewidmet und nach eigener Aussage von einem Schüler des Gnostikers Bardesanes (gest. 222 oder 223) mit Namen Philippus verfaßt oder redigiert ist. Wenn nicht ganz derselbe, so doch ein sehr nahe verwandter Text hat indessen Eusebius von Cäsarea als Schrift des Bardesanes selbst in griechischer Sprache vorgelegen. Ob der griechischen oder der syrischen Fassung die Priorität zuzuerkennen sei, muß bei dem Widerspruch auch der neuesten und berufensten Kritiker vorläufig dahingestellt bleiben.

Siehe Bd. 1, 2. Aufl., S. 366 f. 368.

4. Der Thomasroman. Religiöse Lieder. — Die überlieferten Bearbeitungen des Thomasromans, die griechischen wie die syrischen „Thomasakten“, sind sehr wahrscheinlich auf eine syrische Grundschrift zurückzuführen, welche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts aus der Schule des vorhin genannten Gnostikers Bardesanes hervorging. Auch diese Grundschrift war ohne Zweifel schon eine reichhaltige, von dichterischen Phantasien umsponnene und im Dienste lehrhafter Tendenzen stehende Erzählung über die Missionstätigkeit des Apostels Thomas in Indien. Die vier poetischen Stücke, welche in den Prosatext der überlieferten Akten verwoben sind, haben einige Forscher für Überbleibsel der Muse des Bardesanes halten wollen. Daß Bardesanes im Verein mit seinem Sohne Harmonius der Schöpfer des syrischen Kirchenliedes gewesen ist, wird durch alte und vertrauenswürdige Zeugnisse sichergestellt. Vielleicht ist auch die erst 1909 durch Rendel Harris herausgegebene Sammlung von „Oden und Psalmen Salomos“ hierhin zu ziehen. Die letzten 18 dieser 60 Lieder, als „Psalmen Salomos“ schon längst bekannt, sind freilich ohne Zweifel in vorchristlicher Zeit von einem Juden in hebräischer Sprache verfaßt, aus dem Hebräischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Syrische übertragen worden. Die 42 übrigen Lieder aber, deren ästhetischer Wert nicht gerade hoch angeschlagen werden kann, sind im 2. oder 3. Jahrhundert aus christlichem und wahrscheinlich gnostischem Geiste und Griffel geflossen, während sich noch nicht entscheiden läßt, ob dieser Griffel griechisch oder syrisch schrieb.

Über die Thomasakten siehe Bd. 1, 2. Aufl., S. 579 ff. Über die literarische Tätigkeit des Bardesanes und des Harmonius ebd. 364 ff. Über die „Oden und Psalmen Salomos“ ebd. 368 ff. Den Literaturangaben wäre jetzt namentlich noch beizufügen G. Kittel, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? Mit zwei Beilagen: 1. Bibliographie der Oden Salomos; 2. Syrische Konkordanz der Oden Salomos. Leipzig 1914. 8°. Eine neue Textausgabe lieferten J. R. Harris und A. Mingana, The Odes and Psalms of Salomon. 2 voll., Manchester 1920. 8°.

5. „Lehre des Apostels Addäus." — Die syrische „Lehre des Apostels Addäus", welche in legendenhafter Weise über die Christianisierung Edessas durch Addäus, einen der 72 Jünger des Herrn, berichtet und dem edessenischen Staatsarchiv entnommen sein will, gehört in der handschriftlich überlieferten Gestalt der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert an. Sie beruht jedoch auf weiterer Ausschmückung eines älteren Grundstocks, der sog. „Acta Edessena", welche griechisch bei Eusebius (Hist. eccl. 1, 13) stehen und nach seiner Angabe wortgetreu nach einem syrischen, dem Archiv zu Edessa entstammenden Original übersetzt sind. Einzelne neuere Forscher postulieren indessen als Quelle und Vorlage des Kirchenhistorikers vielmehr einen griechischen Text, welcher sich zur Erhärtung seiner Urkundlichkeit fälschlich als Wiedergabe eines syrischen Originals bezeichnet habe.

Siehe Bd. 1, 2. Aufl., S. 590 ff.

6. Mara Bar Serapion. — Die Handschrift des Britischen Museums aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, welcher wir die „Rede des Philosophen Melito" und das „Buch der Gesetze der Länder" verdanken, enthält auch noch einen merkwürdigen Brief eines Mara Bar Serapion an seinen Sohn Serapion, welcher gleichfalls in das 2. oder 3. Jahrhundert zurückreichen dürfte. W. Cureton hat ihn in sein Spicilegium Syriacum, London 1855 (S. 43—48 des syrischen, 70—76 des englischen Textes), aufgenommen, Fr. Schultheß hat ihn ins Deutsche übertragen (Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 51 [1897] 365—391). Den Inhalt bilden Mahnungen und Warnungen. Mara, sehr wahrscheinlich ein Samosatener, hat von dem Lehrer seines in der Ferne weilenden Sohnes erfreuliche Nachrichten über den Fleiß und Eifer des jungen Mannes erhalten und fühlt sich nun, wiewohl zur Zeit in römischer Gefangenschaft schmachtend, gedrängt, dem Sohne seine freudige Anerkennung auszusprechen, zugleich aber in ernsten Worten die Wahrheit ans Herz zu legen, die seine Welt- und Menschenbeobachtung ihn gelehrt, daß nicht Reichtümer und Ehren, nicht Freuden und Genüsse den Menschen glücklich machen, sondern einzig und allein die Weisheit (חכימותא, σοφία), die der Wechselfälle des Geschickes spotte. Ohne Zweifel stellt der syrische Text, der übrigens sehr verderbt ist, das Original dar und nicht etwa eine Übersetzung aus dem Griechischen. In eine Literaturgeschichte gehört der Brief jedoch strenggenommen nicht hinein, insofern derselbe offenbar kein literarischer oder für die Öffentlichkeit bestimmter Brief ist, sondern ein Privatschreiben, ein vertraulicher und durchaus ungezwungener Austausch zwischen Vater und Sohn, welcher seines erbaulichen Charakters wegen in literarischen Umlauf gesetzt ward. Noch weniger darf der Brief einen Platz in einer christlichen Literaturgeschichte beanspruchen, weil Mara kein Christ ist, wie Cureton glaubte, sondern, wie Schultheß zeigte, ein Stoiker, welcher aber dem Christentum wohlwollend gegenübersteht. Unter den großen Weisen, die, von der Mitwelt verkannt, bei der Nachwelt um so mehr zu Ehren gekommen seien, wird außer Sokrates und Pythagoras auch „der weise König der Juden" aufgeführt, der, von seinem Volke mit Undank belohnt, nunmehr in seinen „neuen Gesetzen" fortlebe (bei Schultheß a. a. O. 371 f.). Doch ist dieser weise König Mara allem Anschein nach nur vom Hörensagen bekannt. Zeit und Ort der Abfassung des Briefes bleiben zweifelhaft. Die Andeutungen über eine Jammerszene, welche sich abspielte, als eine Anzahl Samosatener von den Römern nach Seleucia in Gefangenschaft geschleppt wurde (Schultheß 368 f.), gestatten keine chronologische Ausbeute, weil die Geschichte Samosatas

zu wenig bekannt ist. Einen festen terminus a quo bietet erst die Stelle über die Zerstreuung der Juden nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (Schultheß 371 f.). Als terminus ad quem will Schultheß (379) das Ende des 3. Jahrhunderts, Duval (La littérature syriaque, 3. Aufl., 242) das 4. Jahrhundert angesehen wissen.

§ 67. Aphraates, der persische Weise.

1. Lebensumstände. 2. Die 23 Abhandlungen. 3. Lehranschauung. 4. Katholikus Papa von Seleucia und sein Nachfolger Simeon Bar Sabbaë.

1. Lebensumstände. — Der Name des ältesten syrischen Kirchenvaters gebührt Aphraates, dem „persischen Weisen", der in einer längeren Serie von Abhandlungen einem wißbegierigen Freunde eine Art Gesamtbild der christlichen Religionslehre entrollte.

Neunzehn dieser Abhandlungen sind schon 1756 durch den gelehrten Kardinal N. M. Antonelli in altarmenischem Texte und lateinischer Übersetzung herausgegeben, zugleich aber in ein falsches Licht gerückt worden. Im Anschluß an seine handschriftlichen Quellen bezeichnete Antonelli Bischof Jakob von Nisibis, den Lehrer Ephräms des Syrers, als den Verfasser der Abhandlungen und als den Adressaten zwar nicht, wie die Handschriften wollten, Gregor den Erleuchter, den Apostel Armeniens, aber doch einen armenischen Bischof Gregor späterer Zeit. Aufgeklärt ward das Mißverständnis erst, als W. Wright 1869 jene neunzehn und noch vier weitere Abhandlungen unter dem Namen des persischen Weisen Aphraates im syrischen Originaltext edierte. Die ältere der beiden Handschriften, welche Wright benützte, aus dem 5. und 6. Jahrhundert, nennt in ihren Subskriptionen den Verfasser einmal „den persischen Weisen" und zweimal „Mar Jakob den persischen Weisen"; die jüngere, übrigens auch noch aus dem 6. Jahrhundert, nennt ihn wiederholt „den persischen Weisen"[1]. Spätere syrische Autoren aber versichern übereinstimmend, daß der Träger des Ehrentitels des persischen Weisen mit seinem eigentlichen Namen „Afrahat" geheißen hat, syrische Aussprache für das persische „Frahat", gräzisiert „Aphraates"[2]. Wenn er, wie jene ältere Handschrift bezeugt, außerdem auch noch Jakob hieß, so ist anzunehmen, daß er diesen Namen entweder bei der Taufe erhalten oder bei der Erhebung zum Bischof angenommen hat. Er war von seinem Freunde brieflich um geistliche Belehrung ersucht worden, und dieser Brief ist in den Handschriften den Abhandlungen voraufgeschickt. In den erhaltenen syrischen Handschriften sind jedoch die ersten Zeilen, welche jedenfalls auch den Namen des Briefstellers enthielten, abhanden gekommen. Sehr wahrscheinlich aber hat der Briefsteller sich Gregor genannt, und dadurch

[1] Näheres über diese Subskriptionen in der neuen Ausgabe des syrischen Textes von Parisot, Paris 1894—1907, I, Praef. LXVII ff.

[2] Die Belege bei Parisot a. a. O. x ff.

ist der armenische Übersetzer verleitet worden, denselben mit Gregor dem Erleuchter zu identifizieren, während der Verfassername Jakob zu der Verwechslung des persischen Weisen mit Jakob von Nisibis Anlaß gab [1].

Übrigens ist der, wie es scheint, dem 5. Jahrhundert angehörige armenische Übersetzer keineswegs der einzige gewesen, welcher diesem Irrtum verfiel. Auch bei Gennadius, dem gallischen Literarhistoriker des 5. Jahrhunderts, heißt der Verfasser unsrer Abhandlungen „Iacobus, cognomento Sapiens, Nisibenae nobilis Persarum modo civitatis episcopus“ [2]. Außerhalb Persiens und Syriens wird um jene Zeit, nachdem Nisibis 363 an die Perser gefallen war, wohl ziemlich allgemein Jakob von Nisibis, der in der Verfolgung unter Maximinus den Namen eines Bekenners erlangt hatte und auf dem Konzil zu Nicäa als Gegner des Arianismus aufgetreten war, für den persischen Weisen gehalten worden sein [3].

Über die Lebensumstände des wahren Verfassers geben die Abhandlungen selbst wertvolle Aufschlüsse. Zunächst wird die Zeit seines Lebens und Wirkens durch unzweideutige Daten festgelegt. Die zehn ersten der 23 Abhandlungen hat er laut eigenhändiger Unterschrift im Jahre 648 Alexanders d. Gr., d. i. 336—337 n. Chr., geschrieben, die zwölf folgenden im Jahre 655, d. i. 343—344, die letzte im Monat Ab 656, d. i. Juli/August 345 [4]. Seine Heimat oder die Stätte seiner Wirksamkeit lag, wie dies ja auch schon der Titel des persischen Weisen besagt, im Sassanidenreich. Er datiert nicht bloß nach der seleucidischen Ära, sondern auch nach den Regierungsjahren Sapors d. Gr. (309—379) [5], und die ganze Art und Weise, wie er in den Abhandlungen 5, 21 und 23 von der blutigen Verfolgung des Christennamens unter Sapor spricht, fordert unausweichlich die Annahme, daß er persönlich von dieser

---

[1] Jakob von Nisibis, gest. 338, hat überhaupt keine Schriften hinterlassen. Vgl. Parisot a. a. O. xxx f. Von einem gefälschten Briefe Jakobs von Nisibis an Papa von Seleucia wird weiter unten, Abs. 4, die Rede sein. Über sein Leben und Wirken siehe P. Peeters, La légende de St. Jacques de Nisibe: Analecta Bollandiana 38 (1920) 285—373.

[2] Gennad., De vir. ill. c. 1. Über die Quellen, aus welchen Gennadius seine Angaben geschöpft haben mag, vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 6 ff.

[3] Verfehlt war es auch, wenn neuere Forscher den persischen Weisen mit dem aus Theodoret von Cyrus (Hist. rel. 8; Hist. eccl. 4, 23—24) bekannten Perser Aphraates oder mit dem gleichfalls bei Theodoret (Hist. rel. 2) auftretenden Perser Jakob identifizierten. Siehe darüber Schwen, Afrahat, Berlin 1907, 7 ff.

[4] Diese Daten finden sich Tract. 22, 25 und 23, 69. Ich zitiere hier und im Folgenden nach der Abteilung der Traktate oder Abhandlungen in der Ausgabe Parisots.

[5] Tract. 14, 50: „im Jahre 35 des Perserkönigs Sapor“; 22, 25: „im Jahre 35 des Perserkönigs“; 23, 69: „im Jahre 36 des Perserkönigs Sapor, der die Verfolgung ins Werk gesetzt hat“.

Verfolgung bedroht war. Aus sonstigen Andeutungen ergibt sich weiterhin mit voller Sicherheit, einmal, daß der Verfasser ein Mönch oder Aszet war, der freiwillig in jungfräulicher Enthaltsamkeit lebte, und sodann, daß er ein Kleriker war, und zwar ein Kleriker in höherer Stellung[1]. Und endlich darf es auf Grund der Abhandlung 10, welche von dem kirchlichen Hirtenamt handelt, sowie der Abhandlung 14, welche ein im Auftrag einer Synode des Jahres 344 verfaßtes Mahnschreiben an Klerus und Volk zu Seleucia-Ktesiphon darstellt, als höchstwahrscheinlich bezeichnet werden, daß Aphraates die Bischofswürde bekleidete[2] und daß er überdies, sei es dank dem Range seines Bischofssitzes, sei es infolge persönlicher Eigenschaften, eines besondern Ansehens unter den Bischöfen Persiens sich erfreute. Sein Bischofssitz aber ist nicht mehr zu ermitteln. Eine syrische Handschrift vom Jahre 1364, welche ein Stück der Abhandlung 23 enthält, weist die Randglosse auf: „Der weise Aphraates ist Jakob, Bischof von Mar Matthäus."[3] Mar Matthäus hieß und heißt ein berühmtes Kloster in der Nähe der Ruinen des alten Ninive, gegenüber dem heutigen Mossul, seit dem 7. Jahrhundert der Sitz des jakobitischen Metropoliten von Ninive, welcher den zweiten Rang nach dem Maphrian oder Primas der östlichen Jakobiten einnahm und im 12. Jahrhundert selbst die Maphrianswürde erhielt. Solange es indessen zweifelhaft ist, ob sie einer alten Quelle entstammt, kann die junge Glosse kein Vertrauen beanspruchen[4].

W. Wright, The Homilies of Aphraates, the Persian Sage 1, London 1869, Preface. C. J. Fr. Sasse, Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos (Diss. inaug.), Lipsiae 1878, 8°. J. Forget, De vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persae dissertatio historico-theologica (Diss. inaug.), Lovanii 1882, 8°. G. Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert, Leipzig 1888, Einleitung. J. Parisot, Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes (Patrologia Syriaca 1, 1—2), Paris. 1894—1907, 1, Praefatio. P. Schwen, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten (Neue Studien zur Gesch. der Theologie u. der Kirche, Stück 2), Berlin 1907.

2. Die 23 Abhandlungen. — Als Hinterlassenschaft des persischen Weisen sind, wie gesagt, 23 Abhandlungen auf uns gekommen, und über ihre Echtheit und wesentliche Unversehrtheit ist kein Wort

[1] Über das einzelne siehe Forget, De vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persae, Lovanii 1882, 80—103: „De Aphraatis clericali et episcopali munere"; 103—109: „De statu monastico Aphraatis".

[2] Die Stelle über die Handauflegung Tract. 14, 25 ist für sich allein noch nicht ausschlaggebend, weil nicht ganz klar. Richtiger aber als bei Forget a. a. O. 93 dürfte diese Stelle bei Parisot a. a. O. 1, 634 übersetzt sein.

[3] Siehe Parisot a. a. O. 1, Praef. LXXIII; vgl. XII XX f.

[4] Vgl. Schwen, Afrahat 6 f.

zu verlieren[1]. Von irgend welchen weiteren Schriften des Verfassers aber ist auch dem Altertum nichts bekannt gewesen[2].

Die Herausgeber haben die Abhandlungen verschieden benannt, Antonelli „Sermones“, Wright „Homiliae“, Parisot „Demonstrationes“. „Demonstratio“ (תחויתא) lautet die Aufschrift und Unterschrift der einzelnen Stücke in den Manuskripten, und eben diese Bezeichnung hat auch der Verfasser selbst im Texte schon gebraucht (18, 12; 22, 25). Anderswo aber finden sich im Texte die Bezeichnungen „Reden“ (מאמרא), „Kapitel“ (רשׁא), „Bücher“ (ספרין), „Denkschriften“ (עוהדנין) u. dgl. m.[3] Die ganze Sammlung wird man nur Abhandlungen oder Aufsätze nennen dürfen. Einige Stücke können auch Briefe heißen. Aber kein Stück ist eine Predigt.

Zu unterscheiden ist zunächst zwischen den Nummern 1—22, welche ein geschlossenes Ganzes bilden, und der Nummer 23, welche erst nachträglich angehängt worden ist. Die Nummern 1—22, die Antwort auf die Bitte des Freundes um nähere Unterweisung in der christlichen Religion, beginnen der Reihe nach mit den 22 Buchstaben des syrischen Alphabets. Bei den Syrern überhaupt, wie ja auch schon bei den Hebräern, ein beliebtes Kunstmittel, soll diese alphabetische Akrostichis die einzelnen Teile miteinander verknüpfen und willkürlichen Eingriffen in den Bestand und die Anordnung des Werkes vorbeugen. Zum Schlusse des 10. Aufsatzes liest man: „Von diesen zehn kleinen Büchern, die ich dir geschrieben habe, setzt das eine das andere fort und baut sich das eine auf das andere auf. Trenne sie also nicht voneinander. Von Alaf bis Jud habe ich dir geschrieben, Buchstaben für Buchstaben.“ Und zum Schlusse des 22. Aufsatzes heißt es nach einer umständlichen Aufzählung der ganzen langen Reihe: „Diese 22 Reden habe ich nach der Ordnung der 22 Buchstaben geschrieben.“[4]

Eine Serie von 22 Aufsätzen hat also dem Verfasser von Anfang an vor Augen gestanden. Die Ausführung seines Planes aber hat eine Unterbrechung erlitten. „Die zehn ersten Reden“, sagt er gegen Ende,

---

[1] Die leichtfertige Bestreitung der Echtheit durch H. Weingarten (Realenzykl. f. protest. Theologie u. Kirche 10[2], Leipzig 1882, 776 f.) ist schon durch V. Ryssel (Theol. Literaturzeitung 1885, 387 ff.) ausreichend gewürdigt worden.

[2] Die Notiz über den persischen Weisen bei Ebedjesu, gest. 1318, lautet in der Übersetzung Assemanis (Bibl. Orient. 3, 1, 85): „Duos composuit tomos nec non orationes ordine alphabetico digestas.“ Man kann aber auch mit Parisot (a. a. O. 1, Praef. xi f.) übersetzen: „Duos composuit tomos complectentes sermones ordine alphabetico digestos.“ Und unter diesen zwei Bänden sind, wie wir noch hören werden, unsre Abhandlungen verstanden.

[3] Siehe die Zusammenstellung bei Parisot a. a. O. 1, Praef. xxii.

[4] Tract. 10, 9 und 22, 25. Endlich ist 23, 69 noch einmal die Rede von den „22 früheren Kapiteln, welche nach den Buchstaben geordnet sind, einer nach dem andern“.

„habe ich im Jahre 648 des Reiches Alexanders, des Sohnes Philipps von Mazedonien, geschrieben, wie am Schlusse derselben bemerkt ist, die zwölf letzten aber schrieb ich im Jahre 655 des Reiches der Griechen und der Römer oder des Reiches Alexanders und im Jahre 35 des Perserkönigs.“ [1] — Diese Angabe ist sehr dankenswert. Zwischen dem ersten und dem zweiten Teile des Werkes [2] liegt ein Intervall von sieben Jahren. Auch im Texte hat der Fortschritt der Zeit bedeutsame Spuren hinterlassen.

Die zehn ersten Abhandlungen sind im einzelnen überschrieben wie folgt: 1. „Vom Glauben“; 2. „Von der Liebe“; 3. „Vom Fasten“; 4. „Vom Gebet“; 5. „Von den Kriegen“; 6. „Von den Standesangehörigen“; 7. „Von den Büßern“; 8. „Von der Auferstehung der Toten“; 9. „Von der Sanftmut“; 10. „Von den Hirten“. — Der Adressat der Abhandlungen hatte vor allem um Unterweisung über den Glauben gebeten, und der Glaube ist nach dem Verfasser die Wurzel und Grundlage des christlichen Lebens (1, 2—3). Aus dem Glauben erblühen die andern Tugenden, insbesondere die Gottes- und Nächstenliebe (2). Hervorragende Tugendwerke sind auch das Fasten, welches „keineswegs bloß in der Enthaltung von Speise und Trank besteht“ (3, 1), und das Gebet, nicht das Gebet mit lauter Stimme, sondern das Gebet mit reinem Herzen (4, 1). Abhandlung 5, „Von den Kriegen“, biegt vom geraden Wege ab auf einen Gegenstand, welchen die Zeitverhältnisse nahelegen. Angesichts der gewaltigen Kriegsrüstungen Sapors d. Gr. gegen die Römer im Sommer 337 will der Verfasser vorausverkünden können, daß das christlich gewordene Römerreich, das vierte Tier im Gesichte Daniels, den Angriffen des Perserreichs, des dritten Tieres bei Daniel, widerstehen werde. Er schreibt in vorsichtiger „Geheimsprache“ (5, 2), die konkreten geschichtlichen Persönlichkeiten unter Decknamen verbergend. Abhandlung 6, „Von den Standesangehörigen“, nach andern „Von den Bundesangehörigen“, hat von jeher besonderes Interesse erregt. Sie wendet sich mahnend und warnend, nach Art eines Lebensspiegels, an Mönche oder Aszeten, nicht Eremiten und nicht Cönobiten, sondern Enthaltsame beiderlei Geschlechts, welche inmitten der Welt, ihrer Familie und ihrer Mitbürger leben. Angehörige dieses Mönchsstandes waren auch der Verfasser und der Adressat [3].

---

[1] Tract. 22, 25. Es ist immerhin beachtenswert, daß hier vom Verfasser selbst auf eine Bemerkung am Schlusse der zehnten Rede verwiesen wird, welche in unsern Handschriften fehlt.

[2] Aus dieser Zweiteiligkeit des Werkes erklärt sich die soeben angezogene Notiz Ebedjesus über „zwei Bände“ des persischen Weisen. Schon unsre älteste Handschrift besteht aus zwei Bänden, die Reden 1—10 und die Reden 11—23 umfassend. Vgl. Parisot a. a. O. LXVIII ff.

[3] Unter Ablehnung der herkömmlich gewordenen Übersetzung des syrischen בני קימא, „Bundessöhne“ oder Bundesangehörige, empfahl Wensinck (Zeitschr. der

Abhandlung 7, „Von den Büßern", handelt nicht von einer einzelnen Klasse oder Gruppe von Christen, sondern von der Buße im allgemeinen als dem Heilmittel für die Wunden der Seele im Kampfe mit dem Bösen. Endlich wird noch die Lehre von der Auferstehung der Toten gegen Einwände der Jünger des Gnostikers Bardesanes verteidigt (8), die Sanftmut empfohlen (9) und die Aufgabe und Bedeutung des kirchlichen Hirtenamtes in Kürze beleuchtet (10).

Alle diese zehn Abhandlungen sind zunächst zur Belehrung des Adressaten und seiner Freunde, der „Standesangehörigen", bestimmt (vgl. 6, 20) und erst in zweiter Linie auf einen weiteren Leserkreis berechnet. Und abgesehen etwa von den Nummern 5 und 8 sind sie auch alle vorwiegend erbaulich gehalten. Anders die sieben Jahre später geschriebenen Abhandlungen 11—22, der zweite Teil des Werkes. Sie lassen zwar auch die Person des Adressaten nicht aus dem Auge, wenden sich jedoch zugleich ausdrücklich an die Gesamtheit der Gläubigen (22, 25—26). Vermutlich hatte der erste Teil des Ganzen inzwischen schon eine größere Verbreitung gefunden, als der Verfasser vorausgesehen. Das erbauliche Element aber wird nunmehr durch eine unmittelbar lehrhafte Tendenz in den Hintergrund gedrängt, und im Mittelpunkt der Erörterung stehen die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. Nicht weniger als neun der zwölf Abhandlungen des zweiten Teiles sind der Polemik gegen die Juden gewidmet, von welcher sich im ersten Teile kaum eine vereinzelte Spur findet. Aus Anlaß des Krieges zwischen Sapor und den Römern waren im Perserreich, von Sapor selbst genährt und geschürt, bittere Streitigkeiten zwischen Juden und Christen ausgebrochen, Streitigkeiten, welche auch zu öffentlichen Disputationen über religiöse Differenzpunkte führten[1].

Die Überschriften der zwölf Aufsätze des zweiten Teiles lauten: 11. „Von der Beschneidung"; 12. „Vom Passah"; 13. „Vom Sabbat"; 14. „Von der Belehrung"; 15. „Über die Unterscheidung der Speisen";

Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 64 [1910] 561 ff.), wie mir scheint, mit triftigen Gründen die Übersetzung „Standessöhne" oder Standesangehörige. Gemeint sind jedenfalls Mönche oder Aszeten, d. h. solche Ehelose, wie sie uns in den angeblichen Briefen des Klemens von Rom an die Ehelosen (Bd. 2², S. 299 ff.) entgegentreten. Die These Burkitts (Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, 88 ff.), die Bundessöhne seien die getauften Laien, welche auf die Ehe hätten verzichten müssen, im Gegensatz zu den ungetauften Katechumenen, welche noch hätten heiraten dürfen, während die Taufe ein Privileg der Ehelosen gewesen sei, ist durchaus verfehlt; vgl. Connolly in The Journal of Theol. Studies 6 (1905) 522 ff.; Koch in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 12 (1911) 37 ff.

[1] Über eine Disputation des Verfassers selbst mit einem gelehrten Juden wird Tract. 21, 1 ff. Bericht erstattet. Über die Streitigkeiten zwischen Juden und Christen überhaupt vgl. Funk, Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, Wien 1891, 11 ff.

16. „Über die (Heiden-)Völker, welche an die Stelle des (Juden-)Volkes getreten sind"; 17. „Über Christus, daß er der Sohn Gottes ist"; 18. „Gegen die Juden und über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit"; 19. „Gegen die Juden, darüber daß sie sagen, sie würden wieder versammelt werden"; 20. „Über die Unterstützung der Armen"; 21. „Von der Verfolgung"; 22. „Vom Tode und den letzten Zeiten". — Die Ausführungen gegen die Juden drehen sich, wie zu erwarten, um jene Sätze, welche auch bei den Griechen und Lateinern den Hauptgegenstand der antijüdischen Apologien bildeten: den organischen Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde, die Messianität und Gottessohnschaft Jesu, die Abrogation des mosaischen Gesetzes. Die Aufsätze 14, 20 und 22 verfolgen anderweitige Ziele, ohne daß ihre Einreihung in diese Serie irgendwie motiviert würde. Störend ist insbesondere der lange Aufsatz 14 „Von der Belehrung", ein Hirtenschreiben, welches Aphraates im Februar/März 344 als Wortführer einer nicht weiter bekannten Synode an Klerus und Volk zu Seleucia-Ktesiphon am Tigris und die umliegenden Gemeinden gerichtet hat. Es betrifft unliebsame Vorkommnisse im persischen Klerus. Aus der Adresse des Schreibens wird meist, wenngleich mit zweifelhaftem Recht, gefolgert, daß die Synode zu Seleucia-Ktesiphon tagte.

Ob Aphraates Anlaß hatte, die Unverletzlichkeit der Reihenfolge seiner Aufsätze so sehr zu betonen, muß nach diesem Überblick sehr fraglich erscheinen. Von einem kunstgerechten Aufbau des Werkes darf schwerlich die Rede sein.

Im Jahre 345, ein Jahr nach der Niederschrift des zweiten Teiles, hat der Verfasser seinem Werke noch ein umfangreiches Schreiben angefügt, welches durch einen zweiten, uns nicht erhaltenen Brief seines Freundes veranlaßt worden war. Dasselbe handelt „Von der Beere", d. i. von der gesegneten Beere, derentwegen die Traube nicht dem Verderben preisgegeben wird (Is 65, 8), oder von der kleinen Zahl von Gerechten, um derentwillen die undankbare, gottlose Gesamtheit verschont bleibt. Obwohl nämlich, führt der Verfasser aus, die Welt der Sünden und Frevel der Menschen wegen vertilgt werden müßte, so pflegt das Gebet weniger Frommen das ganze Geschlecht vor dem verdienten Strafgericht zu bewahren, wenngleich freilich auch Tage kommen, in welchen das „Maß der Sünder überläuft und den Zorn des Höchsten weckt" (23, 3). Den Beweis liefert ein Rückblick auf die Geschichte der Menschheit von Adam bis auf Christus. Das Schlußwort besagt: „Diesen Brief, mein Lieber, habe ich dir geschrieben im Monat Ab des Jahres 656 des Reiches Alexanders, des Sohnes Philipps von Mazedonien, und im Jahre 36 des Perserkönigs Sapor, der die Verfolgung ins Werk gesetzt hat, im fünften Jahre nach der Zerstörung der Kirchen, im Jahre, da das große Morden der Märtyrer im Lande

des Ostens stattfand[1], nachdem ich jene 22 früheren Kapitel geschrieben hatte, welche nach den Buchstaben geordnet sind, einer nach dem andern" (23, 69).

Aphraates ist ein ehrwürdiger Kirchenoberer und Seelsorger, voll Eifer für den Glauben der Kirche und von hohem sittlichen Ernst getragen, aber mild und weitherzig und kindlich fromm. Seine „heiligen Schriften" scheint er von Anfang bis zu Ende auswendig zu kennen. Werke der griechischen, etwa der westsyrischen Kirchenschriftsteller sind nicht zu ihm gedrungen, auch keine Kunde von dem dogmatischen Kampfe, von welchem gerade damals, als er schrieb, das ganze Römerreich widerhallte. Er schreibt schlicht und klar, leicht und fließend, aber recht einförmig und breitspurig. Glücklich gewählte Bilder und Gleichnisse geben der Darstellung etwas Farbe und Leben. Einzelne Naturschilderungen erheben sich zu poetischer Schönheit. Zur Veranschaulichung seiner Schreibart und in etwa auch seiner Denkweise mag eine möglichst wörtliche Wiedergabe des Epilogs seines großen Werkes (22, 26) folgen.

„Dies habe ich geschrieben, so gut ich es verstand. Wenn nun jemand diese Reden liest und findet, daß dieses oder jenes seiner Ansicht nicht entspricht, so darf er nicht anfangen zu spotten. Denn was in diesen Kapiteln geschrieben ist, ist nicht nach dem Sinne eines einzelnen Menschen geschrieben und auch nicht zur Belehrung eines einzelnen Lesers, sondern nach dem Sinne der ganzen Kirche[2] und zur Belehrung aller Gläubigen. Wenn jemand liest und gelehrigen Ohres hört, so ist es gut; wenn nicht, so habe ich zu sagen, daß ich für die der Belehrung zugänglichen Leute geschrieben habe und nicht für die Spötter. Wenn ferner ein Leser findet, daß einzelne Dinge von uns anders dargestellt werden als von einem andern Weisen, so soll er sich darüber nicht beunruhigen. Denn ein jeder spricht zu seinen Hörern, so gut er es versteht. Auch ich, der ich dies geschrieben habe, ich werde vielmehr, wenn meine Worte in diesem oder jenem Punkte mit den Worten eines andern Lehrers nicht übereinstimmen, so sagen: jene Weisen haben gut geredet, ich aber habe so reden zu sollen geglaubt. Und wenn jemand das Wort ergreift und mich eines Besseren belehrt über irgend eine Sache, so werde ich es ohne Widerrede von ihm annehmen. Jeder, der die heiligen Schriften, die früheren und die späteren, in beiden Testamenten liest und aufmerksam liest, der lernt und kann lehren. Wenn aber jemand streitet über das, was er nicht versteht, so empfängt sein Geist keine Belehrung. Er soll vielmehr, wenn er etwas findet, was zu schwierig ist für ihn und dessen Bedeutung er nicht versteht, so sagen: was geschrieben ist, ist gut geschrieben, aber ich vermag es nicht zu fassen. Wenn er aber über das, was für ihn zu schwer ist, einsichtige Weise befragt, die der Lehre nachforschen, und dann über einen und denselben Punkt zehn Weise ihm zehn Antworten geben, so soll er wählen, was ihm gefällt, ohne jedoch wegen dessen, was ihm nicht gefällt, die Weisen zu verlachen. Denn das Wort Gottes gleicht einer Perle, welche auf jeder Seite, wie du sie auch wendest, einen schönen Anblick bietet. Bedenke, o Lernender, was David sagt: ‚Von

[1] Zur Geschichte und Chronologie der Verfolgung unter Sapor vgl. Kmosko in der Patrologia Syriaca 1, 2, Paris. 1907, 695 ff.

[2] In dem Texte bei Parisot col. 1045 l. 1 ist statt דבית vielmehr דכלה zu lesen.

allen meinen Lehrern habe ich gelernt' (Ps 119, 99). Und der Apostel sagt: ,Jede Schrift, die im Geiste Gottes ist, lies' (2 Tim 3, 16). Und: ,Alles prüfe, und was gut ist, behalte, und vor allem Bösen fliehe' (1 Thess 5, 21 f.). Denn wenn die Tage des Menschen sich ausdehnten wie die Tage der ganzen Welt, von Adam bis zum Ende der Zeiten, und er suchte und forschte in den heiligen Schriften, die ganze Kraft und Tiefe der Worte würde er doch nicht erfassen. Die Weisheit Gottes ist kein Mensch imstande zu ergründen, wie ich in der zehnten Rede geschrieben habe. Dagegen sind die Worte aller jener Lehrer, die nicht aus dem großen Schatze schöpfen, verächtlich und verwerflich. Denn das Bild des Königs wird überall, wohin es kommt, angenommen, die falsche Münze aber wird zurückgewiesen und nicht angenommen[1]. Und wenn jemand sagt, er wisse nicht, von wem diese Reden verfaßt seien, so möge er sie nur ernstlich studieren, um den Verfasser sich zu kümmern, wird nicht von ihm verlangt. Ich habe dies meiner Geringfügigkeit entsprechend geschrieben, ein Mensch, geboren aus Adam und gebildet durch die Hände Gottes, aber ein Schüler der heiligen Schriften. Denn unser Herr hat gesagt: ,Jeder, der bittet, empfängt, und wer sucht, findet, und wer anklopft, dem wird aufgetan' (Mt 7, 8). Und der Prophet hat gesagt: ,Ich werde ausgießen meinen Geist über alles Fleisch in den letzten Tagen, und sie werden weissagen' (Joel 3, 1). Wer also dies liest, soll, wie ich oben schrieb, gelehrigen Sinnes lesen und soll für den Verfasser, einen Bruder der Gemeinschaft, beten, auf daß durch die Fürbitte der ganzen Kirche Gottes seine Sünden vergeben werden mögen. Es gedenke, wer liest, daß geschrieben ist: ,Derjenige, der das Wort hört, teile demjenigen, der es verkündet, von allen Gütern mit' (Gal 6, 6). Und wiederum ist geschrieben: ,Der Säende und der Erntende sollen sich zusammen freuen' (Jo 4, 36), und: ,Ein jeder soll nach seiner Arbeit seinen Lohn empfangen' (1 Kor 3, 8), und: ,Nichts ist verborgen, was nicht einem jeden offenbar gemacht werden wird' (Mt 10, 26)."

Handschriften und Ausgaben des Urtextes und neuere Übersetzungen. Handschriften des syrischen Originaltextes der Abhandlungen besitzt, soviel bekannt, nur das Britische Museum zu London. Die eine, A, aus dem 6. Jahrhundert, umfaßt, von kleinen Lücken abgesehen, alle 23 Abhandlungen. Die andere, B, besteht aus zwei Teilen, von denen der erste, geschrieben im September 474, die Abhandlungen 1—10 enthält, der zweite, geschrieben im Januar 510, die Abhandlungen 11—23 enthalten hat, jetzt aber zu Anfang stark verstümmelt ist. Eine dritte Handschrift, C, vom Jahre 1364, bietet nur ein Stück der Abhandlung 23. Genaueres bei Parisot in seiner Ausgabe, Praef. LXVII ff. Über eine vierte Handschrift, die gleichfalls nur einen Abschnitt der Abhandlung 23 bietet, vgl. Schwen, Afrahat 11. — Die erste Ausgabe des syrischen Textes lieferte W. Wright, The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum, with an English Translation. Vol. 1: The Syriac Text, London 1869, 4°. Die angekündigte englische Übersetzung ist nicht erschienen. Die Abhandlungen 1—4 7 12 18 22 wurden nach Wrights Ausgabe ins Deutsche übersetzt von G. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten 1874, 7—151. Sämtliche Abhandlungen wurden ins Deutsche übersetzt von G. Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 3, 3—4), Leipzig 1888. Eine lateinische Übersetzung der Abhandlung 21 bei J. Forget, De vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persae, Lovanii 1882, 330—353; eine englische Übersetzung der

[1] Das Gleichnis von der falschen Münze findet sich auch Tract. 14, 47.

Abhandlung 1 bei E. A. Wallis Budge. The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh 2. London 1894, CLXXV—CLXXXVII. — Eine neue Ausgabe des syrischen Textes nebst Übersetzung besorgte J. Parisot, Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes, in der Patrologia Syriaca, accurante R. Graffin, pars 1, tom. 1 ad 2, Paris. 1894—1907. Bd. 1 enthält die Praefatio und die Abhandlungen 1—22, Bd. 2 Abhandlung 23, ein Lexikon zu Aphraates und verschiedene Indizes. Dem syrischen Texte ist in der rechten Seitenspalte eine sehr genaue und zuverlässige lateinische Übersetzung beigegeben.

Alte Übersetzungen. Die Abhandlungen 1—19 wurden altarmenisch und lateinisch herausgegeben durch Nic. Antonellus, S. P. N. Iacobi episcopi Nisibeni Sermones, cum praefatione, notis et dissertatione de ascetis, Romae 1756, 2°; wiederholt Venetiis 1765. Ein Abdruck dieser Ausgabe, des armenischen und des lateinischen Textes, bei A. Gallandi, Bibl. vet. Patr. 5, Venet. 1769, I—CLII; vgl. Proleg. III—V. Ein Abdruck des armenischen Textes ist auch 1824 zu Konstantinopel erschienen. Die von dem Originaltext abweichende Reihenfolge der Abhandlungen 12—19 in der armenischen Version oder doch in Antonellis Ausgabe beruht auf späterer Änderung. Über die handschriftliche Überlieferung, das Verhältnis zum Originaltext und das Alter der armenischen Version siehe Parisot in seiner Ausgabe des syrischen Textes Praef. XXXI—XXXIX. Die Entstehung der armenischen Version wird hier wohl mit Recht in die Mitte des 5. Jahrhunderts gesetzt. — Abhandlung 6, „Von den Standesangehörigen", ist aus dem Armenischen ins Georgische übersetzt worden, und diese Übersetzung liegt in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts zu Schatberd noch vor, wenngleich als angebliche Schrift Hippolyts von Rom „Über die Gestalt des Gelübdes". Siehe Bonwetsch, Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben (Texte und Untersuchungen usw. 31, 2). Leipzig 1907, 3 f. — Abhandlung 5, „Von den Kriegen", ist durch eine Handschrift des 18. Jahrhunderts zu Paris in äthiopischer Version unter dem Namen Jakobs von Nisibis überliefert. Siehe Parisot a. a. O. XXXIX f. Vermutlich ist diese äthiopische Version aus einer arabischen Vorlage geflossen.

Neuere Bearbeitungen. Über die Abhandlungen im allgemeinen handeln außer den Abs. 1 schon angeführten Autoren auch J. M. Schönfelder, Aus und über Aphraates: Theol. Quartalschr. 60 (1878) 195—256 (des Aphraates Deutung der siebzig Wochen und der vier Weltreiche bei Daniel und des Aphraates Christologie). S. Funk, Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen (Inaug.-Diss.), Wien 1891, 8°. E. Hartwig, Untersuchungen zur Syntax des Afraates. 1: Die Relativpartikel und der Relativsatz (Inaug.-Diss.), Leipzig 1893, 8°. F. Cr. Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von E. Preuschen, Tübingen 1907, 53 ff. 82 ff. A. Hudal, Zur Christologie bei Afrahates Syrus: Theologie und Glaube 3 (1911) 477—487. — Zu Abhandlung 1, „Vom Glauben", vgl. H. L. Pass, The Creed of Aphraates: The Journal of Theol. Studies 9 (1908) 267—284. R. H. Connolly, On Aphraates Hom. 1, § 19: ebda 572—576. — Zu Abhandlung 6, „Von den Standesangehörigen", vgl. N. Antonellus, S. P. N. Iacobi episcopi Nisibeni Sermones, Romae 1756, 107—202: „Dissertatio de ascetis." Burkitt a. a. O. 87 ff. Connolly, Aphraates and Monasticism: The Journal of Theol. Studies 6 (1905) 522—539 (gegen Burkitt). Burkitt, Aphraates and Monasticism, a Reply: ebd. 7 (1906) 10—15 (gegen Connolly). A. J. Wensinck, Qejāmā und Benai Qejāmā in der älteren syrischen Literatur: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 64 (1910) 561—564; vgl. 812. H. Koch, Taufe und Aszese in der alten ostsyrischen Kirche: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. usw. 12 (1911) 37—69.

3. Lehranschauung. — Die vorstehenden Literaturangaben bezeugen schon, daß Aphraates in neuerer Zeit mehr und mehr das

Auge der Theologen wie der Philologen auf sich zieht. Den Philologen reizt das Sprachgewand seiner Schriften. Sind dieselben doch der älteste uns erhaltene syrische Originaltext größeren Umfangs, noch durchaus urwüchsig und bodenständig gefärbt, ganz unberührt vom Einfluß des Griechischen. „Mit Recht kann man daher Afrahat den Klassiker der altsyrischen Sprache nennen, und für Untersuchungen, die sich auf die Syntax beziehen, ist keiner so geeignet wie er, als Quelle und Richtschnur zu dienen.“ [1] Den Theologen fesselt der Lehrgehalt der Schriften. Sind sie doch zugleich die älteste authentische Quelle über den Glauben und das religiöse Leben sowie die kirchlichen Zustände der syrisch redenden Christenheit des Sassanidenreiches und, um dies gleich vorwegzunehmen, ein überwältigendes Denkmal der „ecclesia una, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum“ [2]. Was der persische Weise an der Ostgrenze christlicher Kultur lehrt, das lehrte, verschwindend wenige und verschwindend nebensächliche Punkte abgerechnet, auch der Verfasser des Buches „De catholicae ecclesiae unitate“ in Karthago.

Aphraates will „Schüler der heiligen Schriften“ sein (22, 26). Jeden Satz pflegt er aus der Bibel zu beweisen oder zu erläutern. Und die Zitate drängen sich in Massen. Es wird unterschieden zwischen „früheren und späteren heiligen Schriften“ oder „zwei Testamenten“ (22, 26). Von den protokanonischen Büchern des Alten Testaments werden nicht zitiert Ruth, Hoheslied, Nehemias, Abdias [3]. Von den deuterokanonischen Büchern wird Tobias und vielleicht auch der Lobgesang der drei Jünglinge zitiert, während 1 und 2 Makkabäer und vielleicht auch Sirach zwar nicht zitiert, wohl aber benützt werden [4]. Als Evangelientext gebraucht Aphraates das Diatessaron Tatians. Das ist zuerst von Zahn festgestellt und seitdem allgemein anerkannt worden [5]. Außer den Evangelien und der Apostelgeschichte aber werden von den Schriften des Neuen Testaments nur die Briefe Pauli, unter ihnen auch der Hebräerbrief, angezogen. Spuren einer Benützung von 1 Johannis und 1 Petri sind nicht nachzuweisen. Wie früher bemerkt, sind die meisten

[1] Hartwig, Untersuchungen zur Syntax des Afraates 1, Leipzig 1893, 3.

[2] Cypr., De cath. eccl. un. 5.

[3] Parisot nimmt Tract. 6, 19 ein Zitat aus dem Hohenlied 2, 12 f. und Tract. 23, 2 ein Zitat aus dem Prediger 10, 12 an. Schwen Afrahat 31 f. bekämpft die erste Annahme mit Recht, die zweite mit Unrecht.

[4] Näheres bei Parisot a. a. O. Praef. XLII und Schwen a. a. O. 33 f., die sich freilich mehrfach widersprechen.

[5] Siehe Zahn, Tatians Diatessaron (Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons 1), Erlangen 1881, 72 ff. Nach Parisot a. a. O. XLV würde Aphraates außer dem Diatessaron auch schon das „Evangelium der Getrennten“ gekannt haben. Anders Schwen a. a. O. 41 ff. und namentlich auch J. Schäfers, Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn, Münster i. W. 1917, 230–239.

der katholischen Briefe sowie die Apokalypse auch noch der Peschittho von Haus aus fremd gewesen. Irgend welche apokryphe Schriften scheint Aphraates nicht benützt zu haben, wenngleich er manche jüdische Traditionen über Persönlichkeiten und Ereignisse der Geschichte des Alten Bundes einflicht [1] und auch angebliche Herrn- und Paulusworte anruft, deren Fundort bisher nicht ermittelt werden konnte.

Als „heilige Schriften" sind die biblischen Schriften verbürgt durch die Kirche: sie sind „die Schriften, welche in der Kirche Gottes gelesen werden" (10, 9). Was in Übereinstimmung mit diesen Schriften steht, das ist zugleich „nach dem Sinne der ganzen Kirche" (22, 26). In Kürze läßt sich „der Glaube der Kirche Gottes" wie folgt zusammenfassen: „daß der Mensch glaubt an Gott, den Herrn des Alls, der den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat und Adam nach seinem Bilde gemacht hat und Moses das Gesetz gegeben und von seinem Geiste in die Propheten gesandt und sodann seinen Christus in die Welt gesandt hat, und daß der Mensch glaubt an die Auferstehung der Toten und sodann auch glaubt an das Sakrament der Taufe" (1, 19).

Die Einheit Gottes wird nicht bloß den Heiden, sondern auch dualistischen Häretikern gegenüber betont. Marcion, Valentinus, Mani werden ausdrücklich genannt (3, 9). Die Dreipersönlichkeit Gottes wird im Vorübergehen gestreift: „Es ist ein Gott und einer sein Christus und ein Geist" (23, 60); „Preis und Ehre dem Vater und seinem Sohne und seinem lebendigen und Heiligen Geist" (23, 61); „Vater und Sohn und Heiliger Geist sind die drei hohen und gepriesenen Namen, die über dein Haupt angerufen wurden, als du das Zeichen deines Lebens empfingst" (23, 63) [2]. An der Hand der Stelle Jo 3, 34 wird das Verhältnis der drei Personen zueinander etwas näher erläutert (6, 12). Dem Nachweis der Gottheit Christi ist eine eigene Abhandlung, Nr. 17, gewidmet, deren Spitze sich indessen ausschließlich gegen die Juden kehrt, weil der Verfasser von den arianischen Streitigkeiten noch keine Kunde hat. Er vertritt aber den Standpunkt des Nicänums, mag er auch den Terminus ὁμοούσιος nicht kennen. Zu Eingang jener Abhandlung erklärt er: „Uns aber steht fest, daß Jesus, unser Herr, Gott und Gottessohn ist, König und Königssohn, Licht von Licht, Sohn und Ratgeber, Führer und Weg, Heiland und Hirt und Sammler, Tür

---

[1] Diesen jüdischen Traditionen gilt die Dissertation Funks über die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, Wien 1891. Vgl. auch Schwen a. a. O. 63 ff.

[2] Schwen a. a. O. 91 findet an den genannten drei Stellen „nur Formeln, übernommene Bruchstücke fremder Anschauung", keine Belege für eine Trinitätslehre des Aphraates. Aber wer eine fremde Anschauung übernimmt, macht sie damit doch wohl zu seiner Anschauung. Im Anschluß an die kirchliche Liturgie will Aphraates dem Glauben der Kirche Ausdruck geben.

und Perle und Leuchter" (17, 2)[1]. Eine Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn wird auch in manchen andern Wendungen vorausgesetzt: „Da er Gott und Gottessohn war, hat er Knechtsgestalt angenommen" (6, 9); „Indem er seiner Natur sich entäußerte, ist er gekommen und in unsrer Natur gewandelt" (6, 10); „Der in sich Wesenhafte (durch sich selbst Subsistierende) hat ihn von seiner Wesenheit getrennt und ihn zu uns gesandt" (23, 52)[2]. Der Heilige Geist wird gleichfalls, wenigstens andeutungsweise, als eine besondere, von Vater und Sohn verschiedene Person dargestellt. Er heißt bald der Geist des Vaters (23, 53), bald der Geist des Sohnes (6, 1; 23, 52), und allenthalben werden ihm göttliche Vollkommenheiten, göttliche Wirksamkeiten und göttliche Würde zugesprochen[3].

Zahlreich und bedeutsam sind die Zeugnisse über die Sakramente. Die Taufe ist „die Vollendung der wahren Beschneidung" (12, 9), „das Zeichen des Lebens" (23, 63), „die Wiedergeburt" (6, 14), in welcher die Sünden abgewaschen werden (4, 19; 11, 11) und der Heilige Geist angezogen wird. „Denn zu der Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel und steigt herab und schwebt über dem Wasser, und diejenigen, welche getauft werden, ziehen ihn an" (6, 14). Zutritt zur Taufe hat, wer immer „sein Herz von bösen Werken beschneidet" (12, 9)[4]. — Der Getaufte „wird dem Volke Gottes zugezählt und hat teil am Leibe und Blute Christi" (12, 9), dem Passah des Neuen Bundes, welches der Herr in der Nacht vor seinem Leiden einsetzte (12, 6 ff.). Selbst die Juden, welche das Blut der Propheten vergossen und das Blut Christi auf sich herabgerufen haben, würden gereinigt werden, „wenn sie sich im Wasser der Taufe wüschen und den Leib und das Blut Christi empfingen; das Blut würde durch das Blut gesühnt und der Leib durch den Leib gereinigt werden" (4, 19). Wer aber „alles Bösen sich enthält und den Leib und das Blut Christi empfängt, der muß sorgfältig wachen über seinen Mund, durch welchen

[1] Der Ausdruck „Licht von Licht" beweist keineswegs eine Kenntnis des Symbols des Nicänums. Belege für diesen Ausdruck aus dem 3. Jahrhundert sind früher schon einmal (Bd. 2², S. 433) zusammengestellt worden. — Das folgende ברא ומלכא übersetzt Parisot: „Creator, Consiliarius". Ich übersetze lieber: „Sohn und Ratgeber".

[2] Die Trennung von der Wesenheit des Vaters ist nichts anderes als die Selbstentäußerung oder Ablegung der Gottesherrlichkeit.

[3] Zur Kritik der Angaben bei Schwen a. a. O. 90 f. vgl. etwa Vandenhoff in der Theol. Revue 1908, 114 f.

[4] Die Meinung Burkitts Urchristentum im Orient 85, für Aphraates sei die Taufe „nicht das allgemeine Siegel auf den Glauben eines Christenmenschen, sondern ein Privileg, das den Ehelosen vorbehalten ist", war ganz und gar unhaltbar. Auch Koch Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 12 [1911] 45 gelangt zu dem Ergebnis, für Aphraates sei die Taufe „die übernatürliche Geburt des Menschen, die zur natürlichen hinzukommt, ohne daß etwas durch die Natur Gegebenes, in der natürlichen Ordnung Begründetes dabei abgetan werden müßte".

der Königssohn eingeht" (3, 2). Dieses „Sakrament des Brotes des Lebens" (11, 12) hat zugleich Opfercharakter. Das eucharistische Brot ist laut 12, 9 „das Opfer, welches in der Kirche Gottes aufsteigt", und dieses Brot wird auch 16, 3 in Rede stehen, wo es heißt: „Der Prophet sagt von den Völkern, daß sie Opfer darbringen werden an Stelle des Volkes" (folgen die Worte Mal 1, 11; Jr 6, 20). — Das Bußsakrament betreffend seien wenigstens zwei Sätze der Abhandlung „Von den Büßern" (7, 3) ausgehoben: „Ist der Mensch vom Teufel verwundet worden, so darf er sich nicht schämen, seine Sünde zu bekennen und von ihr abzulassen und als Heilmittel sich die Buße zu erbitten." „Wer sich schämt, kann nicht geheilt werden, weil er seine Wunden nicht dem Arzte zeigen will, der die zwei Denare empfangen hat, um damit alle, die verwundet worden sind, zu heilen."

Unter Berufung auf „unsre weisen Meister" lehrt Aphraates, daß diese Welt, in sechs Tagen erschaffen, sechs Jahrtausende lang bestehen werde (2, 4; vgl. 21, 11), eine Annahme, die bekanntermaßen im Altertum sehr verbreitet war. Merkwürdiger ist die freilich auch keineswegs singuläre Meinung, daß die Seele nicht sofort mit dem Tode des Menschen ihr Los in der andern Welt antrete, sondern bis zur Auferstehung des Leibes in einem Zustande der Bewußtlosigkeit oder des Schlafes verbleibe (6, 14; 8, 18; 22, 6), eines Schlafes übrigens, der für den Gerechten süß, für den Frevler schwer sei (8, 19)[1].

4. Katholikus Papa von Seleucia und sein Nachfolger Simeon Bar Sabbaë. — Über Papa, welcher lange Jahrzehnte hindurch Bischof und Katholikus von Seleucia-Ktesiphon war, sind nur sagenhafte und widerspruchsvolle Erzählungen auf uns gekommen. Tatsache ist, daß Papa sich um Ausgestaltung der Patriarchalverfassung der persischen Kirche bemühte und darüber in bittere Streitigkeiten mit andern Bischöfen geriet. Eine große Synode zu Seleucia, wahrscheinlich 324, erklärte Papa für abgesetzt und berief Simeon Bar Sabbaë zu seinem Nachfolger. Bald nachher, um 326, ist Papa hochbetagt gestorben. Vgl. Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken 1, Kirchhain 1901, 60 ff.; Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse, Paris 1904, 20 ff.; Kmosko in der Patrologia Syriaca 1, 2, Paris, 1907, 667 ff. — O. Braun hat nach einer jungen syrischen Handschrift der Bibliothek der Propaganda zu Rom einen „Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia" in deutscher Übersetzung vorgelegt (Zeitschr. f. kath. Theol. 18 [1894] 163—182 546—565), im ganzen acht Briefe, welche sich nach Form und Inhalt in zwei Gruppen scheiden. Die Nummern 1—4: Eusebius, Patriarch von Rom, an Papa, Judas Cyriakus, Bischof von Jerusalem, an Papa, Kaiserin Helena an Papa und Papa an Helena, alle vier knapp und klar gefaßt, handeln von dem lebhaften und hilfsbereiten Interesse, welches Kaiser Konstantin und Helena an der bedrückten und verfolgten Christenheit zu Seleucia nehmen. Die Nummern 5—8: Jakob von Nisibis an Papa.

[1] Über diese eschatologischen Ansichten handelt weitläufiger Forget, De vita et scriptis Aphraatis 284 ff. Über Parallelen bei späteren Syrern vgl. auch O. Braun, Beiträge zur Gesch. d. Eschatologie in den syrischen Kirchen: Zeitschr. f. kath. Theol. 16 (1892) 273 ff.

Ephräm der Syrer an Papa, Papa an die Nisibener, Synodalschreiben der abendländischen Väter an Papa, alle vier weit größeren Umfangs und von unerträglicher Wortfülle, beschäftigen sich mit der vorhin erwähnten Synode zu Seleucia, ihren Ursachen und ihren Folgen. Durch innere Gründe sah Braun sich zu dem Schlusse gedrängt, daß die acht Briefe sämtlich unecht seien, aber sämtlich noch dem 4. Jahrhundert angehörten: Die erste Gruppe, nicht lange nach 337 verfaßt, habe dazu dienen sollen, die Christen des Perserreichs zu ermutigen und vielleicht auch zur Unterstützung der Römer im Kampfe mit den Persern zu bestimmen; die zweite Gruppe stamme wohl aus den Jahren 363 bis 368 und habe nach Wiederherstellung des Friedens zwischen Römern und Persern die persischen Christen in der Hoffnung auf baldiges Erlöschen der Verfolgung bestärken wollen. Die Unechtheit sämtlicher Briefe ist nicht mehr zu bezweifeln, um so weniger, wenn Papa, wie es sehr wahrscheinlich ist, schon 326, und nicht, wie Braun (a. a. O. 564) annahm, erst 335 das Zeitliche gesegnet hat. Für die Entstehungszeit der Briefe aber wird ein viel weiterer Spielraum offen gehalten werden müssen. Die Notiz bei Barhebräus (Chronicon eccles., edd. Abbelos et Lamy 3, 31), laut welcher einige behaupteten, die umlaufenden Trostbriefe Jakobs von Nisibis und Ephräms des Syrers an Papa von Seleucia seien vielmehr von dem nestorianischen Patriarchen Joseph von Nisibis nach seiner Absetzung, d. i. nach dem Jahre 555 geschrieben worden, scheint alle Beachtung zu verdienen (anders Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, 146). Und die eigentliche Tendenz der Fälschung oder Fälschungen dürfte die Verherrlichung des Patriarchats in einem seiner ersten und bekanntesten Vertreter gewesen sein (vgl. Westphal a. a. O. 65 f.). — Zwei der acht Briefe, der Brief Papas an Kaiserin Helena (Nr. 4) und der Brief Jakobs von Nisibis an Papa (Nr. 5), sind inzwischen nach der von Braun benützten Handschrift im syrischen Originaltext herausgegeben worden durch H. Gismondi, Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia, ed. 2, Berythi 1900, Chrestom. 30—32. 127—130. Der aus dem Syrischen ins Armenische übersetzte Brief Jakobs von Nisibis, dessen St. Ev. Assemani, Acta ss. martyrum orientalium et occidentalium, Romae 1748, 1, 82 f. gedenkt, ist nicht, wie Kmosko (a. a. O. 668) glaubt, jener Brief Jakobs von Nisibis an Papa, sondern das unter den Abhandlungen des Aphraates, die im Armenischen fälschlich Jakob von Nisibis zugeschrieben werden, stehende Synodalschreiben an Klerus und Volk zu Seleucia-Ktesiphon (Nr. 14).

Simeon, mit dem Beinamen Bar Sabbaë, d. i. der Färbersohn oder Abkömmling einer bekannten Färberfamilie, ward, wie gesagt, der Nachfolger Papas. Glaubwürdige Nachrichten über seine Wirksamkeit liegen nicht vor. Wir wissen nur, daß er um 340 als Märtyrer seine Laufbahn beschlossen hat. Syrische Akten des Martyriums sind in zwei Rezensionen überliefert. Die eine veröffentlichte St. Ev. Assemani (Acta ss. martyrum orientalium et occidentalium, Romae 1748, 1, 10—42), die andere P. Bedjan (Acta martyrum et sanctorum 2, Paris 1891, 131—207), beide zusammen, syrisch und lateinisch, M. Kmosko in der Patrologia Syriaca 1, 2, Paris 1907, 659—1047. Die erste, schon bei Assemani gedruckte, bei Kmosko „Martyrium beati Simeonis bar Sabbae" betitelte Rezension dürfte im wesentlichen Glauben verdienen. Die zweite, bedeutend längere Rezension, bei Kmosko „Narratio de beato Simeone bar Sabbae" überschrieben, ist jüngeren Datums und stärker legendarisch gefärbt und scheint durch nachträgliche Einschaltungen aus der ersten herausgewachsen zu sein. Vgl. Westphal a. a. O. 81 ff.; Labourt a. a. O. 63 ff.; Kmosko a. a. O. 687 ff. Eine deutsche Übersetzung der zweiten Rezension des Martyriums nach der Ausgabe Bedjans bei Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, Kempten 1915 (Bibliothek der Kirchenväter), 5—57. — Ebedjesu spricht in seinem

Catalogus (Assemani. Bibl. Orient. 3. 1. 51) von „Briefen" Simeons Bar Sabbaë, ohne auf den Inhalt oder die Adressaten einzugehen. In Handschriften werden Simeon ein paar kurze Hymnen und Antiphonen zugeeignet, welche Kmosko seiner Edition der Akten des Martyriums beigab, syrisch und lateinisch (a. a. O. 1048—1055). Ein über die himmlische und die kirchliche Hierarchie handelnder Traktat unter dem Titel „Buch der Väter", welcher gleichfalls Simeons Bar Sabbaë Namen für sich in Anspruch nimmt, ist nicht vor dem 12. Jahrhundert entstanden und wahrscheinlich von dem nestorianischen Mönche Simeon von Schanklava gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfaßt. Siehe J. Parisot, Le livre des Pères (Extrait de la Science cathol.), Paris 1890.

§ 68. Ephräm der Syrer.

(1. Literarhistorische Bedeutung. 2. Überlieferung der Schriften. 3. Lebensgang. 4. Exegetisches. 5. Polemisches und Dogmatisches. 6. Homiletisches und Paränetisches. 7. Zeitgedichte. 8. Liturgische Gesänge. 9. Assuana [?], angeblicher Lehrer Ephräms. 10. Schüler Ephräms.)

1. Literarhistorische Bedeutung. — Der persische Weise ward in den Hintergrund gedrängt durch seinen jüngeren Zeitgenossen Ephräm, Diakon zu Nisibis und später zu Edessa. Ephräm ist der Begründer einer kirchlichen Literatur größeren Stiles in syrischer Sprache gewesen und hat sich auch schon bei Lebzeiten des Ansehens eines Kirchenlehrers erfreut. Schriften Ephräms, vermutlich seine in Prosa geschriebenen Bibelerklärungen, wurden, wenn nicht bereits vor, so doch gleich nach seinem Tode beim Gottesdienst im Anschluß an die biblische Lektion vorgelesen [1]. Gesänge Ephräms gehörten seit dem 4. Jahrhundert zu dem eisernen Bestande der Liturgie der syrischen Kirche. Mochte diese Kirche seit dem 5. Jahrhundert unheilbarer konfessioneller Zerrissenheit verfallen, in liebender Ehrfurcht gegen Ephräm haben alle Parteien miteinander gewetteifert. Auch Nestorianer und Jakobiten feiern ihn als „den Propheten der Syrer", „die Sonne der Syrer", „die Säule der Kirche", „die Zither des Heiligen Geistes" [2]. Ja, auch die Byzantiner beugen sich vor diesem Syrer, dessen Werke sie durch Übersetzer kennen lernten, in uneingeschränkter Bewunderung. Sozomenus, der Kirchenhistoriker, meint sogar, Ephräm habe „an Schönheit und Glanz der Rede sowohl wie an Tiefe und Reichtum der Gedanken auch die berühmtesten griechischen Schriftsteller übertroffen" [3]. Ein anderer griechischer Lobredner nennt Ephräm „den geistigen Euphrat der Kirche, durch dessen Wasser getränkt, die Menge der Gläubigen hundertfältige Glaubensfrucht bringt" [4]. Papst

[1] Hier., De vir. ill. 115.

[2] Belegstellen bei Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 1, Mechliniae 1882, xxi; 4 (1902) x.

[3] Sozom., Hist. eccl. 3, 16.

[4] Ps.-Greg. Nyss. bei Migne, PP. Gr. 46, 824.

Benedikt XV. hat durch die Enzyklika „Principi apostolorum“ vom 5. Oktober 1920 den syrischen Diakon zum „Doctor ecclesiae“ erhoben.

Ephräm hinterließ eine Schriftenmasse von ungeheurem Umfang, teils Prosa teils gebundene Rede. Im Mittelpunkt des Inhalts steht das moralisch-erbauliche Element, die Mahnrede oder Predigt, insbesondere die Bußpredigt. Erklärungen der biblischen Bücher und polemische Traktate, gegen Häretiker, Heiden und Juden, nehmen gleichfalls einen breiten Raum ein. Im Unterschied von Aphraates hat Ephräm immerhin einige Kunde von den kirchlichen Bewegungen des Westens. Der große trinitarische Streit der griechischen Kirche des 4. Jahrhunderts spiegelt sich in seinen Schriften wider. In erster Linie aber gilt sein Kampf den Bardesaniten, Marcioniten und Manichäern. Dogmatische Spekulation liegt ihm übrigens fern. Die Gefährlichkeit vorwitzigen Nachgrübelns über Geheimnisse des Glaubens ist ein sehr beliebtes Thema seiner Mahnreden. Dazu kommt dann noch eine große Menge von Gesängen, welche den ganzen Kreis religiöser Lyrik vom Gebet bis zur Ode und zum Hymnus durchlaufen, mitunter auch epische und dramatische Haltung zeigen. Es sind jedoch nicht etwa nur diese Gesänge in gebundener Rede verfaßt. Die gebundene Rede war vielmehr für Ephräm die natürlichste Form schriftstellerischer Aussprache. Unter seinen Händen ist sozusagen alles zum Verse geworden. Dieselben Gegenstände, denen er in Prosa gerecht zu werden versuchte, hat er anderswo in Versen behandelt. Auch die Mahnreden, auch die dogmatische Polemik hat er zumeist in Verse gekleidet. Nur die Bibelkommentare sowie einige Abhandlungen und Briefe verschiedenartiger Tendenz hat er in Prosa geschrieben.

Es muß deshalb begreiflich erscheinen, daß die Poesie Ephräms mitunter recht prosaisch klingt. Rein literarische oder künstlerische Ziele hat er nicht gekannt. Er dichtete nicht, um zu dichten, sondern um zu predigen und zu lehren und zu beten[1]. Nicht selten sind seine Verse durchaus nüchtern-verstandesmäßig gefärbt. Manche leiden außerdem an dem mehr oder weniger allgemeinen Gebrechen syrischer Poesie, großer Weitschweifigkeit und ermüdenden Wiederholungen. Wenn jedoch einzelne neuere Kritiker Ephräm alle poetische Begabung abgesprochen haben, so war dies nur in dem Mangel an Verständnis und Interesse für den religiösen Stoff begründet. Namentlich seine Dichtungen weicherer Art, die elegischen Lieder, die Grabgesänge, sind reich an poetischem Gehalt. Auch die Seligkeit des Gottesglaubens und der Gottesliebe weiß er sehr zart und mit ergreifender Innigkeit zu schildern. Nicht geringe Originalität und Gestaltungskraft bekunden die dramatischen Stücke am Schlusse der „Carmina

[1] Vgl. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur I$^{3/4}$, Freiburg i. Br. 1901, 185 f.

Nisibena", in denen er die Siegestaten des Erlösers preist und die Feinde Christi, Satan, Sünde, Tod, in Dialogen und Monologen auftreten läßt [1]. Überhaupt aber muß der Kenner zugeben, „daß sein dichterisches Talent immer wieder zu Tage tritt, mag auch noch soviel Beiwerk seine reine Entfaltung hindern" [2]. Treffend hat schon Nöldeke hervorgehoben, daß wir Ephräms Glanzseiten gewiß besser zu würdigen vermöchten, „wenn wir uns annähernd ein lebendiges Sprachgefühl erwerben könnten, wie es die Syrer selbst hatten" [3].

Der Form nach zerfallen die Dichtungen oder die metrischen Schriften Ephräms in zwei Gruppen, „Memre" und „Madrasche". Diese Namen hat er selbst gebraucht [4]. Ihre Verdeutschung ist schwierig. Das vielgebrauchte und mißbrauchte „Memre" — es stand auch unter den Wörtern, mit welchen Aphraates seine Abhandlungen bezeichnete — ist hier soviel als „metrische Reden", und ihm gegenüber ist „Madrasche" soviel als „Lieder zum Singen". Wie an früherer Stelle schon bemerkt ward, pflegt die syrische Metrik die Silben zu zählen ohne Rücksicht auf Quantität und Wortakzent. Der Ephrämsche Vers hat meist sieben Silben, niemals weniger als vier. Die Memre bestehen aus beliebig langen Reihen gleich langer Verse. So ruhig wie möglich dahinfließend, sind sie zum rezitierenden Vortrag durch einen einzelnen bestimmt und wollen bald der Belehrung bald der Erzählung, also der Aufgabe der didaktischen und der epischen Poesie dienen. Die Madrasche sind etwas kunstreicher ausgestaltet. Sie sind eigentliche Lieder bald lyrischer bald didaktischer Richtung, welche durch einen Doppelchor gesungen werden sollen. Die Verse sind zu Strophen von verschiedenem Umfang, von zwei bis zu fünfzehn Versen, zusammengefaßt, und solche Strophen wechseln ab mit einem kürzeren, in der Regel konstanten, seltener variierten Refrain [5]. Hauptsächlich bei den Madrasche spielen aber auch akrostichische Künsteleien, wie wir sie

---

[1] „Sie sind wie abgerissene Szenen eines geistlichen Schauspiels" (Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, Kempten 1870—1876, 2, 151).

[2] Schmidt, Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm 1, Breslau 1905, 9.

[3] Nöldeke in den Göttinger Gel. Anz. 1882, 1506.

[4] Zu Eingang seines Genesiskommentars (im syrischen Teile der römischen Ausgabe der Werke Ephräms 1, 1) spricht Ephräm von früher veröffentlichten „Memre und Madrasche" über die Genesis. In seinem „Testamente", dessen handschriftlicher Text allerdings stark von späterer Hand überarbeitet ist, erzählt Ephräm von einem Traume, den er als kleines Kind an der Brust der Mutter hatte. Auf seiner Zunge sproßte eine Rebe auf, welche bis in den Himmel emporwuchs und Trauben und Blätter ohne Zahl trieb. „Die Trauben", lautet die Erklärung, „das waren die Memre, und die Blätter, das waren die Madrasche." Siehe Duvals Ausgabe des „Testaments" im Journal Asiatique, Sér. 9, t. 18 (1901) 278 307.

[5] In der soeben genannten römischen Ausgabe der Werke Ephräms ist leider bei der Mehrzahl der Madrasche der Refrain weggelassen worden.

schon bei Aphraates antrafen, eine Rolle[1]. Zu wiederholten Malen heben die Strophen eines Liedes, je eine oder auch je zwei, der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets an. Anderswo stehen die fünf Buchstaben des Namens des Dichters (אפרים) der Reihe nach an der Spitze der Verszeilen. Reime am Ende der Verszeilen kommen nur selten vor, ohne bestimmte Regel, und meistens ist der Gleichklang wohl auch nicht beabsichtigt[2].

Diese poetischen Formen hat Ephräm wahrscheinlich nicht selbst geschaffen, sondern von früheren Syrern, etwa von den Gnostikern Bardesanes und Harmonius, übernommen. Ephräm aber hat ihnen eine Zukunft gesichert. Gerade als Dichter sollte er das Haupt einer Schule werden, welche die von ihm eingeschlagenen Wege weiter verfolgte. Und Übersetzungen seines Nachlasses haben mächtig dazu mitgewirkt, daß die syrische Dichtungsweise, insbesondere das Prinzip der Silbenzählung, auch bei den Griechen und durch ihre Vermittlung auch bei den Lateinern zu Ehren gelangte. Die alten griechischen Übersetzer haben es sich nämlich angelegen sein lassen, das metrische Gewand des Originals zu schonen oder die syrischen Siebensilber und Viersilber beizubehalten bzw. nachzuahmen, und diese neuen Verse, in welchen die Quantität der Silbe gänzlich außer acht blieb, haben bei den Byzantinern Anklang gefunden[3]. Die syrischen Madrasche sind bis zu einem gewissen Grade das Vorbild der byzantinischen Hymnen gewesen. **Wilhelm Meyer** hat seine Untersuchungen über den Entwicklungsgang der rhythmischen Poesie mit dem Satze abgeschlossen: „Die griechischen und lateinischen Christen haben von den semitischen Glaubensbrüdern das Silbenzählen und den Reim entlehnt und haben aus ihrer eigenen Kunstprosa den gleichen Tonfall im Zeilenschluß dazu gefügt."[4]

Eine monographische Würdigung des gesamten Nachlasses Ephräms liegt nicht vor. Über seine metrischen Schriften handeln A. Geiger, Alphabetische

[1] Wenngleich sie von den Herausgebern oft gar nicht erkannt worden sind. Geiger hat auf diese Akrosticha aufmerksam gemacht in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 21 (1867) 469 ff. Vgl. auch Bickell ebd. 26 (1872) 809 ff.

[2] Weiteres über die formelle Seite der Dichtungen Ephräms bei Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 3 (1889) Proleg. I ff.; 4 (1902) 469 ff.; bei Grimme in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 47 (1893) 276 ff.

[3] Daraus fällt Licht auf die Bemerkung des Sozomenus (Hist. eccl. 3, 16), daß die Schriften Ephräms, im Unterschied von den Schriften anderer Autoren, durch die Übertragung ins Griechische kaum etwas von ihren ursprünglichen Vorzügen verloren hätten, sowie auch auf das Urteil des Photius (Bibl. cod. 196), die ins Griechische übertragenen Schriften Ephräms seien „voll Anmut und Kraft".

[4] Meyer, Fragmenta Burana 166. Das Nähere bei Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung, München 1885; abgedruckt bei Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, Berlin 1905, 2, 1 ff. Nachträge in den Fragmenta Burana, Berlin 1901, 149 ff.; Gesammelte Abhandlungen 1, 7 ff.

und akrostichontische Lieder bei Ephräm: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 21 (1867) 469—476. G. Bickell, Noch ein Wort über alphabetische und akrostichische Lieder Ephräms: ebd. 26 (1872) 809—811. C. Ferry, S. Ephrem poète (Thèse). Paris 1877. 8°. H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform (Collectanea Friburgensia 2). Freiburg i. d. Schweiz 1893. Ders., Grundzüge der syrischen Betonungs- und Verslehre: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 47 (1893) 276—307. A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur 1, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1901, 179—205: „Der hl. Ephräm, der Klassiker der Syrer." B. Schmidt, Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm. Teil 1: Bilder aus dem Bereich der Natur (Inaug.-Diss.). Breslau 1905. 8°. P. Nowicki, Beiträge zur Syntax in Afrems Mamren (Inaug.-Diss.). Kirchhain N.-L. 1916. 8°.

2. Überlieferung der Schriften. — Der ursprüngliche Bestand des Nachlasses Ephräms läßt sich nicht mehr näher umgrenzen. Die alten Gewährsmänner greifen zu sehr hohen, aber unbestimmten Zahlen. Sozomenus hatte gehört, Ephräm habe gegen 300 Myriaden Zeilen (ἔπη) geschrieben; die Syrer versicherten laut Photius, Ephräm habe über 1000 λόγοι verfaßt[1]. Sicher ist, daß Ephräm nur syrisch geschriftstellert, sehr wahrscheinlich, daß er überhaupt keine Kenntnis des Griechischen gehabt hat. Unsre ältesten syrischen Handschriften seiner Werke gehören dem 5. bis 7. Jahrhundert an. Sie stammen aus Klöstern des Natrontales der Libyschen Wüste und enthalten vorwiegend metrische Texte; eine Handschrift des 6. Jahrhunderts, jetzt in der Vatikana, bietet Kommentare zu den Büchern Genesis und Exodus in Prosa. Verdienen diese ehrwürdigen Zeugen in ihren Aussagen über die Persönlichkeit des Verfassers durchweg Vertrauen, so ist jüngeren Handschriften gegenüber immerhin schon Vorsicht geboten. Der Glanz, in welchem Ephräms Name strahlte, mußte einer Verwirrung der Überlieferung Vorschub leisten. Manche Schöpfung seiner Schüler oder Nachahmer ist für den Meister selbst in Anspruch genommen worden. „In einzelnen Fällen vermögen wir diese Sachlage mit vollster Sicherheit zu erkennen. Wie weit sie aber tatsächlich sich erstreckt, dürfte wohl niemals genau ermittelt werden können." [2] Anderseits weist die syrische Überlieferung auch empfindliche Lücken auf. Viele der in Prosa geschriebenen Bibelkommentare Ephräms sind zu Grunde gegangen. Viele metrische Stücke sind nur fragmentarisch oder nur in späterer Überarbeitung erhalten.

Übersetzungen ins Griechische sind, wie Sozomenus ausdrücklich hervorhebt, schon in den Tagen Ephräms selbst angefertigt worden[3]. Hieronymus meldet im Jahre 392 von der griechischen Übersetzung einer Schrift Ephräms „De Spiritu sancto" [4]. Die Übersetzer, über welche nichts

[1] Sozom., Hist. eccl. 3, 16. Phot., Bibl. cod. 196.
[2] Baumstark, Die christl. Literaturen des Orients 1, Leipzig 1911, 43 f.
[3] Sozom. a. a. O. [4] Hier., De vir. ill. 115.

Weiteres verlautet, werden unter den westlichen, griechisch schreibenden Syrern zu suchen sein. Mit Vorliebe haben sie sich auf metrische Schriften geworfen. Die heute noch zugänglichen griechischen Handschriften scheinen aber nicht über das 10. Jahrhundert zurückzureichen, und die schon massenhaft gedruckten griechischen Texte unterliegen sehr häufig den ernstesten Bedenken. Auffallend ist bereits der Umstand, daß nur sehr selten einer griechischen Version ein syrisches Original gegenübergestellt werden kann. Zahlreiche griechische Stücke aber werden durch innere Gründe sofort als unecht erwiesen; andere können offenbar nur einen echten Kern in unechter Hülle umschließen. Diese griechischen Texte sind fast nur zu Zwecken der Erbauung benutzt worden, und die Leser und Abschreiber haben keinen Anstand genommen, den überkommenen Wortlaut nach Gutdünken abzuändern, zu erweitern und zu verkürzen, auseinanderzureißen und in neue Verbindungen zu bringen [1].

Zur Ausfüllung der Lücken der syrischen Überlieferung leisten die *armenischen* Versionen ungleich wichtigere Dienste als die griechischen. Sie pflegen aus dem 5. Jahrhundert hergeleitet zu werden und sind wenigstens der Mehrzahl nach unmittelbar aus dem Syrischen geflossen. Für die Kenntnis der Kommentare Ephräms zu den Büchern des Neuen Testaments sind wir sozusagen ausschließlich auf armenische Übersetzungen angewiesen.

Aus dem Griechischen haben endlich Schriften Ephräms einerseits den Weg ins *Lateinische* gefunden, anderseits den Weg ins *Koptische, Arabische und Äthiopische*.

An der Veröffentlichung der Werke Ephräms ist seit dem Ende des 15. Jahrhunderts gearbeitet worden. Lange Zeit hindurch mußten sich alle Versuche auf griechische und lateinische Texte beschränken, bis Gelehrte aus dem Morgenlande eingriffen. Drei Maroniten, welche von der Propaganda nach Rom berufen worden, *Joseph Simon Assemani*, der Verfasser der „Bibliotheca Orientalis", *Petrus Mobarek* (Benediktus) S. J. und *Stephan Evodius Assemani*, ein Neffe des erstgenannten Assemani, schufen jene Ausgabe, welche bis zur Stunde nicht ersetzt werden konnte, so oft und laut auch schon nach einem Ersatz gerufen wurde. Sie erschien zu Rom 1732—1746 in sechs Foliobänden, von welchen drei griechische und drei syrische Texte enthalten, die einen wie die andern begleitet von einer durch die beiden letztgenannten Herausgeber gefertigten sehr freien, nicht

[1] Der Beweis ward am einläßlichsten geführt von J. Gildemeister, Über die an der Königl. Preuß. Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius, Leipzig 1866, 9 ff.; Über die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius, Zweites Wort, Elberfeld 1867, 5 ff. Die von H. J. Floß in einem Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1866 herausgegebenen „Fragmente des Macarius" standen schon im griechischen Teile der römischen Ausgabe der Werke Ephräms.

selten willkürlichen lateinischen Übersetzung. Die Texte sind den Handschriften der Vatikana und anderer römischen Bibliotheken entnommen, aber ohne Sorgfalt und ohne Auswahl. Am meisten lassen die griechisch-lateinischen Bände zu wünschen übrig. Hier kommt es vor, „daß dasselbe Stück bis zu fünf oder sechs Malen an verschiedenen Orten und in verschiedener Verbindung wiederkehrt, teils, und zwar in großem Maße, mit ganz Unechtem vermischt“ [1]. „Der Text ist durch Myriaden von Fehlern aller Art verunstaltet, und der Leser muß sich in diesem Gestrüpp Schritt für Schritt durch Emendationen den Weg bahnen.“ [2]

Neue syrische Texte unter Ephräms Namen wurden inzwischen namentlich durch Overbeck, Bickell, Lamy aus Londoner, Oxforder, Pariser Handschriften ans Licht gezogen. Burkitt hat einen sehr willkommenen Versuch gemacht, zwischen Echtem und Unechtem in der syrischen Überlieferung zu scheiden. An eine Neubearbeitung der griechischen Texte hat S. J. Mercati in vielversprechender Weise Hand gelegt. Eine kritische Ausgabe dieser Texte hatte Krumbacher „zu den dringendsten Bedürfnissen der byzantinischen Philologie“ gerechnet [3].

S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa; tomus 1—3. Graece et Latine. Romae 1732—1746; tomus 1—3. Syriace et Latine. 1737—1743, 6 voll., 2°. Der Kürze halber mag es gestattet sein, im Folgenden beim Zitieren dieser Ausgabe die drei griechisch-lateinischen Bände 1. 2. 3, die drei syrisch-lateinischen 4. 5, 6 zu nennen.

Eine Inhaltsangabe der drei syrisch-lateinischen Bände bei Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel, Cambridge 1901, 5—19. Beiträge zur Kritik des Textes bei G. H. Bernstein, Syrische Studien: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 4 (1850) 305—315. A. Pohlmann, S. Ephraemi Syri Commentariorum in Sacram Scripturam textus in codicibus Vaticanis manuscriptus et in editione Romana impressus, Brunsbergae 1864. 8°. — Neue syrische Texte unter Ephräms Namen brachten hauptsächlich die drei nachstehenden Publikationen. J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 8°. Die von Overbeck (Praef. x) in Aussicht gestellte lateinische Übersetzung der syrischen Texte ist nicht erschienen. G. Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, Lipsiae 1866, 8°. Th. J. Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones, Mechliniae 1882—1902, 4 voll., 4°. Über die zwei ersten Bände der Edition Lamys vgl. Th. Nöldeke in den Götting. Gel. Anzeigen 1882, 1505—1514; 1887, 81—87. — Über Echtheit oder Unechtheit der in den bisher genannten Editionen enthaltenen syrischen Texte vgl. Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel 23 ff. 66 ff. Eine Übersicht über die zweifelhaften syrischen Texte gibt Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 44—52.

Beiträge zur Kritik der griechisch-lateinischen Bände der römischen Ausgabe verzeichnet Mercati in dem Proemio des ersten Faszikels seiner neuen Rezension der griechischen Texte. S. J. Mercati, S. Ephraem Syri opera, textum

---

[1] Gildemeister, Über die an der Königl. preuß. Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius 11.

[2] Krumbacher, Miszellen zu Romanos, München 1907, 79 A. 1.

[3] Krumbacher a. a. O.

Syriacum, Graecum, Latinum ad fidem codicum recensuit, prolegomenis, notis, indicibus instruxit (Monumenta Biblica et Ecclesiastica, tom. 1, fasc. 1: Sermones in Abraham et Isaac, in Basilium Magnum, in Eliam), Romae 1915, 4°. Zu diesen griechischen Texten mag hier noch Folgendes angefügt werden. Die metrische Rede „In Abraham et Isaac", mit welcher Mercati a. a. O. 1—95 seine Edition eröffnet, in der römischen Ausgabe 2, 312—318, steht auch unter den unechten Werken des hl. Chrysostomus (Migne, PP. Gr. 56, 537—542) und wird nicht Ephräm, sondern einem jüngeren Griechen angehören. S. Haidacher (Zeitschr. f. kath. Theol. 29 [1905] 764—766) dürfte nachgewiesen haben, daß diese Rede fast wörtlich aus der berühmten Rede Gregors von Nyssa „De deitate Filii et Spiritus sancti et encomium in iustum Abraham" (Migne 46, 553 bis 576) entlehnt ist. Mercati (a. a. O. 19 ff.) will das Abhängigkeitsverhältnis umkehren und Gregor von Nyssa aus Ephräm schöpfen lassen. — Das metrische „Encomium in S. Basilium Magnum", in der römischen Ausgabe 2, 289—296, bei Mercati a. a. O. 113—188, kann in der handschriftlich bezeugten Form nicht von Ephräm sein, weil es auf den am 1. Januar 379 erfolgten Tod des Basilius zurückblickt, während Ephräm, wie wir noch hören werden, schon im Juni 373 gestorben ist. Das griechische Wortspiel Βασίλειος αληθως η βασις των αρετων (Mercati 145) dürfte die Originalität des griechischen Textes dartun, und endlich scheinen die Berichte über einen Besuch Ephräms bei Basilius keinen Glauben zu verdienen. Krumbacher, Miszellen zu Romanos (Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akademie der Wissensch., Philos.-philol. Klasse, Bd. 24, Abt. 3), München 1907, 80 f., möchte die handschriftliche Fassung des Enkomiums für die spätere Umarbeitung eines auf Ephräms Hand zurückgehenden Textes halten. Ebenso Mercati a. a. O. 133 ff. — Mit der Rede auf Basilius fällt auch das umfangreiche metrische „Encomium in sanctos quadraginta martyres", in der römischen Ausgabe 2, 341—356, weil das letztere auf die erstere Bezug nimmt und aus derselben Feder stammt; vgl. Krumbacher a. a. O. 78 ff. Zwischen den fünf syrisch vorliegenden Hymnen oder Hymnenfragmenten auf die vierzig Märtyrer von Sebaste (bei Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 3, 937—958) und dem griechischen Enkomium besteht kein näherer Zusammenhang. Lamy (a. a. O. 4, XXIX) sieht in diesem Enkomium eine freie Bearbeitung verloren gegangener syrischer Hymnen Ephräms. — Die Rede „De sacerdotio", in der römischen Ausgabe 3, 1—6, steht, ebenso wie die vorhin erwähnte Rede „In Abraham et Isaac", auch unter den unechten Werken des hl. Chrysostomus (Migne, PP. Gr. 48, 1067—1070). In diesem dritten Bande der römischen Ausgabe finden sich übrigens auch Stücke aus echten Chrysostomus-Schriften. Siehe Haidacher, Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephräm Syrus: Zeitschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 178—183. Über die griechischen Texte im allgemeinen siehe C. Emereau, St. Ephrem le Syrien, son œuvre littéraire grecque, Paris 1921, 8°.

Eine reiche Sammlung von Schriften Ephräms in armenischer Übersetzung veröffentlichten die Mechitaristen zu San Lazzaro, Venedig 1836, 4 Bde., 8°. Auf den Inhalt dieser Sammlung soll Abs. 4, gelegentlich der Bibelkommentare Ephräms, etwas näher eingegangen werden. Es folgte eine armenische Katene über die Apostelgeschichte „aus Chrysostomus und Ephräm", Venedig 1839, 8°. Nach einer Mitteilung der Literarischen Rundschau 1895, 51, entdeckte der Mechitarist J. Daschean einen Cyklus von 51 „Wechselgesängen Ephräms" in armenischer Sprache. Ob derselbe inzwischen herausgegeben worden ist, weiß ich nicht. Ein armenischer Text bildet wohl auch den Gegenstand der armenischen Abhandlung von Fr. Murad: „Sechs neuentdeckte Hymnen des hl. Ephräm über die Stadt Nikomedia", in „Huschardzan, Festschrift aus Anlaß des hundertjährigen Bestandes der Mechitaristen-Kongregation in Wien", Wien 1911, 203—208. Unechte armenische Texte finden sich

in der russischen Schrift von N. Marr: „Ephräm der Syrer: 1. Über die Tage der Weihnachtsfeier und 2. Über die Gründung der ersten Kirchen in Jerusalem. Armenischer Text mit syrischen Fragmenten in armenischer Transskription aus dem 12.—13. Jahrhundert", St. Petersburg 1900; vgl. Byzant. Zeitschrift 11 (1902) 212.

Eine lateinische Predigt „De fine mundi", welche in den Handschriften bald Ephräm bald Isidor von Sevilla beigelegt wird und durch ihren Inhalt Interesse erregt, ist herausgegeben und gewürdigt worden von C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters, Christiania 1890, 208 bis 220 429—472; vgl. auch die Bemerkungen J. Dräsekes in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 35 (1892) 177—184. Während jedoch Caspari diese Predigt zu Ende des 6. oder zu Anfang des 7. Jahrhunderts unter Benützung eschatologischer Traktate Ephräms in griechischer Sprache abgefaßt sein läßt, setzt W. Bousset (Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895, 21—25) ihre Entstehung schon „um das Jahr 373". Von den griechischen Ephräm-Schriften kommt als nächste Parallele ein „Sermo in adventum Domini" in Betracht, welcher in der römischen Ausgabe zweimal gedruckt ist, 2, 222—230, und, in besserer Rezension, 3, 134—143.

Über ein koptisches Fragment des griechischen „Sermo in transfigurationem Domini", in der römischen Ausgabe 2, 41—49, siehe E. A. W. Budge in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 9 (1886/87) 317—329. — Einige arabische Texte sollen Abs. 4, gelegentlich der alttestamentlichen Bibelkommentare Ephräms, erwähnt werden.

Unter den modernen Übersetzern Ephräms ist an erster Stelle Pius Zingerle O. S. B. namhaft zu machen, welcher außer mehreren einzelnen Schriften zwei größere Sammlungen in deutscher Sprache vorlegte: 1. Ausgewählte Schriften des hl. Kirchenvaters Ephräm, aus dem Griechischen und Syrischen übersetzt, Innsbruck 1830—1838, 6 Bde., 8°; neue Ausgabe 1845 bis 1846; 2. Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt, Kempten 1870—1876, 3 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter.) In der neuen Bearbeitung der Bibliothek der Kirchenväter erschien bisher nur ein Band ausgewählter Schriften Ephräms, übersetzt von S. Euringer und A. Rücker, mit einer Einleitung von O. Bardenhewer, Kempten 1919. Kleinere Übersetzungsarbeiten aus neuester Zeit werden im Verlauf noch Erwähnung finden.

3. Lebensgang. — Ephräm[1] zählt zu den Persönlichkeiten der Vorzeit, um deren Leben und Wirken sich schon bald ein Kranz von Legenden gelegt hat. Als sein Name bekannt und berühmt geworden, waren seine früheren Tage, die sich in der Stille abgespielt hatten, bereits der Vergessenheit anheimgefallen. Die überlieferten Biographien, die syrischen wie die griechischen, sind stark legendarisch gefärbt und reich an Widersprüchen. Unter den Schriften Ephräms selbst stehen auch einzelne Stücke, welche Rückblicke auf die eigene Vergangenheit werfen, wie die nur griechisch erhaltenen Selbstbekenntnisse und das auch syrisch vorliegende „Testament", ein Gedicht

[1] Der Name Ephräm ist das biblische „Ephraim", von den Syrern sehr wahrscheinlich „Afrêm" gesprochen.

in siebensilbigen Versen mit den letzten Wünschen und Weisungen des Meisters an seine Jünger. Aber diese Schriften sind entweder von Haus aus unecht oder von späterer Hand überarbeitet.

Ephräm ist unter Kaiser Konstantin, wahrscheinlich im ersten Jahre Konstantins, 306, zu Nisibis geboren worden, nach den glaubwürdigeren Zeugnissen ein Kind christlicher Eltern, nach andern Stimmen der Sohn eines Götzenpriesters[1]. Schon in jungen Jahren muß er die Aufmerksamkeit des Bischofs Jakob von Nisibis auf sich gezogen haben. Daß er den Bischof auch nach Nicäa zum ersten allgemeinen Konzil begleitet habe, ist spätere Sage[2]. Die Nachricht, daß er im Alter von 18 Jahren getauft worden sei, kann zutreffen, wenngleich eine andere Nachricht den Empfang der Taufe in sein 28. Lebensjahr verlegt. Er erwählte den Dienst des Herrn, begann ein Mönchsleben und ließ sich zum Diakon weihen. Sehr wahrscheinlich ist er auch als christlicher Lehrer zu Nisibis tätig gewesen. In den schweren Gefahren und Bedrängnissen, in welche die Stadt durch die wiederholten Angriffe des Perserkönigs Sapor II. geriet, ist er beratend und ermutigend seinen Mitbürgern zur Seite gestanden.

Durch den Friedensschluß zwischen Sapor und Kaiser Jovian kam Nisibis 363 in die Gewalt des Perserkönigs. Die christlichen Einwohner mußten die Stadt verlassen. Ephräm zog sich mit vielen Leidensgenossen auf römisches Gebiet zurück und nahm bald darauf bleibenden Aufenthalt zu Edessa. Hier hat er allem Anschein nach jene theologische Lehranstalt ins Leben gerufen, die in der Folge „die Schule der Perser" genannt ward. Jedenfalls ist er seit etwa 365 der Lehrer oder der hervorragendste Lehrer dieser Schule gewesen. Die Angabe der alten Biographen, Ephräm sei nach Cäsarea in Kappadozien gereist, um Basilius den Großen kennen zu lernen, begegnet schweren Bedenken. Ganz unglaublich ist, was syrische Biographen erzählen, er sei von Ägypten aus nach Cäsarea gekommen, nachdem er jahrelang bei den ägyptischen Mönchen geweilt habe. Überhaupt aber ist der Besuch Cäsareas nicht ausreichend bezeugt. Daß unter dem Σύρος ἀνήρ, von welchem Basilius in seinen Homilien über das Hexaemeron (2, 6) spricht, Ephräm verstanden sein müsse, darf nicht behauptet werden, und das Enkomium auf Basilius unter Ephräms Namen, nur griechisch, nicht auch syrisch vorhanden, ist wenigstens in der handschriftlich beglaubigten Form als unecht abzulehnen, weil es erst nach dem Tode des Basilius (1. Januar 379) geschrieben sein

[1] Siehe die Zusammenstellung der verschiedenen Angaben bei Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 4, xxv ff. Nachzutragen ist namentlich ein Selbstzeugnis Ephräms bei Rahmani, S. Ephraemi Syri Hymni de virginitate, Beryti 1906, 103 des syrischen Textes: „Deine Wahrheit (o Gott) war bei meiner Jugend, deine Lehre ist bei meinem Greisenalter."

[2] Lamy a. a. O. 2, 92 hält die Meldung für zuverlässig.

kann[1]. Ephräm ist schon im Juni 373, wahrscheinlich am 9. Juni, zu Edessa gestorben[2].

Ein syrischer Biograph glaubt berichten zu können: „Seitdem der hl. Mar Ephräm Mönch geworden, hat er bis zum Ende seines Lebens nur Gerstenbrot gegessen und ab und zu Gemüse und Kräuter. Sein Trank aber war Wasser. Sein Fleisch war trocken geworden auf seinen Knochen wie eine Tonscherbe. Sein Gewand bestand aus zahlreichen Fetzen von den Farben des Misthaufens. Von Statur war er klein. Stets hatte er ein ernstes Gesicht, und niemals ließ er sich herbei zu lachen. Er war kahlköpfig und hatte auch keinen Bart." [3]

Eine brauchbare Biographie Ephräms aus neuerer Zeit gibt es nicht. Eine Übersicht der Quellen bietet Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 4 (1902) IX—XLI: „De fontibus vitae S. Ephraemi Syri."

Das „Testament" Ephräms steht syrisch in der römischen Ausgabe 2 (1743) 395—410 (vgl. 433—437), griechisch ebd. 230—247. Neue Ausgaben des syrischen Textes bei J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 137—156; bei P. Bedjan, Liber Superiorum seu Historia monastica auctore Thoma episc. Margensi etc., Paris. 1901, 681—696; bei R. Duval, Le Testament de S. Ephrem: Journal Asiatique, Sér. 9, t. 18 (1901) 234—319. Nach Duval ist dieses Testament in seinem Kerne echt, in der überlieferten Gestalt aber stark interpoliert. Auch Lamy sieht sich genötigt, Interpolationen anzunehmen; vgl. Lamy, Le Testament de S. Ephrem: Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des Catholiques, Sect. 1, Fribourg (Suisse) 1898, 173—209. — Zwei griechische Selbstbekenntnisse, beide betitelt: „Reprehensio sui ipsius atque confessio", finden sich in der römischen Ausgabe 1 (1732) 18—23 und 119—144. Der größere Teil des längeren zweiten Bekenntnisses (1, 129—144) kehrt später, 3 (1746) 439—454, noch einmal wieder. Diese Bekenntnisse oder wenigstens das zweite derselben verweist auch Lamy (S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 4, XXIV f.) unter die „opera supposititia".

Eine anonyme syrische Vita Ephräms ist in zwei vielfach und beträchtlich voneinander abweichenden Rezensionen überliefert. Die eine ist nach einer Handschrift der Vatikana vom Jahre 1100 gedruckt in der römischen Ausgabe 6 (1743) XXIII—LXIII; die andere, nach einer Pariser Handschrift des 13. Jahrhunderts, bei Lamy a. a. O. 2 (1886) 1—90; bei Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 2, Paris. 1892, 621—665, sowie zum Teil auch bei C. Brockelmann, Syrische Grammatik, 3. Aufl., Berlin 1912, 23*—43*. Eine armenische Übersetzung der zweiten Rezension liegt in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts vor; vgl. Lamy a. a. O. 4, XI. Es ist kaum glaublich, daß diese an geschichtlichen Nachrichten recht arme Vita schon bald nach Ephräms Tode geschrieben sei (so Duval, La littérature syriaque, 3. Aufl., 329). Auch Lamy a. a. O. setzt dieselbe in eine spätere Zeit, ohne freilich ein bestimmtes Datum vorzuschlagen. In dem syrischen Texte der zweiten Rezension bei Lamy 2, 69 f. wird der Dichter Baläus, gest. nach 432, zitiert. — An der Spitze der „Graecorum Latinorumque veterum testimonia" steht in der römischen Ausgabe 1 (1732)

[1] Vgl. vorhin Abs. 2, S. 349.

[2] Über das Todesdatum s. Lamy a. a. O. 2, 89 ff.; 4, XXVIII f.

[3] Siehe die syrische Biographie Ephräms bei Lamy 2, 41 ff.; bei Brockelmann, Syrische Grammatik [3], Berlin 1912, 41* f.

I—XIX die unter dem Namen Gregors von Nyssa gehende Rede auf Ephräm, bei Migne, PP. Gr. 46, 819—850. Der geschichtliche Wert dieser Rede wird dadurch sehr herabgedrückt, daß sie dem Nyssener abgesprochen und einem bedeutend jüngeren Autor zugewiesen werden muß; vgl. Bd. 1, 2. Aufl., dieses Werkes, Freiburg 1913, 41; Bd. 3 (1912) 206 208. Lamy a. a. O. 4, XXXI f. hält an der Echtheit der Rede fest.

4. Exegetisches. — Soll nunmehr ein Überblick über die Schriften Ephräms im einzelnen gegeben werden, so wird der Wechsel des Inhalts für die Anordnung und Gliederung maßgebend sein müssen. Die Verschiedenheit der Form ist zu diesem Ende weit weniger geeignet, weil Ephräm einem und demselben Gegenstand sowohl Prosaschriften wie auch Memre und Madrasche gewidmet hat, und die zeitliche Aufeinanderfolge kann nicht in Frage kommen, weil vorläufig nur hin und wieder eine relative Datierung möglich ist.

In Prosa hat Ephräm, wie schon gesagt, hauptsächlich seine Bibelkommentare geschrieben. Die Versicherung eines griechischen Biographen, Ephräm habe die ganze Heilige Schrift, das Alte wie das Neue Testament, in fortlaufenden Kommentaren erläutert [1], braucht nicht gerade wörtlich genommen zu werden. Ohne Zweifel aber hat er viele Kommentare hinterlassen, wenngleich nur wenige auf uns gekommen sind.

Von den Kommentaren zum Alten Testament sind im syrischen Original und in der ursprünglichen Gestalt die Erklärungen der Bücher Genesis und Exodus, bis Kap. 32, 26, erhalten geblieben, gerettet durch eine Handschrift der Vatikana aus dem 6. Jahrhundert. Mehr oder weniger umfangreiche Bruchstücke anderer Erklärungen, kurze Einleitungen und abgerissene Scholien, hat eine syrische Katene über verschiedene Teile des Alten und des Neuen Testaments aufbewahrt, welche von einem Mönche Severus von Edessa in den Jahren 851—861 aus syrischen und griechischen Autoren zusammengestellt ward [2]. Aus dieser Katene sind nach und nach Bruchstücke unter Ephräms Namen herausgegeben worden zum Pentateuch, Josue, Richter, Samuel, Könige, Job, Sprüche, zu sämtlichen Propheten mit Einschluß der Klagelieder und zu Matthäus.

An der Echtheit dieser Fragmente im großen und ganzen wird nicht zu zweifeln sein, während es dahingestellt bleiben muß, ob dieselben im einzelnen aus einem Kommentar oder aber aus sonstigen Schriften Ephräms geschöpft sind. Der Vergleich der Scholien zu Genesis und Exodus mit den Kommentaren zu diesen Büchern in der

[1] Ps.-Greg. Nyss. bei Migne, PP. Gr. 46, 829: πᾶσαν γὰρ παλαιάν τε καὶ καινὴν ἐκμελετήσας γραφὴν . . . ὅλην ἀκριβῶς πρὸς λέξιν ἡρμήνευσεν.

[2] Über ein Exemplar dieser Katene in der Vatikana berichtet Pohlmann, S. Ephraemi Syri Commentariorum in S. Scripturam textus, Brunsbergae 1864, 12 ff.; über ein Exemplar im Britischen Museum Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, London 1871, 908 ff.

erwähnten vatikanischen Handschrift hat zu dem bemerkenswerten Resultat geführt, daß die Exodusscholien dem Exoduskommentar, die Genesisscholien jedoch nicht dem Genesiskommentar, sondern anderweitigen Quellen entnommen wurden[1]. Und anderseits steht fest, daß Ephräm die Genesis oder doch weite Strecken der Genesis in gebundener Rede schon erklärt hatte, bevor er den Genesiskommentar in Angriff nahm. Gleich zu Eingang des Kommentars verweist er selbst auf die früher bereits „in Memre und Madrasche" vorgetragene Erklärung der Genesis[2], und diese Erklärung wird von dem Kompilator der Katene exzerpiert worden sein. In der Mehrzahl der Fälle indessen wird derselbe doch wohl Kommentare benutzt haben. Ebedjesu (gest. 1318) kannte noch Kommentare Ephräms zu Genesis, Exodus, Levitikus, Josue, Richter, Samuel, Könige, Psalmen, Isaias, den zwölf kleinen Propheten, Jeremias, Ezechiel, Daniel[3]. Immerhin aber sind und bleiben die in Rede stehenden Fragmente nur Katenenfragmente. Nicht selten bleibt es zweifelhaft, ob diese oder jene Stelle der Katene Ephräm oder einem andern Autor zugeschrieben wird, bzw. wo eine Ephräm zugeschriebene Stelle anhebt oder endigt[4]. Verschiedene Stellen, welche von den Herausgebern für Ephräm in Anspruch genommen wurden, werden durch innere Gründe als unecht erwiesen[5].

Die Ephräm-Scholien sonstiger Katenen warten noch des Sammlers. Überbleibsel des von Ebedjesu bezeugten Kommentars zu den Psalmen sind bisher nicht bekannt geworden. In altarmenischer Übersetzung liegen Fragmente zum Pentateuch, Josue, Richter, Samuel, Könige und Chronik vor. Syrische Fragmente zur Chronik sind nicht vorhanden.

Die römische Ausgabe enthält 4, 1—115 den Genesiskommentar nach der vatikanischen Handschrift des 6. Jahrhunderts (cod. Syr. 110), ferner 4, 116 bis 193 Fragmente zur Genesis aus dem vatikanischen Exemplar der Katene des Severus, 4, 194—226 den Exoduskommentar nach der vatikanischen Handschrift und sodann 4, 226 bis 5, 315 Fragmente aus der Katene zu Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Richter, Samuel, Könige, Job, Isaias 1—42, Jeremias, Klagelieder, Ezechiel, Daniel, Hoseas, Joel, Amos, Abdias, Michäas, Zacharias, Malachias. Vgl. die lehrreiche Abhandlung von A. Pohlmann, S. Ephraemi Syri Commentariorum in Sacram Scripturam textus in codicibus Vaticanis manuscriptus et in editione Romana impressus, Brunsbergae 1864. 8°. Die Studie von M. Treppner: Ephräm der Syrer und seine Expla-

---

[1] Siehe Pohlmann a. a. O. 21 f.

[2] In der römischen Ausgabe 4, 1. Der Verweis zeigt, daß der Genesiskommentar wenigstens nicht in die früheste Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Ephräms fällt.

[3] Ebedjesu bei Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 61 f.

[4] Vgl. Pohlmann a. a. O. 17 f.; Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel, Cambridge 1901, 87 ff.

[5] In den durch Lamy (a. a. O. 2, 229 ff.) herausgegebenen Fragmenten zu den kleinen Propheten benützt „Ephräm" wenigstens dreimal die syrisch-hexaplarische Version des Alten Testaments, welche erst im Jahre 616/617 entstanden ist. Siehe Nöldeke in den Götting. Gel. Anz. 1887, 81.

natio der vier ersten Kapitel der Genesis. Passau 1893. 8°. hat keinerlei wissenschaftlichen Wert. — Aus dem vatikanischen Exemplar der Katene des Severus veröffentlichte neuerdings Zingerle-Mösinger. Monumenta Syriaca 2. Oeniponti 1878. 33—35 einige weitere Ephräm-Scholien zu Matthäus. Isaias. Sprüche. sowie 9—31 eine Erklärung des Hohenliedes. in welcher jedoch Ephräms Name nicht vorkommt. — Zahlreiche neue Ephräm-Scholien zu Isaias 43—66. Klagelieder. Jonas. Nahum. Habakuk. Sophonias. Aggäus wurden aus dem Londoner Exemplar der Katene des Severus herausgegeben von Lamy. S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 2 (1886) 103—310. Einige Scholien zu Zacharias 1—2 aus derselben Quelle nebst den Zachariasscholien der römischen Ausgabe in französischer Übersetzung bei Lamy. Les Commentaires de S. Ephrem sur le prophète Zacharie: Revue Biblique 6 (1897) 380—395 535—546; 7 (1898) 89—97. — Kurze syrische Auslegungen (תרגמנא) zerstreuter Bibelstellen in Prosa bei Overbeck. S. Ephraemi Syri. Rabulae episc. Edesseni. Balaei aliorumque opera selecta. Oxonii 1865. 74—98. sind mit Unrecht Ephräm zugeeignet worden; siehe Burkitt. S. Ephraim's Quotations from the Gospel. Cambridge 1901. 75 ff.

Der erste der vier Bände armenischer Schriften Ephräms. welche die Mechitaristen 1836 zu Venedig erscheinen ließen. enthält eine Katene mit Ephräm-Scholien zum Pentateuch. Josue. Richter. Samuel. Könige und Chronik. Wie sich diese mir unzugänglichen armenischen Texte zu den vorhin genannten syrischen Texten verhalten, habe ich nirgendwo erfahren können. P. de Lagarde. Über den Hebräer Ephraims von Edessa zu Gen. 1—38: Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 26 (1880). vorletzte Abhandlung. S. 43—64. handelt über Stellen der armenischen Katene. an welchen Ephräm Worterklärungen eines Hebräers einführt. — Ein „specimen“ eines arabischen Kommentars zu den Büchern Genesis und Exodus. welcher aber mit den Kommentaren Ephräms nichts zu tun zu haben scheint. findet sich arabisch und lateinisch bei Pohlmann a. a. O. 27—36. In der arabischen Katene über den Pentateuch. von welcher de Lagarde (Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs. Leipzig 1867. Heft 2) den auf die Genesis entfallenden Teil herausgab. wird Ephräm häufiger zitiert: vgl. etwa H. Achelis. Hippolytstudien (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 16. 4). Leipzig 1897. 119.

Von den Kommentaren zum Neuen Testament ist ein verhältnismäßig größerer Bruchteil überliefert. aber nicht im syrischen Original. sondern in altarmenischer Übersetzung. Ein Kommentar zu dem „Evangelium der Gemischten“ oder dem Diatessaron Tatians. von welchem syrisch nur Fragmente in Form von Zitaten bei späteren Syrern bekannt sind, liegt armenisch vollständig vor. Durch die Mechitaristen 1836 der Öffentlichkeit übergeben. hat diese Schrift sich in neuerer Zeit sehr lebhafter Aufmerksamkeit erfreut. Sie bildet die Hauptquelle für die Kenntnis des verloren gegangenen syrischen Diatessaron und war an und für sich schon ein sehr wichtiges Denkmal der Geschichte des syrischen Evangelientextes. Der Umstand. daß Ephräm das Diatessaron kommentiert. ein „Evangelium der Getrennten“ aber allem Anschein nach überhaupt nicht gekannt hat [1], beweist schlagend.

[1] Siehe darüber Schäfers. Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den paulinischen Briefen. Freiburg i. Br. 1917. 27—47.

daß das Diatessaron um 370 zu Edessa der offizielle, beim Gottesdienst gebrauchte Evangelientext war. Zahn hat es nämlich wenigstens wahrscheinlich gemacht, daß die Auslegung des Diatessaron Lehrvorträge wiedergibt, welche Ephräm an der theologischen Lehranstalt zu Edessa gehalten hat, sei sie nun das Konzept des Lehrers, sei sie die Nachschrift eines Schülers [1]. Im Unterschied von den wissenschaftlich oder trocken gehaltenen Kommentaren zum Alten Testament zeigt diese Auslegung eine homilienartige Färbung, insofern sie nicht selten Nutzanwendungen einflicht und in Gebetsworte ausklingt.

Gleichzeitig mit der Auslegung des Diatessaron konnten die Mechitaristen einen knapp gefaßten Kommentar zu sämtlichen Briefen des hl. Paulus, mit Einschluß des Hebräerbriefes, veröffentlichen. Nur der Brief an Philemon fehlt. Dagegen folgt auf den zweiten Korintherbrief noch der apokryphe dritte Korintherbrief, der, wie auch anderweitig bezeugt ist, bei den Syrern und dann auch bei den Armeniern lange Zeit hindurch eine Stelle in den Bibelhandschriften behauptet hat [2]. Von syrischen Fragmenten dieses Kommentars ist bisher nichts verlautet. Die Echtheit darf aber wohl als gesichert gelten.

Endlich haben die Mechitaristen 1839 eine armenische „Erklärung der Apostelgeschichte, zusammengestellt aus den Werken der Vorväter Chrysostomus und Ephräm", herausgegeben. Daß ein Kommentar zur Apostelgeschichte der Fundort der Ephräm-Scholien gewesen, ist kaum anzunehmen. Ebedjesu, der Literarhistoriker [3], weiß auffallenderweise überhaupt keinen Kommentar Ephräms zum Neuen Testament zu nennen.

Der Kommentar zum Diatessaron steht armenisch im zweiten der vier Bände armenischer Schriften Ephräms, Venedig 1836, 5—260. Eine lateinische Übersetzung des armenischen Textes, gefertigt von dem Mechitaristen J. B. Aucher, ward in revidierter Form herausgegeben von G. Mösinger, Venedig 1876. J. A. Robinson unterzog die Handschriften des armenischen Textes einer erneuten Durchsicht, deren Ergebnisse bei J. H. Hill, A Dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephrem the Syrian, Edinburgh 1896, niedergelegt sind. Überbleibsel des syrischen Textes des Kommentars sammelte J. R. Harris, London 1895. Siehe die gelegentlich des Diatessaron Bd. 1, 2. Aufl., S. 275 und 281, gegebenen Literaturnachweise. Zur Charakteristik des Kommentars Ephräms vgl. Th. Zahn, Tatians Diatessaron (Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw. 1), Erlangen 1881, 44—72. A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron (bei Zahn, Forschungen usw. 7, 1), Leipzig 1903, 49 ff. — An die Auslegung des Diatessaron schließt sich im zweiten Bande der armenischen Schriften Ephräms, 261—345, eine „Erklärung des Evangeliums" (ἑρμηνεία τοῦ εὐαγγελίου) an, in welcher Preuschen (Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. 12 [1911] 243 ff.) die verloren gegangene Ab-

---

[1] Zahn, Tatians Diatessaron, Erlangen 1881, 51 ff. Hjelt (Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, Leipzig 1903, 51) stimmt Zahn bei.

[2] Vgl. Bd. I², S. 601 ff.

[3] Bei Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 61—63.

handlung des alten Bischofs Theophilus von Antiochien gegen Marcion wiedererkennen wollte; vgl. Bd. 1, 2. Aufl., S. 314 f. Mit Ephräm scheint diese Schrift, deren armenischer Text auch aus einer syrischen Vorlage geflossen ist, allerdings nichts zu tun zu haben. Die syrische Vorlage aber ist nicht als Übersetzung aus dem Griechischen, sondern als Originaltext zu betrachten, und nach Schäfers handelt es sich nicht um eine einheitliche Schrift, sondern um eine Verbindung dreier syrischer Abhandlungen über Parabeln und Sprüche Jesu, von welchen die erste und bei weitem umfangreichste gegen Marcion gerichtet ist und noch dem 4. Jahrhundert angehören mag. J. Schäfers, Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums. Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions Neuem Testament, Münster i. W. 1917 (Neutestamentl. Abhandlungen 6, 1—2). — Einige syrische Ephräm-Scholien zu Matthäus aus dem vatikanischen Exemplar der vorhin erwähnten Katene des Severus von Edessa bei Zingerle-Mösinger, Monumenta Syriaca 2, Oeniponti 1878, 33 f. Fragmente eines syrischen Traktats über Jo 1, 1 in Prosa bei Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 2, 511—516; vgl. Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel 59 ff.

Die Erklärung der paulinischen Briefe steht armenisch im dritten jener vier Bände, Venedig 1836. Eine lateinische Übersetzung des armenischen Textes ließen die Mechitaristen Venedig 1893 erscheinen. Der Kommentar zu dem apokryphen dritten Korintherbrief ist wiederholt separat übersetzt worden. Auch P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894, hat 70—79 diesen Kommentar ins Deutsche übersetzt und zugleich 80—97 eine Überarbeitung dieses Kommentars von der Hand des armenischen Theologen Johannes Kachik Orotnethsi (gest. 1388) armenisch und deutsch herausgegeben. Vgl. die Literaturangaben zu dem apokryphen dritten Korintherbrief Bd. 1, 2. Aufl., S. 605 f. Über die armenische Katene zur Apostelgeschichte aus Chrysostomus und Ephräm, Venedig 1839, fand ich nirgendwo nähere Auskunft.

Den Kommentaren in Prosa ließen sich noch zahlreiche Traktate über einzelne Bibelverse oder Bibelabschnitte in gebundener Rede zur Seite stellen. Da dieselben indessen nicht sowohl exegetisch als vielmehr homiletisch-paränetisch gerichtet sind, so werden sie passender an späterer Stelle zur Sprache kommen. Der Bibelkanon Ephräms wird sich mit dem Kanon des persischen Weisen so ziemlich gedeckt haben. Kommentare zu den deuterokanonischen Büchern des Alten Testaments sind nicht bezeugt, während Anspielungen auf den Inhalt dieser Bücher sehr häufig vorkommen [1]. Auch von Kommentaren zu den katholischen Briefen und der Apokalypse verlautet nichts. Den Kommentaren zum Alten Testament hat Ephräm eine syrische Übersetzung zu Grunde gelegt, welche aus dem Hebräischen geflossen war und sich mit der Peschittho sehr nahe berührte. Er zitiert aber auch den „Hebräer" oder Lesarten des Urtextes, die ihm durch mündliche Mitteilung von jüdischer Seite her bekannt geworden waren, sowie den „Griechen" oder Lesarten der Septuaginta, die er vermutlich in seiner syrischen Übersetzung als

[1] Siehe Lamy a. a. O. 2, x f.; Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung (Bibl. Studien 6, 3—4), Freiburg i. Br. 1901, 96 f.

Glossen verzeichnet fand[1]. Auch in der Auslegung des syrischen Diatessaron beruft er sich dreimal auf den „Griechen“[2]. Über seine exegetischen Grundsätze hat Ephräm sich nicht näher ausgesprochen. In der Praxis verfolgt er das Ideal der Exegeten Antiochiens, indem er in erster Linie stets den historisch-grammatischen Sinn des Textes erheben will, ohne dann freilich auf allegorisierende Deutung oder Anwendung zu verzichten. Wenn er, ähnlich wie griechische und lateinische Zeitgenossen, bei Besprechung des Schöpfungsberichts der Genesis alle Allegorese von vornherein ablehnt[3], so hat er eine Allegorese im Auge, welche den Literalsinn, statt ihn zur Grundlage zu nehmen, leugnete oder verflüchtigte. Besonders beachtenswert ist, daß er die Zahl der direkt messianischen Weissagungen des Alten Testaments sehr stark einschränkt, um desto mehr Stellen typisch-messianisch zu erklären. Er bezieht den Wortlaut, soweit es immer anzugehen scheint, auf eine Persönlichkeit der alttestamentlichen Geschichte, bezeichnet aber diese als ein gottgewolltes Vorbild Christi, in welch letzterem der Wortlaut erst ganz und voll zur Wahrheit werde. Der Eckstein in Sion Is 28, 16 ist zunächst Ezechias, der Knecht David Ez 37, 24 ist zunächst Zorobabel, die Aufrichtung der Hütte Davids Am 9, 11 ist auch zunächst das Werk Zorobabels — lauter Sätze, welche der Antiochener Theodoret von Cyrus als „jüdisch“ in scharfen Worten verurteilt[4]. Ephräm mag hier allerdings unter dem Einfluß gelehrter Juden stehen. In der Erklärung des Pentateuchs hat er nicht selten jüdische Überlieferungen verwertet. Jedesmal aber schließt er in solchen Fällen mit einem Ausblick auf den Messias. Um wenigstens eine auch in dogmengeschichtlicher Hinsicht interessante Stelle anzuführen, so bemerkt er zu Joel 2, 24, Gott verspreche, nachdem er die Assyrier vernichtet, den Juden Massen von Getreide, Wein und Öl zu geben, und fährt dann fort: „Mystisch aber ist dies von Christus vollbracht worden, welcher dem von ihm erlösten Volke, d. i. der Kirche, Getreide, Wein und Öl gegeben hat: als Getreide das Mysterium seines heiligen Leibes, als Wein sein Sühneblut und Öl zu dem lieblichen Chrisma, womit die Getauften besiegelt werden und die Rüstung des Heiligen Geistes anziehen“[5].

C. a Lengerke, Commentatio critica de Ephraemo Syro S. Scripturae interprete. Halis Saxon. 1828. 4⁰. Ders., De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber. Regimontii 1831, 8⁰. Th. J. Lamy, L'exégèse en Orient au IVe siècle ou les commentaires de S. Éphrem: Revue Biblique 2 (1893) 5—25 161—181

---

[1] Vgl. Gerson in der Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 17 (1868) 143 ff.
[2] Vgl. Zahn, Tatians Diatessaron 59 ff.
[3] In der römischen Ausgabe 4, 6. Vgl. dazu C. a Lengerke, De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber, Regimontii 1831, 121 f.
[4] Siehe die Texte bei C. a Lengerke a. a. O. 162 ff.
[5] In der römischen Ausgabe 5, 252.

465—486. — Zu Ephräms Erklärung des Pentateuchs vgl. D. Gerson, Die Kommentarien des Ephräm Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 17 (1868) 15—33 64—72 98—109 141—149. Auf Ephräms Auslegung des Büchleins Joel ist Ad. Merx (Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger, Halle 1879, 141—146) etwas näher eingegangen. — F. H. Woods, An Examination of the New Testament Quotations of Ephrem Syrus: Studia biblica et ecclesiastica 3, Oxford 1891, 105 bis 138 (die Hauptmasse der neutestamentlichen Zitate bei Ephräm sei der Peschittho entnommen). F. Cr. Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel (Texts and Studies 7, 2), Cambridge 1901 (Ephräm hat die Peschittho noch nicht gekannt und zitiert die Evangelien fast durchweg nach dem Diatessaron). J. Schäfers, Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den paulinischen Briefen, Freiburg i. Br. 1917 (Ephräm zitiert die Evangelien ausschließlich nach dem Diatessaron und hat ein Evangelium der Getrennten nicht gekannt). Vgl. noch S. Euringer in den Beiträgen zur Geschichte des christlichen Altertums usw., Festgabe, A. Ehrhard dargebracht, Bonn 1922, 161—169. Über eine dunkle Stelle des Kommentars zum Diatessaron, in welcher F. C. Conybeare (Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. usw. 3 [1902] 192 bis 197) „ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von Kap. 1 und 2 im Texte des Lukas" finden wollte, vgl. C. A. Kneller in der Zeitschr. f. kath. Theol. 34 (1910) 394—397; Fr. Herklotz in der Bibl. Zeitschr. 8 (1910) 387 f.

5. Polemisches und Dogmatisches. — Dogmatik und Polemik gehen bei Ephräm Hand in Hand. Fast alle seine dogmatischen Traktate sind zugleich polemisch zugespitzt. Soweit sie bisher bekannt geworden, sind es teils Madrasche oder Lieder zum Singen, teils Prosaschriften.

Die römische Ausgabe enthält nur Madrasche dogmatisch-polemischer Tendenz, die sie jedoch „Sermones" zu überschreiben pflegt: „Sermones polemici adversus haereses 1—56", „Sermones polemici de fide adversus scrutatores 1—80", „De margarita seu de fide sermones 1—7", „De fide sermones 1—3", „De libero humanae voluntatis arbitrio sermones 1—4".

Die „Sermones adversus haereses" (in der römischen Ausgabe 5, 437—560), einer Handschrift vom Jahre 522 entnommen[1], kehren sich gegen die Anhänger des Bardesanes, des Marcion und des Mani. Den Bardesaniten werden hauptsächlich die Lehren von der Ewigkeit der Materie, von einem fatalistischen Einfluß der Sterne auf die Geschicke der Menschen und von der Unmöglichkeit der Auferstehung des Leibes zum Vorwurf gemacht[2], den Marcioniten die Leugnung der Einheit Gottes und des organischen Zusammenhangs zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, den Manichäern die Anschauung von der

[1] Dankenswerte Nachweise über die handschriftlichen Quellen der Texte der römischen Ausgabe bei Burkitt a. a. O. 7 ff.

[2] Die Zeugnisse Ephräms über Bardesanes und die Bardesaniten in Band 5 der römischen Ausgabe sind sorgfältig zusammengestellt bei F. Nau in der Praefatio seiner Edition des „Buches der Gesetze der Länder": Patrologia Syriaca 1, 2, Paris 1907, 497—509. Vgl. auch F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 77 ff.

Unreinheit der Materie, der Verwerflichkeit der Ehe usw. — Die „Sermones adversus scrutatores“ (6, 1—150), in Handschriften des 5. und 6. Jahrhunderts erhalten, geißeln den menschlichen Stolz und Vorwitz als die Wurzel aller Häresie und betonen die übernatürliche Hoheit der Glaubensgeheimnisse. Mit Namen werden die „Grübler“ (דרוֹשׁא) nicht genannt. Daß aber außer Gnostikern auch Arianer Ephräm vor Augen stehen, erhellt schon aus dem Eingang des Sermo 13 (6, 28): „Ich will meinen Glauben bewahren vor dem Truge, der jüngst aufgetaucht ist, der, während er den Vater bekennt, seinen Eingeborenen leugnet.“ Ob freilich gerade Aëtianer und Eunomianer gemeint sind, wie die herkömmliche Ansicht will, bleibt zweifelhaft. Immerhin werden diese „Sermones adversus scrutatores“ in eine spätere Zeit verlegt werden dürfen als die „Sermones adversus haereses“. — An die „Sermones adversus scrutatores“ reihen sich in den Handschriften die „Sermones de margarita seu de fide“ (6, 150—164) an, welche allerdings die Polemik gegen die „Grübler“ fortsetzen, aber speziell über die Perle, d. i. über Christus und die Wunder der Menschwerdung handeln. Auf Grund einer naturwissenschaftlichen Sage über den Ursprung der Perle pflegten die Syrer Christus mit einer Perle zu vergleichen und schlechtweg die Perle zu nennen[1]. Ephräm gilt die Entstehung der Perle aus einer Mischung des Blitzes und des Wassers als ein schlagender Analogiebeweis für die übernatürliche Geburt Christi aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau. — Die „Sermones de fide“ (6, 164—208), nicht mehr die Perle, sondern den Glauben an die Trinität betreffend, sind erst durch ein Manuskript des 12. Jahrhunderts überliefert. — Die „Sermones de libero humanae voluntatis arbitrio“ (6, 359—366) hinwieder liegen schon in Manuskripten des 6. Jahrhunderts vor.

Einige weitere Madrasche gegen einen neuen Feind hat Overbeck 1865 nach einer Londoner Handschrift vom Jahre 519 herausgegeben: „Carmina adversus Iulianum Imperatorem Apostatam, adversus doctrinas falsas et Iudaeos 1—4“. Sie sind nach innern Anzeichen nach dem Tode Julians (26. Juni 363) und nach dem Einzug der Perser in Nisibis, aber vor der Vertreibung der Christen aus Nisibis, also noch im Jahre 363, als Ephräm noch zu Nisibis weilte, verfaßt worden. Zu vergleichen wären die zwei Schmähreden Gregors von Nazianz auf Julian.

Alle die genannten Texte sind, wie gesagt, Madrasche oder Lieder zum Singen. Die Wahl dieser Form für dogmatische Polemik war

[1] So auch Aphraates; vgl. vorhin S. 339. Die Sage erzählte: „Wenn der Blitzstrahl ins Meer schlägt, dringt die Mischung von Feuer und Wasser in die Muschel ein; diese schließt die geöffneten Schalen, und in dem Schaltier entwickelt sich allmählich die Perle zu Schönheit und Wert; sie löst sich von dem Tiere ab, ohne dessen Wesen irgendwie zu verändern oder zu schädigen.“ Usener in den Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 204.

jedenfalls in erster Linie durch die allgemeine Vorliebe Ephräms für gebundene Rede bedingt. Doch muß daran erinnert werden, daß Bardesanes, der als der Hauptgegner Ephräms bezeichnet werden darf, auch schon in Gesängen für seine Lehre Propaganda gemacht hatte, und Gesänge am erfolgreichsten durch Gesänge aus dem Felde geschlagen werden mochten[1]. Das Gewand bestimmte aber auch den Gang und die Haltung der Polemik. Abhandlungen mit planmäßig durchgeführter und ruhig fortschreitender Gedankenentwicklung konnten die Madrasche nicht sein. Sie bestehen vielmehr aus locker aneinandergefügten Sentenzen oder Schlagwörtern, kurzen Belehrungen zur Abwehr oder zum Angriff und Lobpreisungen Gottes. Ich lasse einige Zitate aus den „Sermones adversus scrutatores" folgen. Sermo 2 (6, 4): „Selig der, der das Gift der Weisheit der Griechen nicht gekostet; selig der, der die Lauterkeit der Apostel nicht verlassen hat." Sermo 8 (6, 18): „Es gibt in der Kirche ein Forschen, um zu erkennen, was geoffenbart ist, aber es gibt keines, um zu ergründen, was verborgen ist." Sermo 10 (6, 24): „Wir essen dich, o unser Herr, und trinken dich, nicht um dich zu verzehren, sondern um durch dich zu leben." Sermo 23 (6, 41): „Besinge wie David den Sohn Davids und nenne ihn wie David Herrn und Sohn! Hüte dich, den Vater und den Sohn miteinander zu lästern! Sing also dem Vater nicht eine Schmähung seines Sohnes vor, auf daß du nicht auch dem Sohne eine Lästerung seines Vaters vorsingest, wie wenn er nicht der Erzeuger wäre. Daß der Vater der Erste ist, darüber ist kein Streit; daß der Sohn der Zweite ist, darüber ist kein Zweifel; der Name des Geistes aber ist der Dritte. Verkehre ja nicht die Ordnung der Namen!"[2] Sermo 29 (6, 52): „Gott hat in seiner Barmherzigkeit die Sterblichen aus Gnade Götter genannt. Sie aber haben ihn, der Gott ist, in ihrem Forschen für beschränkt erklärt wie einen Menschen. Euren Leib, den er angezogen, tragen Cherubim, Seraphim ziehen feierlich vor ihm her (?), Engel verstummen vor ihm. Ihr aber, ihr Verächtlichen, habt die Zeugung des Erhabenen verächtlich gemacht. Jenem schwachen Leibe, den er angezogen, nachdem er hinabgestiegen, entsprechen seine Namen und seine Handlungen, und wie es notwendig war, daß er Hunger litt, so war es auch notwendig, daß er betete, und wie sein Hunger ganz Sache des Leibes war, so war all seine Notdurft nur Sache des Leibes. Zieht euch nicht den Tod zu ob der Namen, die der Lebendige angenommen hat, um allen das Leben zu geben."

Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt, Kempten 1870—1876, gibt Bd. 2, 223 bis 313 Proben aus den 56 Sermones adversus haereses, Bd. 2, 59—148 Proben

[1] Vgl. Bd. 1^2, S. 365.

[2] Dieser Sermo 23 (6, 40 f.) macht durchaus den Eindruck eines Mahnrufes Ephräms an einen jüngeren Dichter.

aus den 80 Sermones adversus scrutatores und Bd. 1, 167—228 die drei Sermones de fide. Die drei Sermones de fide wurden von neuem übersetzt durch Euringer in der Bibl. der Kirchenväter 37, Kempten 1919, 1—61. — Mit den sieben syrischen Sermones de margarita berührt sich nahe ein griechischer „Sermo adversus haereticos, in quo tum ex margaritae tum ex aliorum claris argumentis ostenditur, credendum esse S. Deiparam praeter naturae leges Dominum ac Deum nostrum pro mundi salute et concepisse et peperisse“, in der römischen Ausgabe 2, 259—279. An diesen griechischen Sermo anknüpfend, hat H. Usener in den Theologischen Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 201—213, über das Bild der Perle gehandelt. — Der syrische Sermo adversus Iudaeos, den die römische Ausgabe 6, 209—224 auf die drei Sermones de fide folgen läßt, ist kein polemischer Traktat, sondern ein Hymnus auf Palmsonntag, übrigens erst durch Handschriften des 10.—12. Jahrhunderts überliefert. — Die vier Carmina adversus Iulianum stehen syrisch bei Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 3—20. Nach dieser Ausgabe wurden sie ins Deutsche übersetzt von G. Bickell in der Zeitschr. f. kath. Theol. 2 (1878) 335—356.

Was die Prosaschriften dogmatisch-polemischer Tendenz angeht, so hat Overbeck nach Londoner Handschriften des 6. und 7. Jahrhunderts wenigstens die ersten Teile eines umfangreichen Werkes gegen Mani, Marcion, und Bardesanes vorgelegt: „Ad Hypatium adversus haereses tractatus 1—2“, Traktat 2 allerdings nur lückenhaft. Mitchell konnte Overbecks Edition ergänzen. In einer andern Londoner Handschrift, einem Palimpsest des 6. Jahrhunderts, fanden sich, wenngleich auch nur lückenhaft, noch drei weitere Traktate oder Bücher. Das einem sonst nicht bekannten Hypatius gewidmete Werk hat aus fünf Büchern bestanden, welche von Haus aus durch die früher schon erwähnte Akrostichis als Glieder einer und derselben Kette gekennzeichnet waren: sie beginnen der Reihe nach mit den fünf Buchstaben des Namens Ephräm. Diese Bücher nehmen den Charakter gelehrter Abhandlungen an, und im Unterschied von ihnen sind die Madrasche gegen die Häretiker offenbar zunächst auf die große Masse berechnet gewesen.

In demselben Palimpsest entdeckte Mitchell außerdem noch ein zweites Prosawerk gegen Mani, Marcion und Bardesanes, von welchem bis dahin jede Kunde mangelte: „An unedited work of Ephraim called ‚Of Domnus‘. It consists of Discourses against Mani, Marcion, and Bardaisan, and a Hymn of Virginity. The Discourses against Bardaisan are remarkable as showing the influence of the Platonists and the Stoics around Edessa.“ [1] Dieses Werk haben Bevan und Burkitt aus Mitchells hinterlassenen Papieren herausgegeben.

Ein dogmatischer Traktat in Prosa ist endlich der von Lamy 1882 veröffentlichte lange „Sermo de Domino nostro“. Er verrät ausnahmsweise keine polemischen Absichten, läßt sich vielmehr als eine Art

[1] Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan 1, London 1912, Preface (nicht paginiert).

Hymnus auf die Gottheit Christi oder die Großtaten des Menschgewordenen bezeichnen. Da er durch Handschriften des 5. oder 6. Jahrhunderts als Ephräms Werk bezeugt und überdies schon von Philoxenus von Mabbug (gest. um 523) als Ephräms Werk zitiert wird[1], so ist die Echtheit jedem Zweifel entrückt. Der Inhalt lehrt von neuem, was schon die „Sermones adversus scrutatores" zeigten, daß Ephräm durchaus auf dem Boden des Nicänums stand. Angeführt seien einige Worte über die Zweiheit der Naturen in Christus[2]. „Sieh, wie die Größe seine Kleinheit, die Hoheit seine Niedrigkeit begleitet und unterstützt. Denn wenn in verschiedenen Dingen seine Größe sich zeigte, so offenbarte sich in glänzenden Zeichen seine Gottheit, auf daß sie erkennten, daß der Eine, welcher unter ihnen stand, (der Natur nach) nicht Einer war, sondern Zwei. Denn es war nicht die niedrige Natur allein vorhanden und auch nicht die hohe Natur allein, sondern es waren zwei Naturen da, die eine mit der andern vermischt[3], die hohe und die niedrige. Deshalb gaben jene zwei Naturen ihre Eigenheiten kund, so daß durch die Eigenheiten beider die Leute die Zweiheit unterscheiden lernten, damit sie nicht meinten, er sei (der Natur nach) nur Einer, während er Zwei war infolge der Vermischung, sondern erkennten, daß er Zwei war vermöge der Vermischung, während er Einer war vermöge der Person."

Die Schrift Ephräms „De Spiritu sancto", deren Hieronymus gedenkt[4], scheint verloren gegangen zu sein.

Von dem Werke „Ad Hypatium" gibt Overbeck a. a. O. 21—73 das erste und Fragmente des zweiten Buches. Die Fragmente des zweiten Buches sind aus Overbeck (59—73) abgedruckt und (nicht sehr zuverlässig) ins Deutsche übersetzt bei K. Keßler, Mani 1, Berlin 1889, 262—302. Fragmente der Bücher 2—5 nebst Übersetzung sämtlicher Überbleibsel und das Werk „Ad Domnum" nebst Übersetzung bei C. W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Vol. 1: The Discourses Addressed to Hypatius, London 1912; vol. 2, by A. A. Bevan and F. C. Burkitt: The Discourse Called ,Of Domnus' and six other Writings, 1921. — Der „Sermo de Domino nostro" steht syrisch und lateinisch bei Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 1, 145—274; ein Nachtrag ebda 2, XXI—XXIII. Zu dem Inhalt dieses Sermo vgl. etwa Burkitt, Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, 68 ff. — Der „Sermo de magis, incantatoribus et divinis, et de fine et consummatione" bei Lamy 2, 393—426 ist nicht von Ephräm, sondern von einem jüngeren Autor, sehr wahrscheinlich demselben, welchem auch der „Sermo de fine et admonitione" bei Lamy 3, 133 bis 188 angehört. Siehe Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel 79 ff. — Unecht ist wohl auch die metrische Rede gegen Bardesanes, welche von A. S. D. Jones, A Homily of St. Ephrem: The Journal of Theol. Studies 5 (1904) 546—552, und gleichzeitig von J. E. Rahmani, Studia Syriaca. In

[1] Siehe Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 1, 145.

[2] Bei Lamy a. a. O. 1, 223 ff.

[3] Daß unter der „Vermischung" nur die Vereinigung verstanden sei, hat schon Philoxenus von Mabbug (bei Assemani, Bibl. Orient. 1, 81) hervorgehoben.

[4] Hier., De vir. ill. 115.

monte Libano 1904, 11 f. des syrischen Textes, 9 ff. der lateinischen Übersetzung, herausgegeben wurde. Sie ist nur durch sehr junge Handschriften überliefert (Jones benützte ein Manuskript des 17. oder 18. Jahrhunderts, Rahmani schweigt über seine Quelle), und sie verläuft nicht in dem siebensilbigen oder Ephrämschen, sondern in dem zwölfsilbigen Versmaß Jakobs von Sarug. Rahmani a. a. O. 8—13 bzw. 7—12 hat auch noch ein paar andere Stücke unter Ephräms Namen.

Die dogmatischen Lehranschauungen Ephräms haben bisher nur sehr unzulängliche Bearbeitungen gefunden. A. Haase, S. Ephraemi Syri theologia, quantum ex libris poeticis cognosci potest, explicatur (Diss. inaug.), Halis Sax. 1869, 8⁰. C. Eirainer, Der hl. Ephräm der Syrer. Eine dogmengeschichtl. Abhandlung, Kempten 1889, 8⁰. R. H. Connolly, S. Ephraim and Encratism: The Journal of Theol. Studies 8 (1907) 41—48. J. Stufler, Zur Bußlehre des hl. Ephräm: Zeitschr. f. kath. Theol. 38 (1914) 384—390.

6. Homiletisches und Paränetisches. — Die Schriften moralisch-aszetischer Richtung bestehen fast sämtlich aus Versen. Ein Prosakleid tragen, soviel ich sehe, nur einige kleine von Overbeck ans Licht gezogene Texte, zwei „Tractatus de misericordia divina“ und eine „Epistola ad Montanos“, „die Bergbewohner“ (טוריא), ein ermunterndes und ermahnendes Schreiben an die Einsiedler in den Bergen bei Edessa.

Diese Texte syrisch bei Overbeck, S. Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 105—131. Die „Epistola“ (Overbeck 113—131) deutsch bei C. Kayser, Ein Brief Ephräms des Syrers an die „Bergbrüder“: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 5 (1884) 251—266.

Die Traktate in gebundener Redeform knüpfen zum Teil nach Art von Homilien an einzelne Bibelverse oder Bibelabschnitte an. Dahin gehören, im großen und ganzen wenigstens, die „Sermones exegetici in selecta Div. Scripturae loca“ der römischen Ausgabe (5, 316—395). Die Zusammenfassung gerade dieser Stücke war indessen willkürlich; Memre und Madrasche sind durcheinander geworfen, Echtes ist mit Unechtem oder Zweifelhaftem gemischt. Unzweifelhaft echt, weil durch Zeugenaussagen des 6. Jahrhunderts verbürgt, sind mehrere Lieder über Gn 3, 6 oder über den Sündenfall (318—325 327—330) sowie die lange metrische Rede über Jonas und die Buße der Niniviten (359 bis 387). Dagegen sind die Reden über Ps 140, 3 oder über das Gebet (330—336), über Prd 1, 14 (338—344), über Is 26, 10 (344—350), über Klgl 5, 16 (350—359), über Jo 11, 43 oder die Auferweckung des Lazarus (387—395) mehr oder weniger verdächtig.

Über Gn 2, 8 ff. oder „De paradiso“ handelt ein Zyklus von 15 zusammenhängenden Madrasche, die sich in freiester Allegorese ergehen und namentlich aus den Wonnen des irdischen Eden auf die Seligkeit des Himmels schließen. Die römische Ausgabe hatte nur zwölf „Sermones de paradiso“ und diese nicht vollständig (6, 562—598); Overbeck trug das Fehlende nach. Beiden Editionen liegen Handschriften des 6. Jahrhunderts zu Grunde.

Wäre es echt, so wäre hier insbesondere noch ein sehr umfassendes, in zwölf Bücher abgeteiltes Gedicht über die Geschichte des ägyptischen Joseph anzureihen, ein Gedicht, dessen die neueren Literarhistoriker mit großer Auszeichnung gedenken[1]. Overbeck veröffentlichte das erste und das achte Buch nach einer Handschrift des 6. Jahrhunderts, welche aber nicht Ephräm, sondern den auch sonst rühmlich bekannten Dichter Baläus in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts als den Verfasser bezeichnet. Das Ganze haben Bedjan und Lamy, gestützt auf Handschriften und sonstige Stimmen aus beträchtlich späterer Zeit, unter Ephräms Namen herausgegeben[2]. Zu Gunsten Ephräms läßt sich der Umstand geltend machen, daß das Gedicht in siebensilbigen Versen, den Lieblingsversen Ephräms, verfaßt ist, während Baläus fünfsilbige Verse bevorzugt hat. Gleichwohl dürfte jene Handschrift des 6. Jahrhunderts Ephräms Ansprüche nicht bloß in Frage stellen, sondern Lügen strafen.

Zu den „Sermones exegetici" der römischen Ausgabe (5, 316—395) vgl. die Nachweise bei Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel 6 f. 20 ff. Das erste Stück, über Gn 1, 27 (316—318), erklärt Burkitt aus innern Gründen mit Recht für unecht, das letzte Stück, über Jo 11, 43 (387—395), spricht er unter Berufung auf handschriftliche Zeugnisse Jakob von Sarug (gest. 521) zu. Mehrere Sermones exegetici deutsch von Euringer in der Bibl. der Kirchenväter 37, Kempten 1919, 79—180. Zu dem Sermo über Prd 1, 14 (Euringer 79—89) vgl. A. Dyroff in den Beiträgen zur Gesch. des christl. Altertums usw., Festgabe für A. Ehrhard, Bonn 1922, 119—140. — Die „Sermones de paradiso" 1—12 der römischen Ausgabe (6, 562—598) ergänzte Overbeck, S. Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta 339—351 aus einer Handschrift vom Jahre 519 um ein großes Stück des Liedes 12 und die Lieder 13—15. — Das erste und das achte Buch des Gedichtes über Joseph bei Overbeck a. a. O. 270—330. Die Bücher 1—10, Buch 10 fragmentarisch, wurden unter Ephräms Namen zuerst von P. Bedjan, Paris 1887, und sodann von Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 3, 249—640 herausgegeben. Nach neuen Handschriften edierte Bedjan schließlich die „Histoire complète de Joseph par St. Ephrem", Paris 1891, worauf Lamy (a. a. O. 4, 791—844) seine Edition nach Bedjans Druck vervollständigte.

Eine größere Anzahl von Mahnreden oder Mahngesängen läßt sich mit thematischen Predigten vergleichen. Unter der Aufschrift „Paraenetica" oder „Paraeneses" gibt die römische Ausgabe (6, 367—561) eine lange Reihe von „Adhortationes ad poenitentiam", 76 an der Zahl, aber freilich auch im höchsten Grade der kritischen Sichtung bedürftig. Burkitt will von den 76 Nummern nur 4 (die Nummern 1 20 75 76) als gesichertes Eigentum Ephräms anerkennen. Jedenfalls gehören gar manche Stücke nachweislich jüngeren Autoren, Isaak von Antiochien,

---

[1] Nach Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients 1, 103 ist dasselbe „wohl eines der schlechthin höchststehenden poetischen Erzeugnisse in syrischer Sprache".

[2] Ein Versuch, diese Zueignung zu begründen, bei Lamy a. a. O. 3, xxxvi ff.

Jakob von Sarug und andern, an. — Die bald darauf in der römischen Ausgabe folgenden „Sermones de diversis“ 1—18 (6, 599—687) verdienen mehr Vertrauen, sind jedoch vermischten Inhalts. Immerhin sind diejenigen Stücke der bunten Sammlung, deren Echtheit am besten bezeugt ist, zumeist paränetisch gehalten. So die Nummern 4: „Divinae dispositionis contemplatio prima“, 5: „Divinae dispositionis contemplatio altera“, 6: „De Dei iustitia et misericordia ...“ 10: „De humani ingenii inconstantia“, 11: „De pravis animi affectionibus compescendis“, 12: „De oculorum custodia necnon adversus divinarum rerum scrutatores ...“ Dem ungewöhnlich langen und zugleich trefflich beglaubigten „Sermo de reprehensione“ oder über die Zurechtweisung, welcher die Sammlung abschließt (6, 654—687), lassen sich zwei neue „Sermones de reprehensione“ in Lamys Edition (2, 335—392) an die Seite stellen, von welchen wenigstens der erste gleichfalls trefflich beglaubigt ist.

Lamy bietet aber noch weitere Nachträge. Von den „Hymni de ieiunio“ 1—12, bei Lamy 2, 647—718, darf wenigstens ein beträchtlicher Teil als echt anerkannt werden. Die Lieder 1—5 und 7 fanden sich in Handschriften des 5. oder 6. Jahrhunderts. Alle zwölf handeln von den heilsamen Wirkungen des Fastens, mit besonderer Beziehung auf die große Fastenzeit. Lied 5 spricht ausdrücklich von dem „Nisan der Fasten“ [1]. Paränetischen Zwecken dienen auch der „Sermo de admonitione“ bei Lamy 2, 313—334, die „Hymni de tabulis legis“ 1—2 bei Lamy 2, 729—742 und wenigstens zum großen Teil die „Hymni de ecclesia et virginitate“ 1—51 bei Lamy 2, 773—810 und 4, 497—670.

Der letztgenannte reiche Liederzyklus will indessen besonders besprochen sein. Die Hymnen 1—8 (2, 773—810) entnahm Lamy Londoner Manuskripten, die weiteren Hymnen (4, 497—670) einem vatikanischen Kodex vom Jahre 522. Aus denselben Handschriften wurde der ganze Zyklus 1906 durch Patriarch Rahmani von neuem herausgegeben unter dem Titel „Hymni de virginitate“. In der Unterschrift des Kodex vom Jahre 522 heißen diese Lieder „Hymni de virginitate et de mysteriis Domini nostri“ [2]. Den Hauptgegenstand bildet der Preis der Jungfräulichkeit. Außerdem ist aber auch von verschiedenen alttestamentlichen „Mysterien“ oder Typen Christi und der Kirche sowie auch von sonstigen alt- und neutestamentlichen Persönlichkeiten und Örtlichkeiten die Rede. Die Lieder 4—7 tragen die Sonderaufschrift „De oleo et oliva et mysteriis Domini nostri“; die Lieder 8 bis 11: „De variis Domini nostri mysteriis discernendis“. In dem Liede 37

[1] Bei Lamy a. a. O. 2, 671. Ein kleiner Traktat über Sprüche 5, 1, in der römischen Ausgabe 5, 338, spricht von dem „Fasten der vierzig Tage“. Die Echtheit dieses Traktats ist jedoch nicht verbürgt.

[2] Bei Lamy a. a. O. 4, 669; in der Ausgabe Rahmanis, Beirut 1906, S. 133 des syrischen Textes.

sagt Ephräm: „Deine Wahrheit (o Gott) war bei meiner Jugend, deine Lehre ist bei meinem Greisenalter.“ [1] Dieses Lied und vielleicht der ganze Zyklus gehört also den spätern Jahren des Verfassers an.

Zu den „Paraenetica“ der römischen Ausgabe (6, 367—561) siehe Burkitt a. a. O. 8 ff. 20 ff. Vgl. auch Lamy a. a. O. 4, XLVIII. Proben aus den „Paraenetica“ deutsch bei Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, Kempten 1870—1876, 3, 91—210. — Zu den „Sermones de diversis“ der römischen Ausgabe (6, 599—687) vgl. Burkitt a. a. O. 16 ff. Sermo 16, „De peregrinatione“ (6, 650—651), ist nur ein Bruchstück; das Ganze bei A. Haffner, Die Homilie des hl. Ephräm von Syrien über das Pilgerleben, nach den Handschriften von Rom und Paris herausgegeben und übersetzt: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., Bd. 135, Wien 1896, Abhandl. 9. Über das Alter seiner Handschriften gibt Haffner keinen Aufschluß. Von den zwei „Sermones de reprehensione“ bei Lamy 2, 335—392 ist der erste (335—362) einer Handschrift des 6. Jahrhunderts entlehnt, der zweite (363—392) jedoch nicht, wie Lamy 2, 312 angibt, einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts, sondern, wie Burkitt 25 feststellt, einer Handschrift etwa des 9. Jahrhunderts. — Von den zwölf „Hymni de ieiunio“ bei Lamy 2, 647—718 ist der letzte (707—718) kein „Hymnus“, sondern ein Bruchstück eines Traktats über das Fasten in Prosa, ein Bruchstück, welches nach derselben Handschrift auch schon durch Overbeck a. a. O. 99—104 zum Druck befördert wurde, aber nicht für Ephräm in Anspruch genommen werden darf; siehe Burkitt 75 ff. — Die „Hymni de ecclesia et virginitate“ bei Lamy 2, 773—810 und 4, 497—670 wurden, wie gesagt, von neuem, vermeintlich allerdings zum ersten Male, herausgegeben durch J. E. Rahmani, S. Ephraemi Syri Hymni de virginitate, Beryti 1906, 8°. Die Hymnen 36 ff., in der beiderseitig benützten Handschrift kaum noch leserlich, werden bei Lamy fast ganz ausgelassen, bei Rahmani ziemlich vollständig wiedergegeben. Die weiteren Hymnen tragen bei Lamy die Nummern 44—51, bei Rahmani 43—50. Die „Hymni de mysteriis Domini nostri“ bei Lamy 2, 811 ff. sind im wesentlichen Fragmente der „Hymni de virginitate“. Das Lied Lamy 2, 811—812 ist ein Stück des Liedes Lamy 4, 497—500. Das Lied 2, 817—822 ist ein Stück des Liedes 4, 539—546. — P. Zingerle (S. P. Ephraemi Syri Sermones duo, Brixini 1869) gibt nach jungen Handschriften zwei aszetische Memre, „Über die Selbstentäußerung der Mönche und der Grotten- und Höhlenbewohner“ (S. 1—28) und „Über den Einsiedler (?) und über den Weg der Gerechtigkeit und über die Selbstverleugnung“ (S. 29—36). — Ein noch ungedrucktes, strophisch gegliedertes Gedicht deutsch bei B. Vandenhoff, Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Ephräms des Syrers über die Bedrückten und Bedrängten: Theologie und Glaube 4 (1912) 239—241.

So eifrig Ephräm die Jungfräulichkeit besingt, so ist er doch weit davon entfernt, der Würde der Ehe zu nahe zu treten. In dem der Jungfräulichkeit geweihten Liederzyklus selbst feiert er auch wieder die „reine Ehe“ als „die in der Welt gepflanzte Rebe, an welcher wie Früchte Kinder hängen“ [2]. Viel zitiert wird ein Satz der „Sermones adversus haereses“: „Wer die Ehe schmäht, ist eine verfluchte Frucht, welche selbst ihre Wurzel verflucht.“ [3] Auch die „Hymni de ieiunio“

[1] Bei Rahmani S. 103 des syrischen Textes. Bei Lamy fehlt Lied 37.

[2] De virgin. hymn. 5.

[3] In der römischen Ausgabe 5, 540.

wissen wohl Maß zu halten. Dasselbe Lied, welches ruft: „Gepriesen sei der, der uns die Fasten gegeben hat als reine Flügel, mit denen wir uns zu ihm emporheben", sagt auch wieder: „Er befiehlt uns, daß wir mit dem Munde fasten und auch mit dem Herzen fasten. Hüten wir uns, vom Brote zu fasten und einer Gesinnung ergeben zu sein, in welcher das Gift verborgenen Todes verborgen ist." [1] Eine ähnliche Zurückhaltung beobachtet der vorhin erwähnte Brief an die „Bergbewohner", insofern er nicht versäumt hervorzuheben, daß es auch unter denen, die in der Welt leben, gute Menschen gebe, und daß der Aufenthalt in der Einöde an und für sich noch keineswegs hinreiche, jemanden zu heiligen [2].

7. Zeitgedichte. — Unter dem Namen „Zeitgedichte" mag hier eine Gruppe von Liedern zusammengefaßt werden, welche zeitgenössische Personen und Ereignisse betreffen und zum großen Teile auch historischen Wert beanspruchen dürfen. Der erste Platz gebührt den „Carmina Nisibena", einer sehr wahrscheinlich von Ephräm selbst veranstalteten, aber nicht unversehrt erhaltenen Sammlung von 77 Madrasche, in deren Vordergrund Nisibis, die Vaterstadt des Verfassers, steht. Bickell, der hochverdiente Herausgeber — den römischen Editoren sind diese Lieder ganz unbekannt geblieben —, unterscheidet vier Teile der Sammlung. Der erste umfaßt die Lieder 1—21, welche über die Geschicke der Stadt Nisibis während der wiederholten Belagerung durch die Perser sowie über die Verdienste des Bischofs Jakob von Nisibis und seiner Amtsnachfolger Babu, Vologeses und Abraham handeln. Diese Lieder sind laut dem Herausgeber chronologisch geordnet und in den Jahren 350—363 verfaßt [3]. Ein zweiter Teil, die Lieder 25—30 — die Nummern 22—24 fehlen in den bisher bekannt gewordenen Handschriften —, beschäftigt sich mit der Stadt Edessa und dem dortigen Bischof Barses, ein dritter Teil, die Lieder 31 bis 34, mit der Stadt Harran (Karrhae) und dem dortigen Bischof Vitus. Den zweiten Teil läßt Bickell um 370, den dritten schon um 364 geschrieben sein. Der vierte und größte Teil, die Lieder 35—77, aus den Jahren 363—373, erhebt sich über die Zeitgeschichte, um die letzten Dinge des Menschen und der Menschheit und den Sieg Christi des Erlösers über Teufel und Sünde und Tod zu schildern. Der Name „Carmina Nisibena" paßt also eigentlich nur auf den ersten Teil, die Lieder 1—21.

Die Ästhetiker haben stets an dem letzten Teile besonderes Gefallen gefunden. „Zu den originellsten", sagt Baumgartner, „und wohl

---

[1] Bei Lamy 2, 679 u. 681. Vgl. Eirainer, Der hl. Ephräm der Syrer, Kempten 1889, 99 f.

[2] Vgl. Kayser in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 5 (1884) 252.

[3] Über die zeitgeschichtlichen Beziehungen der Lieder 1—21 vgl. übrigens auch Lamy a. a. O. 4, XVIII ff.

auch bedeutendsten poetischen Leistungen Ephräms gehört eine Reihe von Gesängen, in welchen er das Erlösungswerk als Triumph Christi über seine Feinde, besonders über Tod und Teufel, feiert und welche in ihrer teils epischen teils dramatischen Ausführung gewissermaßen den Ansatz zu einer Messiade und zugleich zu einem Passions- und Osterspiel in sich enthalten. Die Darstellung beginnt mit einer Höllenversammlung, wie sie später Vida, Tasso, Milton, Klopstock und andere christliche Epiker zur Verwendung gebracht haben. Ephräm ist ihnen hierin jedoch um ein Jahrtausend zuvorgekommen" [1].

Die eschatologischen Anschauungen der „Carmina Nisibena", insbesondere ihre Vorstellungen über das Los der vom Leibe geschiedenen Seele, sind nicht ganz klar. Jedenfalls hat Ephräm nicht, wie viele spätere Syrer und im wesentlichen auch schon Aphraates, einen indifferenten, schlafähnlichen Zustand der Seele seit der Trennung vom Leibe bis zur Wiedervereinigung mit demselben angenommen. Anderseits will er aber doch bis zur Auferstehung des Leibes der Seele nur eine sehr beschränkte Teilnahme an der Seligkeit des Himmels zugestehen. Es scheint, daß die stete Polemik gegen die Leugner der Auferstehung ihn verleitet hat, der Wiedervereinigung mit dem Leibe eine zu große Bedeutung für das Schicksal der Seele beizumessen und die kirchliche Lehre von einer akzidentellen Vermehrung der Glorie am Auferstehungstage zu überspannen. Neun Nummern der „Carmina Nisibena" (43—51) verteidigen den Glauben an die Auferstehung gegen Marcion, Bardesanes, Mani [2]. — Erwähnenswert ist auch ein Zeugnis über die gänzliche Sündelosigkeit Mariens. In Nummer 27 der „Carmina Nisibena" läßt Ephräm die Kirche von Edessa zum Herrn sprechen: „Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, welche in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken und an deiner Mutter keine Makel." [3] Übrigens hieß es auch in einem Liede über Gn 3, 6: „Zwei Frauen sind gleich unschuldig, gleich arglos gewesen, Maria und Eva; die eine ist Ursache unsres Todes, die andere Ursache unsres Lebens geworden." [4]

G. Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, Lipsiae 1866, 8°. Nachträge zu den „Corrigenda et Addenda" dieser Edition bei Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monasterii 1871, 28—34. Die Handschriften Bickells zählten 77 Lieder, von denen jedoch die Nummern 8 und 22—24 fehlten. In dem Conspectus rei Syrorum literariae 29 glaubt Bickell aus einem späteren Zitat schließen zu müssen, daß hinter Lied 7 noch mehr als ein Lied ausgefallen sei. Nach einer Vermutung Burkitts (S. Ephraim's Quotations from the Gospel 25) würde eines der vermißten Lieder 22—24 in jenem „Sermo

[1] Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 1 [3], 201.

[2] Vgl. außer Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, Lipsiae 1866, 24 ff. des lateinischen Teiles, auch Eirainer a. a. O. 103 ff.

[3] Bei Bickell a. a. O. 40 des syrischen Teiles, vgl. S. 28 ff. des lateinischen Teiles.

[4] In der römischen Ausgabe 5, 327.

de reprehensione" bei Lamy a. a. O. 2, 335—362 vorliegen, welcher über die Auslieferung der Stadt Nisibis an die Perser durch Kaiser Jovian im Jahre 363 Klage erhebt. Eine Auswahl aus den „Carmina Nisibena", und zwar hauptsächlich aus dem letzten Teile, deutsch bei Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien 2, Kempten 1870—1876, 149—221. Eine reichere Auswahl in metrischer Übertragung bei C. Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland, Mainz 1882, 12°. Eine kleinere Auswahl deutsch von Rücker in der Bibl. der Kirchenväter 37, Kempten 1919, 239—305. – Eine nur fragmentarisch erhaltene „Homilia de regis victoris Constantini baptismo", welche Overbeck (S. Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 355—361) unter Ephräms Namen herausgab, gehört vielmehr Jakob von Sarug (gest. 521) an und ist auch von A. L. Frothingham 1882 unter Jakobs Namen herausgegeben worden.

Wie die vorhin genannten Bischöfe von Nisibis, Edessa und Harran, so hat Ephräm noch zwei andere persönliche Bekannte in Lobeshymnen verherrlicht, bezeichnenderweise zwei Einsiedler, Abraham von Kidun bei Edessa, gest. 366, und Julianus mit dem Beinamen Saba, d. i. „der Greis", welcher gleichfalls in der Nähe von Edessa lebte, gest. 367. Julianus ist der Mönch, welchem auch Theodoret von Cyrus ein Kapitel seiner „Historia religiosa" (c. 2) widmete; Abraham kommt bei Theodoret nicht vor. Ephräm hat Abraham 15, Julianus 24 Madrasche auf das Grab gelegt. An beiden rühmt er das aszetische Tugendleben und die Tätigkeit für Ausbreitung des Christentums, Kirchenbauten, Klostergründungen usw., an Julianus auch Wundertaten. Lebensbeschreibungen der beiden Eremiten unter Ephräms Namen in Prosa, in syrischer wie in griechischer Sprache, sind wohl samt und sonders unecht.

Die 15 Hymnen auf Abraham von Kidun und die 24 Hymnen auf Julianus Saba edierte Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 3, 749—836 837—936, die einen wie die andern nach einer Londoner Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts. Fünf der 15 Hymnen auf Abraham waren nach derselben Handschrift schon in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden von P. Martin in der Zeitschrift f. kath. Theol. 4 (1880) 426—437. — Eine griechische Lebensbeschreibung Abrahams steht unter Ephräms Namen in der römischen Ausgabe 2, 1—20, während ein nahe verwandter Text bei Migne, PP. Gr. 115, 43—78 unter den Werken des Hagiographen Simeon Metaphrastes, im 10. Jahrhundert, steht. Eine syrische Lebensbeschreibung Abrahams ward von Lamy unter Ephräms Namen herausgegeben, zunächst in den Analecta Bollandiana 10 (1891) 5—49 und sodann in S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 4, 1—84; sie ward abgedruckt bei Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 6, Paris. 1896, 465—499. Zum Beweis dafür, daß diese syrische Vita wirklich ein Werk Ephräms sei und daß sie das Original oder die Vorlage jener griechischen Vita darstelle, beruft sich Lamy (an dem letzteren Orte 4, 1 ff.) auf das Zeugnis seiner vier syrischen Handschriften, von welchen jedoch die älteste, aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, Ephräms Namen noch nicht kennt, und außerdem vornehmlich auf die Worte gegen Ende des syrischen Textes (c. 27): „Die übrigen Tugenden des Seligen aber haben wir anderswo beschrieben", Worte, mit welchen ohne Zweifel auf die früher verfaßten Hymnen Ephräms zu Ehren Abrahams verwiesen werde. Nun aber heißt es gleich darauf in dem syrischen Texte (c. 28), man habe dem Seligen das Grabgeleite gegeben „unter dem Gesang

von Psalmen und geistlichen Liedern und jenen Madrasche, welche der selige Mar Ephräm auf denselben gedichtet hatte". und man habe ihn beigesetzt „in dem Cömeterium unter der Hauptkirche, wo auch der selige Mar Ephräm nach seinem Hinscheiden beigesetzt worden ist". Diese Worte erklärt Lamy für einen späteren Zusatz (ab amanuensi adiecta), obwohl sie auch schon in den ältesten seiner Handschriften stehen. Ich folgere lieber aus der letzteren Stelle (c. 28), daß die syrische Vita erst nach Ephräms Tode von anderer Hand geschrieben worden ist, während die frühere Stelle (c. 27) zeigt, daß der Verfasser auch schon in einer andern Schrift über Abraham gehandelt hatte. Der griechische „Sermo de Iuliano asceta" in der römischen Ausgabe 3, 254 bis 260 ist auch nach Lamy (a. a. O. 4, xxxvi) unecht. Die syrische Vita des Julianus unter Ephräms Namen bei Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 6, Paris. 1896, 380—404 ist nichts anderes als eine syrische Übersetzung des Berichts Theodorets von Cyrus über Julianus (Hist. rel. 2: Migne PP. Gr. 82, 1305—1324).

8. Liturgische Gesänge. — Endlich soll noch einer Reihe von Gesängen gedacht werden, welche entweder von vornherein zum Vortrag beim öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren oder doch nachträglich für den liturgischen Gebrauch geeignet befunden wurden. Lobgesänge auf den Herrn und auf Heilige des Alten und des Neuen Bundes sind am reichlichsten vertreten. Zu den „Sermones (Madrasche) de nativitate Domini" 1—14 in der römischen Ausgabe (5, 396 bis 436, und 6, 599—602) kommen aus den von Lamy veröffentlichten „Hymni et Sermones" noch folgende Hymnen hinzu: „Hymni de nativitate Christi in carne" 1—8 (2, 427—510), „Hymni in festum Epiphaniae" 1—15 (1, 1—144), „Hymni de miraculis" (Christi) 1—3 (2, 717—730), „Hymni de azymis" (über das letzte Abendmahl) 1—6, 13—21 (die Nummern 7—12 fehlen: 1, 567—636), „Hymni de crucifixione" 1—8 (1, 637—714), „Hymni de resurrectione Christi" 1—4 (2, 741—774). Fast alle diese Hymnen auf den Herrn sind durch Stimmen des 5. oder 6. Jahrhunderts als Eigentum Ephräms gewährleistet. Nur bezüglich einiger Hymnen „De nativitate" erheben sich Bedenken. Von den 14 Hymnen „De nativitate" der römischen Ausgabe sind aber die ersten 13 (5, 396—436) auch gegen jeden Zweifel gesichert, und von den 8 Hymnen „De nativitate" bei Lamy wenigstens die zwei letzten (2, 501—510). Die 15 Epiphanienhymnen Lamys werden ohne Ausnahme als echt zugelassen werden dürfen, wenngleich sie, abgesehen von dem zweiten (1, 11—28), handschriftlich nur bis ins 8. oder 9. Jahrhundert zurückzuverfolgen sind. Mit Recht hebt Lamy hervor, daß dieser zweite seiner Epiphanienhymnen, welcher identisch ist mit einem der Hymnen „De nativitate" der römischen Ausgabe (5, 432—436), nach Ausweis des Inhalts dem Epiphanienfeste, nicht dem Weihnachtsfeste gelte[1]. Mit Unrecht aber zweifelt er, ob der fünfzehnte seiner Epiphanienhymnen, welcher von der Geburt Christi handelt, dem Epiphanienfeste oder dem

[1] Lamy a. a. O. 1, 3.

Weihnachtsfeste zuzuweisen sei[1]. Das Weihnachtsfest des 25. Dezember hat Ephräm überhaupt noch nicht gekannt, vielmehr hat er in dem Kollektivfest der Epiphanie am 6. Januar zugleich auch die Geburt des Herrn gefeiert. Der Monat Kanun, in welchen Ephräm das Geburtsfest verlegt, ist nicht der erste Kanun, d. i. Dezember, sondern der zweite Kanun, d. i. Januar. Alle echten Hymnen Ephräms auf die Geburt des Herrn sind daher Epiphanienhymnen. Weitaus die meisten der Epiphanienhymnen Lamys lassen sich als Hymnen auf die Taufe bezeichnen. Der Epiphanientag, zunächst und zumeist dem Gedächtnis der Taufe Christi im Jordan und der feierlichen Beglaubigung seiner Gottessohnschaft geweiht, war auch solenner Tauftag[2].

Unter den „Sermones (Madrasche) de diversis“ der römischen Ausgabe steht auch ein „Sermo de laudibus Dei genitricis Mariae“ (6, 604—608), und Lamy hat 20 „Hymni de beata Maria“ (2, 517—642) und außerdem noch 3 „Hymni de annuntiatione Deiparae (3, 969—990). Aber alle diese Stücke sind nur in verhältnismäßig jungen Handschriften erhalten. Ein „Hymnus de filiis Samonae“, d. i. über die sieben makkabäischen Brüder[3] (Lamy 3, 685—696) sowie 5 „Hymni de confessoribus“ (Lamy 3, 643—686) haben sich in einer Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts gefunden und dürfen deshalb Vertrauen beanspruchen. Schwächer bezeugt sind 15 „Hymni de sanctis martyribus in communi“ (Lamy 3, 695—750) und 5 „Hymni de 40 martyribus Sebastae“[4] (Lamy 3, 937 bis 958). Der vorletzte der „Hymni de sanctis martyribus in communi“ (Lamy 3, 741—748) ist jedoch schon in einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts nachgewiesen.

Zu den Hymnen „De nativitate Domini“ und „In festum Epiphaniae“ vgl. außer H. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen, Teil 1, 2. Aufl., Bonn 1911, 202 ff., auch Fr. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 364 f. Zu den „Hymni in festum Epiphaniae“ bei Lamy 1, 1—144 im besondern vgl. A. J. Wensinck, Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon: The Expositor, Ser. 8, vol. 3 (1912) 108—112; J. R. Harris, Ephrem's use of the Odes of Solomon: ebd. 113—119. Wensinck stellt Parallelen zwischen den Epiphaniehymnen Ephräms und den Oden Salomos zusammen, und Harris schließt aus diesen Parallelen auf direkte Abhängigkeit Ephräms von den Oden Salomos. — Die 8 „Sermones in hebdomadam sanctam, diem resurrectionis et dominicam novam“ bei Lamy 1, 399 bis 566 sind keine Madrasche (Lieder), sondern Memre (metrische Reden) und sind erst aus Handschriften des 14. und 17. Jahrhunderts gewonnen worden. — Der Hymnus auf die makkabäischen Brüder bei Lamy 3, 685—696 ward syrisch und englisch von neuem herausgegeben durch R. L. Bensly, The Fourth Book of

[1] Ebd. 1, LXII.

[2] Vgl. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1², Bonn 1911, 202 ff.

[3] „Samona“ oder vielmehr „Schmone“ (שׁמוני) ist der den Syrern geläufige Name der Mutter der makkabäischen Brüder.

[4] Eines griechischen „Encomium in sanctos quadraginta martyres“ unter Ephräms Namen ward vorhin, Abs. 2, S. 349, gedacht.

Maccabees and Kindred Documents in Syriac, with an Introduction and Translation by W. E. Barnes. Cambridge 1895. 117—124 des syrischen, XLIV—XLVIII des englischen Textes.

Unter der Aufschrift „Necrosima seu Funebres Canones" bietet die römische Ausgabe (6, 225—359) eine reiche Sammlung von Grabgesängen, im ganzen 85 Nummern, bald größeren, bald geringeren Umfangs. Canones heißen sie, weil sie als Formulare zum Gebrauch bei verschiedenen Gelegenheiten dienen sollen, am Grabe eines Bischofs, Priesters, Klerikers oder Mönches (Nr. 1—27), am Grabe von Laien, Männern, Frauen, Kindern (28—44) oder auch zu beliebiger Verwendung: „Canones communes" (45—85). Es handelt sich also um ein nach den Gesichtspunkten der liturgischen Praxis geordnetes Rituale. Einzelne Stücke treten in wechselnder Ausdehnung zweimal auf. Kanon 65 wenigstens ist nur ein Exzerpt aus Kanon 18. Die Sammlung als solche ist offenbar späteren Ursprungs, ja vielleicht geht kein einziges Stück in der hier vorliegenden Fassung auf Ephräms Hand zurück. Nachweislich aber sind manche Stücke insofern echt, als sie nach Art von Centonen aus Ephrämschen Liedern zusammengestellt wurden, wie denn Ephräm wiederholt an Totenbahren besonders machtvolle Töne angeschlagen hatte. Die Canones 32 34 35 37 58 62 bestehen, wie Bickell zeigte, von Anfang bis zu Ende aus zerstreuten Strophen und Versen der „Carmina Nisibena". Andere sind den Hymnen auf Julianus Saba entlehnt.

Zur Kritik der „Necrosima" siehe Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena. Lipsiae 1866, 6, sowie Lamy a. a. O. 1, XII f.; 4, XLVII f. Vgl. auch unten Abs. 9.

Philoxenus von Mabbug (gest. um 523) eignet Ephräm „Sermones Rogationum" zu und zitiert Stellen aus Sermo 4 und Sermo 11. Lamy hat etwa ein Dutzend „Sermones Rogationum", zum Teil aus uralten Handschriften, veröffentlichen können (a. a. O. 3, 1—126 und 4, 367—454), unter ihnen auch denjenigen, den Philoxenus als Sermo 4 bezeichnete [1]. Es sind Bittgebete und Bittgesänge — in den Handschriften werden sie bald Memre bald Madrasche genannt —, welche, wie es scheint, bei öffentlichen Bittgängen rezitiert werden sollten [2]. In den meisten Fällen lautet die Bitte auf Regen für das dürre Feld. Rahmani hat noch weitere Bittgesänge unter Ephräms Namen ediert.

J. E. Rahmani, S. Ephraemi Carmina Rogationum, primus edidit vertitque latine: Bessarione 7 (1903) 165—185 (aus einer Handschrift des 17. Jahrhunderts). Ob und wo die angekündigte Fortsetzung dieser Edition erschienen ist, weiß ich nicht. Der Bessarione hat keine Fortsetzung gebracht.

[1] Über die Zeugnisse des Philoxenus vgl. Lamy a. a. O. 4, 357—438.

[2] Im Abendland hat zuerst, soviel bekannt, Papst Liberius 352—366 Litanien oder öffentliche Bittgänge zur Abwehr von Übel aller Art eingeführt. Vgl. etwa Usener, Alte Bittgänge: Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet, Leipzig 1887, 275 ff.

9. Assuana (?), angeblicher Lehrer Ephräms. — Ein Hymnograph Assuana (? אסונא) ist erst durch Patriarch Rahmani, Studia Syriaca 4, In monte Libano 1909, ans Licht gezogen worden. Der vorhin erwähnte Philoxenus von Mabbug gedenkt eines weithin bekannten edessenischen Madraschedichters Assuana, welcher, durch den Trug des Teufels verführt, ein tragisches Ende genommen habe (bei Rahmani a. a. O. S. 73 des lateinischen Textes). Der Rhetor Antonius von Tagrit im 9. Jahrhundert berichtet, Assuana, ein Lehrer Ephräms, habe in sechs- und in zehnsilbigem Versmaß gedichtet (bei Rahmani S. xxvii der Prolegomena). Einen Grabgesang in sechssilbigen Versen mit alphabetischer Akrostichis, aus welchem Antonius eine Strophe unter Assuanas Namen anführt, hat Rahmani in einem „codex liturgicus Mossulensis" fast vollständig aufgefunden und wiedergegeben (S. 95 ff. des syrischen, S. 74 f. des lateinischen Textes). Acht Strophen dieses Gesanges stehen in der römischen Ausgabe der Werke Ephräms unter den „Necrosima" als Canon 57 (6, 324). Auch Canon 60 der „Necrosima" (6, 326) reklamiert Rahmani (S. xxviii) für Assuana. Über die „Necrosima" Ephräms siehe vorhin S. 373.

10. Schüler Ephräms. — Der überlieferte Text des „Testaments" Ephräms (vgl. vorhin S. 350 ff.) enthält einen längeren Passus, in welchem der sterbende Meister mehrere Schüler, Aba, Abraham, Simeon, Mara und Zenobius, lobt und segnet, um sodann andere Schüler, Paulona und Arvad, zu tadeln und zu verfluchen. Siehe den Text und die Übersetzung bei Duval, Le Testament de St. Ephrem, im Journal Asiatique Sér. 9, t. 18 (1901) 263 ff. 296 ff. Wahrscheinlich ist übrigens dieser ganze Passus nur eine spätere Interpolation (Duval a. a. O. 313 f.). Mehrere jener Schüler Ephräms sind auch literarisch tätig gewesen. Der an erster Stelle genannte Aba, über dessen Lebensverhältnisse sonst nichts bekannt ist, scheint hauptsächlich exegetische Schriften hinterlassen zu haben. Es erübrigen nur noch einige Bruchstücke. Die meisten derselben, nämlich vier Zitate „aus der Erklärung des Evangeliums", eines „aus der Erklärung des Psalmes 73" und eines „aus dem Traktat über den Athleten Job", haben sich in einer Handschrift des Britischen Museums vom Jahre 886 (cod. add. 17194) gefunden und sind syrisch und französisch herausgegeben worden von F. Nau, Fragments de Mar Aba disciple de St. Ephrem: Revue de l'Orient Chrét. 17 (1912) 69—73. Drei der vier Zitate „aus der Erklärung des Evangeliums" wurden auch schon von J. R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron, London 1895, 93 f., zum Druck befördert, und sie boten Zahn und Hjelt die Möglichkeit, es wenigstens wahrscheinlich zu machen, daß Aba, ebenso wie Ephräm, das „Evangelium der Gemischten" (nicht das „Evangelium der Getrennten") zu erklären unternahm. Vgl. A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw. 7, 1), Leipzig 1903, 27 A. 2. Ein durch eine Handschrift des Britischen Museums aus dem 10. Jahrhundert (cod. add. 14726) aufbewahrtes Zitat aus Aba zu 1 Sam 16 hat Nau a. a. O. den soeben genannten Zitaten angereiht. In einer Handschrift des Katharinenklosters am Sinai aus dem 9. Jahrhundert finden sich „Paraeneses Mar Abae discipuli S. Mar Ephraemi", ein Gedicht in siebensilbigen Versen, von welchen Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 4, 87 f., die vier ersten abdruckte. — Zenobius, welcher in dem Testament die Reihe der treuen Jünger Ephräms abschließt, war nach der syrischen Vita Ephräms Diakon der Kirche von Edessa (siehe die römische Ausgabe der Werke Ephräms 6, xxxix; Lamy a. a. O. 2, 35). Er schrieb laut dem Katalog Ebedjesus: „Contra Marcionem" und „Contra Pamphylium" (ein rätselhafter Titel, Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 43). Von Überbleibseln seiner Schriften ist nichts bekannt. Die Notiz bei Duval, La littérature syriaque, 3. ed., 335, ist unzuverlässig. Sie fußt

auf einer Angabe bei Assemani a. a. O. 1. 169 (nicht 1. 163, wie Duval zitiert), welche bei Assemani a. a. O. 3. 1. 43 ausdrücklich zurückgenommen wird.

Paulona, der dem Verfasser oder Interpolator des Testaments so bittere Worte entlockt, ist nach einem Artikel bei Gennadius von Marseille (De vir. ill. 3) Priester und hervorragender Theolog und gewandter Prediger gewesen, dann aber aus Ehrgeiz auf falsche Bahnen geraten und von der Kirche abgefallen. Über seine schriftstellerische Tätigkeit geht Gennadius mit den Worten hinweg: „Scripsit contraria fidei multa." Ebedjesu, der syrische Gennadius, kennt folgende Schriften Paulonas: „Hymnos et disputationes adversus scrutatores et disceptationes adversus Marcionem necnon de fidelibus ac fide" (Assemani a. a. O. 3. 1. 170). — Ein anderer Schüler Ephräms, Isaak, über welchen etwa die Nachrichten und Mutmaßungen bei Assemani a. a. O. 1. 165 f. zu vergleichen wären, hat in dem Katalog Ebedjesus keine Stelle gefunden, während er von Jesudad (oder Ischodad), einem Nestorianer des 9. Jahrhunderts, in seiner Auslegung der Bücher Samuel, als Gewährsmann eingeführt wird: s. G. Diettrich, Ischodadhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments, Gießen 1902, XXVII. — Bei Overbeck (S. Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 351—354) findet sich ein „Anonymi hymnus ad tonum hymnorum Ephraemi de Paradiso", aus einer Handschrift vom Jahre 519.

§ 69. Märtyrerakten und Heiligenleben.

(1. Berichte über Märtyrer aus römischen Christenverfolgungen. 2. Akten persischer Märtyrer aus den Tagen Sapors II. 3. Märtyrerakten aus späteren persischen Verfolgungen. 4. Heiligenleben.)

1. Berichte über Märtyrer aus römischen Christenverfolgungen. — In Ephräms Nachlaß fanden sich Lobgesänge auf Märtyrer und Bekenner und ganze Zyklen von Hymnen zu Ehren der zeitgenössischen Einsiedler Abraham von Kidun und Julianus Saba. Eine syrische Erzählungsliteratur hagiographischen Inhalts und beträchtlichen Umfangs dürfte auch in ihren ersten Anfängen bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts zurückreichen. Märtyrerakten sind voraufgegangen, Heiligenleben sind nachgefolgt. Die ältesten syrischen Märtyrerakten aber scheinen die Gedenktafeln zu sein, welche den persischen Glaubenshelden unter König Sapor II. (309—379) errichtet wurden. Allerdings liegen auch schon über einzelne edessenische Blutzeugen aus römischen Christenverfolgungen syrische Berichte vor, deren syrische Originalität außer Zweifel steht. Sie sind indessen wohl nicht als „acta martyrum sincera" zu werten, sondern als Märtyrerlegenden einer späteren Zeit, welche das Bedürfnis empfand, die gefeierten Märtyrernamen der Vorzeit gewissermaßen mit Fleisch und Blut auszustatten. Doch mag diesen Berichten ein erstes Wort gewidmet werden, um so mehr, als sie ausdrücklich den Anspruch erheben, von Augenzeugen aufgezeichnet zu sein.

Akten (ὑπομνήματα) der edessenischen Märtyrer Scharbel und Barsamja, in sehr reinem Syrisch und in fließendem Stile abgefaßt, sind 1864 durch Cureton veröffentlicht worden. Barsamja, dem Bischof von Edessa, gelingt es, Scharbel, den Oberpriester des Bel

und des Nebo daselbst, für das Christentum zu gewinnen. Beide werden dann ihres christlichen Glaubens wegen zur Verantwortung gezogen und unter Hinweis auf die Edikte der Kaiser aufgefordert, den Göttern zu opfern. Sie bleiben standhaft, und Scharbel wird im Gefängnis zu Tode gemartert, während Barsamja auf ein noch zur rechten Zeit eintreffendes kaiserliches Toleranzedikt hin freigelassen wird. In der Erzählung schließt sich das Bekenntnis Barsamjas gleichsam als Anhang dem Martyrium Scharbels an. Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit des Erzählten sind nicht zu unterdrücken. Die langgedehnten Dialoge zwischen den Angeklagten und dem Richter entsprechen der vorausgesetzten Situation sehr wenig. Grobe Verstöße gegen die Geschichte häufen sich. Das Martyrium Scharbels sowohl wie das Bekenntnis Barsamjas werden zu Eingang in das 15. Jahr des Kaisers Trajan, also 112 n. Chr., gesetzt [1], während in der beiderseitigen Schlußnotiz Scharbel sowohl wie Barsamja als Zeitgenossen des römischen Bischofs Fabianus bezeichnet werden [2], welch letzterer am 20. Januar 250 der Verfolgung unter Decius zum Opfer gefallen ist. Ganz ähnlich wird wenigstens zu Eingang des Martyriums der Freund Trajans, König Abgar VII. (109—116), als derzeitiger Beherrscher Edessas eingeführt [3], während die ganze folgende Darstellung voraussetzt, daß Edessa dem kaiserlich-römischen „Richter" Lysanias untersteht und die Edikte des Kaisers oder „der Kaiser" maßgebend sind. Die emphatischen Versicherungen, daß die Berichte von Augen- und Ohrenzeugen herrühren, daß sie die von den amtlichen Notaren aufgenommenen und im Stadtarchiv zu Edessa hinterlegten Protokolle wiedergeben, daß das Protokoll über Barsamja sogar vom Richter selbst durch Unterschrift beglaubigt worden, können unter diesen Umständen den Verdacht nur verstärken. An der Tatsache des Martyriums braucht deshalb nicht gezweifelt zu werden, und auch die Angaben über die Personalien der Märtyrer mögen wenigstens zum Teil auf guter lokaler Überlieferung beruhen. In dem altehrwürdigen syrischen Martyrologium, welches sich in einer Handschrift vom Jahre 411 erhalten hat [4], kommen jedoch die Namen Scharbel und Barsamja nicht vor. Muß daher das Datum des Martyriums dahingestellt bleiben, so darf die Abfassung der Akten vielleicht um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert angesetzt werden. In manchen nebensächlichen, abseits des Themas liegenden Bemerkungen historischer Art bekunden nämlich unsre Akten eine so merkwürdige Verwandtschaft oder Übereinstimmung mit der unter dem Namen „Doctrina Addaei" umlaufenden Bearbeitung der Abgar-Sage, daß die

[1] Bei Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864, 41 u. 63 der englischen Übersetzung.

[2] Cureton a. a. O. 61 u. 71. [3] Ebd. 41.

[4] Die neueste Ausgabe besorgte Nau in der Patrologia Orientalis t. 10, fasc. 1, Paris 1913.

von Lipsius und Nöldeke gezogene Folgerung, die Akten seien demselben Kreise zuzuweisen, aus welchem die Doctrina hervorging, nicht zu kühn erscheint[1]. Beide Schriftstücke sind mit geschichtlichen Erinnerungen arbeitende und dem Ruhme der Mutterkirche der syrischen Christenheit dienende Legenden.

Drei weitere edessenische Märtyrer aus der Zeit, da die Stadt noch zum Römerreich gehörte, haben auch in dem erwähnten Martyrologium eine Stelle gefunden. Zum 2. Elul oder September sagt dasselbe: „In der Stadt Edessa Habib, Feuermartyrium", und zum 15. des zweiten Teschri oder November: „In der Stadt Edessa die Märtyrer Schmona und Gurja." Der Originaltext der Akten der hll. Schmona und Gurja ward erst 1899 durch Patriarch Rahmani zu Tage gefördert. Schmona, ein Aszet, und Gurja, sein Freund, werden auf Befehl des „Hegemon" Mysianus[2] zu Edessa verhaftet und, weil sie sich weigern, Zeus zu opfern, gefoltert und getötet. Mehrere andere Christen teilen ihr Schicksal. Fünf Tage nach dem Tode der Märtyrer, erklärt der Verfasser des Berichtes, ein gewisser Theophilus, gegen Ende, habe er auf Grund eigener Augen- und Ohrenzeugenschaft diese Akten (ὑπομνήματα) niedergeschrieben. Das Martyrium Habibs, welches schon durch Cureton 1864 herausgegeben wurde, bildet eine Art Anhang zu den Akten Schmonas und Gurjas, ähnlich wie das Bekenntnis Barsamjas zu dem Martyrium Scharbels. Zum Schlusse liest man: „Ich, Theophilus, der ich dem schlimmen Erbe meiner Väter entsagt und mich zu Christus bekannt habe, ich bemühte mich und schrieb den Text dieser Akten (ὑπομνήματα) des Habib, so wie ich früher (die Akten) seiner Mitmärtyrer Gurja und Schmona geschrieben habe." Habib, ein von glühendem Glaubenseifer beseelter Diakon, welcher gleichfalls nicht dazu gebracht werden konnte, Zeus zu opfern, war durch den „Hegemon" Ausonius[3] zu Edessa zum Feuertod verurteilt worden. Später wurde diesen Akten noch ein Nachtrag beigegeben in Gestalt einer Erzählung über den wunderbaren Schutz, den die drei Märtyrer einem edessenischen Mädchen namens Euphemia angedeihen ließen. Durch einen römischen Soldaten aus dem Gotenlande über-

[1] Nöldeke erklärte in der Straßburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner (Straßburg 1901, 19) sein volles Einverständnis mit Lipsius, welcher in der Abhandlung über die edessenische Abgar-Sage (Braunschweig 1880, 51) die „Doctrina Addaei" und ebenso die Scharbel- und Barsamja-Akten in die Jahre 360—390 gesetzt habe. Nöldeke übersah, daß Lipsius an späterer Stelle (in dem Ergänzungsheft zu seinem Werke über die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1890, 106) im Anschluß an Tixeront (Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar, Paris 1888) die Abfassung der Doctrina in die Jahre 390—430 verlegt hatte.

[2] So lautet der Name in der neuen Ausgabe der Akten bei Burkitt, Euphemia and the Goth, London 1913, 92 der englischen Übersetzung.

[3] So schreibt Burkitt a. a. O. 113.

listet und entführt, wird Euphemia auf die Anrufung der Märtyrer hin aus dem Grabmal im Gotenlande, in das sie eingeschlossen worden, wieder nach Edessa entrückt. Diese Novelle hat sich bei den Griechen, die sie in einer freien Übersetzung kennen lernten, besonderer Beliebtheit erfreut[1]. — Rahmani und Burkitt halten Theophilus, den Verfasser der Akten, seinem Selbstzeugnis entsprechend, für einen zeitgenössischen und durchaus vertrauenswürdigen Berichterstatter. Burkitt läßt Schmona und Gurja am 15. November 309 und Habib am 2. September 310 sterben, während Rahmani den Tod Schmonas und Gurjas aufs Jahr 297 datierte. Die Geschichtlichkeit des Märtyrertodes selbst ist in allen drei Fällen durch das alte Martyrologium gewährleistet, und daß alle drei Martyrien in die letzten römischen Verfolgungen, Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts, gefallen sind, ist wenigstens sehr wahrscheinlich. Aber Zweifel an der Authentizität der Berichte sind nicht abzuweisen. Wenn Burkitt die Anachronismen oder chronologischen Widersprüche des überlieferten Textes nicht dem Verfasser zur Last legen will, sondern einer Interpolatorenhand, die sonst keine Spuren hinterlassen, so erscheint die methodische Zulässigkeit dieses Vorgehens sehr fragwürdig. Dagegen dürfte Nöldeke mit Recht betonen, daß unsre Akten den Akten Scharbels und Barsamjas an die Seite zu stellen und aus denselben Zeit- und Ortsverhältnissen herzuleiten sind. Beide Aktengruppen treffen nicht bloß darin zusammen, daß sie, ebenso wie auch die „Doctrina Addaei", mit synchronistischen Daten anheben, die aber nicht in Einklang miteinander stehen, sondern zeigen auch in der Ausmalung der Leiden der Märtyrer und in den Verhandlungen derselben mit dem jedesmaligen Richter auffällige, sachliche wie formelle Ähnlichkeiten[2]. Alle diese Akten sind also wohl Blätter oder Blüten eines und desselben Legendenkranzes.

Eine Sammlung syrischer Märtyrerakten, Originaltexte und Versionen, nebst lateinischer Übersetzung veröffentlichte St. Ev. Assemani, Acta SS. Martyrum orientalium et occidentalium, Romae 1748, 2 voll., 2⁰. Diese Sammlung ward ins Deutsche übertragen durch P. Zingerle, Echte Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes, Innsbruck 1836, 2 Bde., 8⁰. Eine viel reichere Sammlung syrischer Märtyrerakten und Heiligenleben veranstaltete P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, Paris 1890—1897, 7 voll., 8⁰. Bedjan gibt nur den syrischen Text ohne Übersetzung. Er hat aber keine wissenschaftlichen Zwecke verfolgt, sondern der syrisch redenden Christenheit ein Erbauungsbuch in die Hand geben wollen. Zu dem ersten Bande seiner Edition vgl. J. Guidi in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 46 (1892) 744—758; über die Bände 1—6 berichtete E. Nestle in der Theol. Literaturzeitung 1893, 3—6 45—48

[1] Daß nicht ein griechischer, sondern der syrische Text der Erzählung den Originaltext darstellt, hat Burkitt a. a. O. 48 ff. erwiesen.

[2] Die Verschiedenheiten, auf welche Burkitt a. a. O. 13 ff. den Finger legt, können nur beweisen, daß die beiden Aktengruppen nicht derselben Feder entstammen.

(Bd. 1—3): (1895) 213—215 312—315 (Bd. 4—5): (1896) 419—421 (Bd. 6); über Bd. 7. den „Paradisus Patrum". Lebensbilder und Lehrsprüche berühmter Mönche enthaltend, siehe E. Preuschen ebd. 1898. 511—514.

Die Akten Scharbels und Barsamjas syrisch und englisch bei W. Cureton. Ancient Syriac Documents. London 1864. 41—72 des syrischen Textes. 41—72 der englischen Übersetzung. Der syrische Text ist abgedruckt bei Bedjan a. a. O. 1. 95—130. Zur Kritik der Akten vgl. R. A. Lipsius. Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht. Braunschweig 1880. 9 ff. 41 ff. Th. Nöldeke. Über einige edessenische Märtyrerakten: Straßburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. Straßburg 1901. 13—22. Die Akten Habibs syrisch und englisch bei Cureton a. a. O. 73—86 des syrischen Textes. 72—85 der englischen Übersetzung. Der syrische Text bei Bedjan a. a. O. 1. 144—160. Die Akten Schmonas und Gurjas wurden nach einer Jerusalemer Handschrift des 15. Jahrhunderts herausgegeben und ins Lateinische übersetzt von J. E. Rahmani. Acta SS. confessorum Guriae et Shamonae exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297. Romae 1899. 8°. Der syrische Text der Erzählung über Euphemia nebst französischer Übersetzung zuerst bei F. Nau in der Revue de l'Orient Chrét. 15 (1910) 64—72 173—191. Eine neue Ausgabe aller dieser syrischen Texte nebst englischer Übersetzung bei F. C. Burkitt. Euphemia and the Goth with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa. London 1913. 8°. Für den syrischen Text der Akten Schmonas und Gurjas war Burkitt auf die Ausgabe Rahmanis angewiesen. Vgl. zu der Ausgabe Burkitts Brockelmann in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 67 (1913) 751 ff. Zwei griechische und eine lateinische Übersetzung der syrischen Texte wurden. unter Vergleichung des syrischen Originals und einer armenischen Version (nach Übertragungen Nestles und Conybeares). von O. v. Gebhardt bzw. aus seinem Nachlaß von E. v. Dobschütz veröffentlicht: Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas. Samonas und Abibos (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Literatur 37. 2). Leipzig 1911. Zur Kritik dieser Aktengruppe vgl. Nöldeke a. a. O. und von der andern Seite Burkitt a. a. O. 5 f. — Über ein Martyrium aus römischer Zeit und auf römischem Boden handeln auch die Acta SS. Septem Martyrum Samosatenorum, Assemani a. a. O. 2. 123—148; Zingerle a. a. O. 2. 111—134; Bedjan a. a. O. 4. 88—116. Hipparchus und Philotheus. römische Staatsbeamte zu Samosata. nebst fünf Freunden. vornehmen Patriziern. werden ihres christlichen Glaubens wegen ans Kreuz geschlagen. nach Assemani im Jahre 297 unter Maximianus. nach Schultheß (in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 51 [1897] 379 f.) im Jahre 308 unter Maximinus. Der Bericht scheint im wesentlichen Glauben zu verdienen. wenn er auch von legendarischen Zutaten durchaus nicht frei ist. Man möchte aber von vornherein vermuten. daß der syrische Text eine griechische Vorlage wiedergebe. wiewohl von einer solchen. soviel ich weiß. nichts bekannt ist. Die syrische Historia Sancti Azazaïl. welcher 304 unter Maximinus zu Rom den Märtyrertod erlitten haben soll. herausgegeben von Fr. Macler in der Bibliothèque de l'École des hautes-études. Sciences philologiques et historiques. fasc. 141. Paris 1902. ist eine späte Bearbeitung der griechischen Pankratiuslegende (Azazaïl soll Übersetzung von Παγκράτιος sein); vgl. Brockelmann in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 58 (1904) 499 ff.

Das wiederholt genannte syrische Martyrologium ward nach einer Handschrift vom Jahre 411 durch W. Wright im Journal of Sacred Literature. Oct. 1865. herausgegeben und ebd., Jan. 1866. ins Englische übersetzt. Ein Abdruck des syrischen Textes nebst griechischer Übersetzung und Noten in der Ausgabe des sog. Martyrologium Hieronymianum von de Rossi und Duchesne

Acta SS. Novembris t. 2. pars 1, Bruxellis 1894, p. [L]—[LXIX]. Eine neue Ausgabe nebst französischer Übersetzung und Noten von F. Nau in der Patrologia Orientalis t. 10, fasc. 1. Paris. 1913. Der syrische Text ist eine übrigens ziemlich nachlässige Übersetzung eines verloren gegangenen, um 361, nach Erbes schon um 341, zu Nikomedien verfaßten griechischen Martyrologiums, erweitert um eine Liste der Märtyrer „des Ostens", d. i. des Perserreichs. Siehe H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. Bd. 3, Nr. 3), Berlin 1900, 30—71. C. Erbes, Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis, historische Untersuchung: Zeitschr. f. Kirchengesch. 25 (1904) 329—379; 26 (1905) 1—58 463 f.

2. Akten persischer Märtyrer aus den Tagen Sapors II. — Im Römerreich kaum erloschen, flammte die blutige Verfolgung des Christennamens im Perserreich auf. Einzelne Ausbrüche der Volkswut, entfesselt durch den Haß der Feueranbeter oder auch durch die Umtriebe der Juden, waren schon voraufgegangen, als König Sapor II., wahrscheinlich unter dem Einfluß politischen Argwohns, 339 oder 340 einen planmäßigen Vernichtungskampf gegen das Christentum eröffnete, welcher fast ohne Unterbrechung vier Jahrzehnte lang bis zu Sapors Tode am 19. August 379 währte und auch an Grausamkeit den Kampf Diokletians weit überbot. Sozomenus schließt seinen Bericht über diese Verfolgung mit dem Bemerken ab, die Zahl der mit Namen bekannt gewordenen Märtyrer werde auf 16 000 geschätzt, während die Zahl der übrigen sich jeder Schätzung entziehe [1]. Die persische Christenheit bekundete einen heldenhaften Glaubensmut. Ein Augenzeuge schreibt: „Das Schwert verzehrte den, der stark war an Kraft, und trank das Blut derer, die mutigen Herzens waren. Sie verlachten es, daß es stumpf sei, und verhöhnten es, daß es schwanke. Die, die es schliffen, ermatteten, und die, die es führten, ermüdeten, die Wahrheit aber ermattete nicht und der Glaube ermüdete nicht. In Feuer entbrannte die Liebe, in Flammen schlug die Hoffnung auf, die Herde erglühte im Verlangen nach dem Tode." [2]

So heißt es in einem der ersten Stücke einer größeren Sammlung von Märtyrerakten aus der Zeit Sapors II., welche 1748 durch Stephan Evodius Assemani und wiederum 1891 durch Bedjan herausgegeben wurde. Die benützten Handschriften waren lückenhaft. Ursprünglich hat das Werk laut seinem Epilog [3] aus zwei Büchern (Memre) bestanden, von welchen das erste über die Leiden und Triumphe der Märtyrer unter Sapor II. im allgemeinen handelte, während das zweite in chronologischer Reihenfolge einzelne Martyrien aus diesen Tagen vorführte.

[1] Soz., Hist. eccl. 2, 14.

[2] Assemani, Acta SS. Martyrum 1, Romae 1748, 45. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 2, Paris 1891, 249.

[3] Bei Bedjan a. a. O. 2, 394—396; vgl. Kmosko in der Patrologia Syriaca 1, 2, Paris 1907, 681 ff.

Von dem ersten Buche liegen nur noch Bruchstücke vor[1]; das zweite scheint ziemlich vollständig erhalten zu sein, wenn auch vielfach überarbeitet. Nach weiteren Bemerkungen des Epilogs hat der Verfasser in dem ersten Buche eine schriftliche Vorlage benützt, deren Herkunft nicht näher angegeben wird; für die früheren Martyrien des zweiten Buches standen ihm Aufzeichnungen zeitgenössischer Bischöfe und Priester zu Gebote; über die späteren Martyrien war er durch eigene Augenzeugenschaft unterrichtet. Ist damit ausdrücklich bezeugt, daß die Akten des zweiten Buches auf verschiedene Hände zurückgehen, so zeigt der Vergleich der Texte, daß der Redaktor der Sammlung das überkommene Material im wesentlichen unberührt gelassen und sich darauf beschränkt hat, den trockenen historischen Daten schwungvolle Einleitungen voraufzuschicken[2].

Wer ist dieser pietätvolle Sammler, dessen Mühewaltung um so größeren Dank beanspruchen darf, als seine Vorlagen wohl samt und sonders den Stürmen der Zeit zum Opfer gefallen sind? Die verstümmelten Handschriften des Werkes nennen keinen Verfassernamen. Nach anderweitiger Überlieferung haben zwei syrische Bischöfe, die um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert lebten, Sammlungen von Märtyrerakten des 4. Jahrhunderts veranstaltet. M a r u t a, Bischof von Maipherkat (Martyropolis) in Großarmenien, berühmt als Diplomat und als Arzt und um die Reorganisation der durch Sapors Verfolgung zerrütteten Kirche Persiens hochverdient, gestorben zwischen 418 und 420, hinterließ laut Ebedjesu, dem Verfasser des Schriftstellerkatalogs, ein „Buch der Martyrien“, laut einem älteren Gewährsmann „Akten (ὑπομνήματα) der Märtyrer, die im Osten Zeugnis gaben“[3]. Und von A c h a i, der etwa 410—415 Patriarch von Seleucia-Ktesiphon war, melden die Patriarchenchroniken: „Antequam patriarchale munus iniret, peregrinationem instituit ad invisenda martyrum monumenta, qui sub Sapore pro Christo passi fuerant, eorumque acta conscripsit et integrum de eorum gestis ac de cuiusque causa martyrii volumen edidit.“[4]

[1] Bei Bedjan a. a. O. 2, 57—122; vgl. Kmosko a. a. O. 683 ff.

[2] Vgl. Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse, Paris 1904, 54.

[3] So Patriarch Timotheus I. im 8. und 9. Jahrhundert bei Braun, De Sancta Nicaena Synodo, Münster i. W. 1898, 11. Ebedjesu bei Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 73.

[4] So Mari, ein Nestorianer des 12. Jahrhunderts, bei Gismondi, Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria, Romae 1896—1899, 1, 27. Vgl. Amr, den Epitomator Maris, ebd. 2, 15. — Die genannten Bischöfe sind nicht bloß als Sammler von Märtyrerakten literarisch tätig gewesen. Achai schrieb, wie Mari und Amr a. a. O. beifügen, auch ein Leben seines Lehrers Abda, Stifters eines Klosters und Begründers einer vielgenannten Schule. Am vollständigsten sind die dürftigen Nachrichten über Achai zusammengestellt bei Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken 1, Kirchhain 1901, 136—139. — Maruta von Maipherkat hat nach Ebedjesu a. a. O. außer dem „Buch der Martyrien“ noch liturgische Gesänge zu Ehren der Märtyrer sowie eine Übersetzung der Kanones des Nicänums und eine Geschichte des Nicänums verfaßt. Von

Assemani und Bedjan, die Herausgeber der Sammlung, haben sich für Maruta entschieden, ohne freilich einen ausreichenden Grund anführen zu können. Gegen Maruta spricht der Umstand, daß der Sammler Augenzeuge der letzten Martyrien unter Sapor II. gewesen zu sein behauptet, Maruta aber in den Jahren 370—379 den Boden des Perserreiches nicht betreten zu haben scheint. Diesem Erfordernis wird Achai eher gerecht werden, wiewohl sein Lebensgang nur sehr spärlich beleuchtet ist. Kmosko lehnt sowohl Maruta wie Achai ab und erklärt die Sammlung für das Werk eines Unbekannten[1]. Wem immer es gehören mag, nach dem vorhin Bemerkten ist das Werk und insbesondere das zweite Buch desselben im großen und ganzen wenigstens ein sehr wertvolles Geschichtsdenkmal, wenngleich es in erster Linie erbaulichen Tendenzen dient. Manche Einzelfrage nach Form und Inhalt muß freilich noch vertagt werden. Es fehlt nicht bloß eine einläßlichere Untersuchung, sondern auch eine irgendwie beglaubigte Textgestalt.

diesen Arbeiten über das Nicänum ist handschriftlich ein wüstes Durcheinander kleinerer und größerer Bruchstücke überliefert, welches auf Grund einer modernen Kopie in der Bibliothek der Propaganda zu Rom nach Möglichkeit geordnet und ins Deutsche übersetzt ward von O. Braun, De Sancta Nicaena Synodo, syrische Texte des Maruta von Maipherkat (Kirchengeschichtl. Studien 4, 3), Münster i. W. 1898. Ein Einblick in den Aufbau des ehemaligen Ganzen ist um so weniger zu gewinnen, als einzelne Stücke offenbar entweder interpoliert oder ganz unecht sind. Die Hauptmasse mag indessen wirklich von Maruta herrühren. Das bedeutsamste Stück ist eine Sammlung von 73 Kanones (Braun a. a. O. 61—110), welche den sog. arabischen Kanones des Nicänums als Vorbild und Grundlage gedient haben. Auf ein anderes kleineres Stück, ein Verzeichnis der Häresien (Braun 46—50), ist Harnack (Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat [Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 19, 1 b], Leipzig 1899) etwas näher eingegangen. Eine Predigt auf den „neuen Sonntag“, d. i. den ersten Sonntag nach Ostern unter Marutas Namen, deren Echtheit indessen sehr zweifelhaft erscheint, veröffentlichte M. Kmosko, Analecta Syriaca e codd. Mus. Britann. excerpta 3: Oriens Christianus 3 (1903) 384—415. Wahrscheinlich ist Maruta zweimal, jedesmal aus politischem Anlaß, von dem römischen Kaiser zu Konstantinopel mit einer Gesandtschaft an den Perserkönig Jezdegerd I. (399—420) betraut worden, 399 von Arkadius und 409 von Theodosius II. Durch eine gelungene medizinische Kur, sagen die Quellen, konnte er sich die Gunst Jezdegerds erwerben, die er dann den Interessen der persischen Christenheit dienstbar zu machen wußte. Mit Erlaubnis des Königs hielt er 410 zu Seleucia eine Synode ab, deren Akten syrisch von Lamy (Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410, Lovanii 1868), deutsch von Braun (Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, 5—35) herausgegeben wurden. Wiederaufrichtung der zu Boden geschleuderten persischen Kirche und engere Verknüpfung derselben mit der byzantinischen Kirche sind die Ziele gewesen, denen Maruta erfolgreich nachgestrebt hat. Die Nachrichten über sein Leben und Wirken finden sich bei Braun, De Sancta Nicaena Synodo 1 ff.; Westphal a. a. O. 125 ff.; Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse, Paris 1904, 87 ff. Über eine noch ungedruckte griechische Vita Marutas siehe Braun a. a. O. 11; über eine schon gedruckte armenische Vita siehe Bibliotheca hagiographica orientalis, edd. Socii Bollandiani, Bruxellis 1910, 158.

[1] Patrologia Syriaca 1, 2, 690.

An der Spitze des zweiten Buches steht ein längerer Bericht über das Leiden und Sterben des früher schon einmal (§ 67, 4) erwähnten Patriarchen Simeon Bar Sabbaē von Seleucia-Ktesiphon. Er fiel als eines der ersten Opfer der Verfolgung „im 31. Jahre Sapors", d. i., da das erste Regierungsjahr Sapors vom 5. September 309 an gezählt wurde, im Jahre 339/340. Der König der Könige hatte persönlich in der damaligen Residenzstadt Ledan Simeon verhört und verurteilt. Der Text der Ausgabe Assemanis scheint mehr oder weniger den ursprünglichen Wortlaut der Sammlung wiederzugeben, während der Text der Ausgabe Bedjans eine andere, ausführlichere und allem Anschein nach jüngere Rezension darstellt [1]. Es folgen bei Bedjan das Martyrium des hl. Pusai (von den Griechen Phusik genannt), des Vorstehers der am königlichen Hofe zu Ledan beschäftigten Künstler, das Martyrium der hl. Martha, einer Tochter Pusais und zugleich „Standestochter" oder „Bundestochter", d. i. gottgeweihten Jungfrau [2], und „das große Schlachten in der Provinz der Huziten" (Huzistan), eine Massenhinrichtung von Christen, welche nach Ledan geschleppt worden waren [3]. Auch diese Martyrien werden auf das 31. Jahr Sapors datiert. In dem Texte bei Assemani sind die Berichte über Pusai und Martha viel kürzer gefaßt, während „das große Schlachten" völlig fehlt. Größere Übereinstimmung zeigen die beiden Ausgaben in den Erzählungen über die Blutzeugen Azad, einen königlichen Eunuchen und besondern Günstling des Königs, nebst Genossen, Tarbo, eine Schwester Simeons Bar Sabbaē und zugleich „Standestochter", nebst Genossinnen, Miles, Bischof von Susa, nicht weit von Ledan, nebst Genossen, Schahdost, Patriarch von Seleucia-Ktesiphon, nebst Genossen. Die Erzählung über Miles [4] erweitert sich zu einem vollen Lebensbild, trägt aber eine krankhafte Wundersucht zur Schau. Schahdost, der Nachfolger Simeons Bar Sabbaē auf dem Patriarchenstuhl, starb nach fünfmonatlicher Kerkerhaft am 20. Februar, wahrscheinlich 342, nachdem er etwa seit Sommer 340 den Hirtenstab geführt hatte [5]. Auch sein Nachfolger, Barbaschemin, sollte dem Blutgericht nicht entrinnen. Im Februar des 6. Jahres der Ver-

[1] Vgl. vorhin S. 341. Dort ist auch schon bemerkt worden, daß die beiden Texte, bei Assemani a. a. O. 1, 10—42 und Bedjan a. a. O. 2, 131—207, durch Kmosko von neuem bearbeitet wurden. Es wird aber nicht angehen, das Martyrium Simeons mit Kmosko Patrologia Syriaca 1, 2, 690 ff. bis ins Jahr 344 hinauszuschieben.

[2] Über die „Standesangehörigen", nach andern „Bundesangehörigen", vgl. vorhin S. 331 f.

[3] Bedjan a. a. O. 2, 208—248.

[4] Assemani a. a. O. 1, 60—83. Bedjan a. a. O. 2, 260—275. Die Schriften, welche Ebedjesu bei Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 51 Miles beilegt, „epistolae et orationes in varia argumenta", sind zu Grunde gegangen.

[5] Vgl. über Schahdost Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken 1, 94 ff.

folgung. 345. ward er in Haft genommen und am 9. Januar 346 getötet. Zwei bis drei Jahre lang unbemerkt seine bischöfliche Wirksamkeit auszuüben, war ihm jedenfalls nur durch besondere Vorsichtsmaßregeln gelungen. Wie anderweitig berichtet wird, hatte er seinen Klerikern befohlen, Laienkleidung zu tragen, um nicht als Kleriker ergriffen zu werden. Nach seinem Tode ist der Patriarchenstuhl einige 20 Jahre lang, nach Westphal sogar 38 Jahre lang, unbesetzt geblieben [1]. Den Abschluß der Sammlung bildet ein Bericht über den greisen Bischof Akebschema von Henaita, welcher am 10. Oktober 378, wie es scheint, zu Arbela in Adiabene zu Tode gefoltert wurde, eine Perle unter den syrischen Märtyrerakten.

Die außerhalb dieser Sammlung überlieferten Berichte über Martyrien unter Sapor II. sind wohl sämtlich erst in späterer Zeit zu Papier gebracht worden. Einige derselben wurden auszüglich durch Hoffmann und sodann vollständig durch Bedjan bekannt gegeben. Die Akten der Brüder Adurparwa und Mihrnarse und ihrer Schwester Mahdukt, welche im neunten Jahre Sapors, also schon 318, im Gebirge von Berain nahe bei Bet Slok, dem heutigen Kerkuk, litten, stammen von der Hand eines Mönches der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, Rabban Gabriel, und erweisen sich als eine an getrübte Erinnerungen anknüpfende Märtyrerlegende [2]. Mit den Akten des hl. Behnam und seiner Schwester Sara und den Akten des hl. Saba Pirguschnasp scheint es sich ähnlich zu verhalten. Das erstere Martyrium wird ins Jahr 663 der Griechen, d. i. 352, das letztere in das 53. Jahr Sapors, d. i. 362, verlegt [3]. Die besonders umfangreichen Akten des hl. Kardagh, welche Abbeloos und Feige herausgegeben haben, drehen sich um ein Ereignis des Jahres 358. Kardagh, Militärgouverneur von Adiabene, erhob, nachdem er durch den Einsiedler Abdischo (Ebedjesu) zum Glauben an Christus bekehrt worden war, die Fahne des Aufruhrs gegen den christusfeindlichen Großkönig. Er unterlag jedoch im Kampfe und ward im 49. Jahre Sapors zu Melki bei Arbela gesteinigt. Die Christen verehrten ihn als Märtyrer. Nach dem übereinstimmenden Urteil der Kritiker sind die Akten nicht vor dem 6. Jahrhundert geschrieben. Sie enthalten reichen historischen Stoff in legendarischer Umhüllung [4].

---

[1] Über Barbaschemin und seinen mutmaßlichen Nachfolger vgl. Westphal a. a. O. 100 ff.

[2] Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, 9—16. Bedjan a. a. O. 2, 1—39. Über die Lage von Bet Slok oder Kerkuk siehe Hoffmann a. a. O. 267 ff. Den Namen des Verfassers dieser Akten erfahren wir durch Thomas von Marga bei Wallis Budge, The Book of Governors, London 1893, 1, 92; 2, 213.

[3] Über Behnam Hoffmann a. a. O. 17—19; Bedjan a. a. O. 2, 397—441. Über Saba Hoffmann 22—28; Bedjan 4, 222—249.

[4] I. B. Abbeloos, Acta Mar Kardaghi: Analecta Bollandiana 9 (1890) 5—106 (syrisch und lateinisch). H. Feige, Die Geschichte des Mar Abhdischo und seines

Die alte Sammlung von Märtyrerakten aus der Zeit Sapors II. ist gedruckt bei Assemani, Acta SS. Martyrum 1, 1—210, und wiederum bei Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 2, 57—396. Die deutsche Übersetzung des Werkes Assemanis von Zingerle ward schon S. 378 angeführt. Ausgewählte Stücke unsrer Sammlung wurden nach Bedjans Ausgabe ins Deutsche übersetzt von O. Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, Kempten 1915 (Bibliothek der Kirchenväter), 5—138. Eine umfassende Inhaltsangabe des Werkes Assemanis bei Fr. Uhlmann, Die Christenverfolgungen in Persien unter der Herrschaft der Sassaniden im 4. und 5. Jahrhundert: Zeitschr. für die histor. Theol. 31 (1861) 3—162. Aufschluß über chronologische Fragen gibt Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen, Leyden 1879, 8°. Wertvolle topographische Belehrungen gibt G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7, 3), Leipzig 1880. Am vollständigsten sind die gedruckten syrischen Akten aus den Tagen Sapors II. aufgezählt bei Duval, La littérature syriaque, 3. ed., 119 ff. Vgl. auch Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632), Paris 1904, 43 ff.

Griechische Übersetzungen oder Bearbeitungen syrischer Märtyrerakten aus der mehrgenannten Zeit edierte H. Delehaye, Les versions grecques des Actes des martyrs Persans sous Sapor II, textes grecs et traductions: Patrologia Orientalis 2, Paris 1907, 401—560. Auf Grund umfassender Handschriftenvergleichung rezensierte er folgende Texte: Passio SS. Ionae et Barachisii (syrisch bei Assemani 1, 211—225; Bedjan 2, 39—51); Passio S. Pherbuthae (A. 1, 51—60; B. 2, 254—260); Passio S. Sadoth (A. 1, 83—92; B. 2, 276—281); Passio S. Abrahae (B. 4, 130—131); Passio S. Iae (A. 1, 131—141; B. 2, 316 bis 324); Passio S. Bademi (A. 1, 164—168; B. 2, 347—351); Passio SS. Acepsimae, Ioseph et Aeithalae (A. 1, 168—210; B. 2, 351—396). — Armenische Bearbeitungen syrischer Märtyrerakten des 4. und 5. Jahrhunderts finden sich namentlich in den armenischen Sammeleditionen „Sanctorum Acta pleniora, ed. I. B. Aucher", Venedig 1810 ff., und „Vitae et Passiones Sanctorum selectae ex Eclogariis", Venedig 1874. Diese Bearbeitungen sind in der Bibliotheca hagiographica orientalis, edd. Socii Bollandiani, Bruxellis 1910, unter dem Namen des jedesmaligen Märtyrers verzeichnet.

3. Märtyrerakten aus späteren persischen Verfolgungen. Mit dem Tode Sapors II. trat nach und nach, im Zusammenhang mit der byzanzfreundlichen Wendung der Politik der Großkönige, eine Zeit der Ruhe für die persische Christenheit ein. Jezdegerd I., 399—420, hat den Christen sogar großes Wohlwollen entgegengebracht, bis er gegen Ende seines Lebens seinen Sinn änderte[1]. Sein Nachfolger, Bahram V., 420—438, wollte die vermeintlichen Staatsfeinde wieder ausrotten und ging mit Strafen und Qualen vor, wie sie nur persische Grausamkeit ersinnen konnte[2]. Jezdegerd II., 438—457, Bahrams Sohn,

Jüngers Mar Qardagh, Kiel 1890 (syrisch und deutsch). Bedjan a. a. O. 2, 442—506. Vgl. Nöldeke in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 44 (1890) 529 ff.

[1] Die spätere Sinnesänderung wird durch die Märtyrerakten selbst bewiesen. Siehe namentlich die ausdrückliche Versicherung der sehr vertrauenswürdigen Akten des hl. Peroz bei Hoffmann a. a. O. 39 f.; Bedjan a. a. O. 4, 254.

[2] Τιμωρίας καὶ στρέβλας περσικάς, heißt es bei Socr., Hist. eccl. 7, 18.

ist wenigstens längere Zeit hindurch in den Bahnen des Vaters gewandelt. Eines ungestörten Friedens haben sich die persischen Christen überhaupt nicht erfreut, bis im 7. Jahrhundert das Sassanidenreich selbst unter dem Hammer der mohammedanischen Eroberer zusammenbrach.

Aus den späteren persischen Verfolgungen haben sich nicht so viele Märtyrerakten erhalten wie aus den Tagen Sapors II. Vorübergehend muß auch die Widerstandskraft der Verfolgten erlahmt sein. Patriarch Dadischo (Dadjesu) von Seleucia-Ktesiphon, welcher selbst zu Beginn der Regierung Bahrams V. in den Kerker geworfen, aber auf die Interzession eines Gesandten des Kaisers Theodosius II. in Freiheit gesetzt worden war, erhob auf einer Synode zu Seleucia 423/424 die Klage: „Viele haben verleugnet und sind zurückgetreten von unsrer Brüderschaft; wenige haben Zeugnis gegeben; viele sind geflohen und verschollen.“[1]

Ein eigenartiges Martyrium erlitt um 384, wie es scheint, zu Singar in Mesopotamien Abdul Masich, ein elfjähriger jüdischer Knabe, welcher sich von christlichen Spielgenossen für das Christentum gewinnen läßt und deshalb von seinem Vater ermordet wird[2]. Doch ist die Erzählung stark legendarisch gefärbt und erhebt auch keinen Anspruch auf zeitgenössische Herkunft. Corluy, der Herausgeber, meinte: „Multa in hac narratione occurrunt portentosa, in quibus quae veritatis, quae popularis famae (prodigia facile multiplicantis) aequa mensura sit, nemo facile dixerit.“

Über Martyrien aus dem Jahre 420 oder aus dem Ende der Regierung Jezdegerds I. handeln das „Bekenntnis“ des Bischofs Abda und seiner Genossen und wahrscheinlich auch die Akten des Aszeten Narses. Das „Bekenntnis“[3], welches das Datum des 22. Jahres Jezdegerds trägt, ist nur ein Fragment und bedarf der Ergänzung aus griechischen Quellen (insbesondere Theodor., Hist. eccl. 5, 38). Ein Priester zu Hormizdardaschir in Huzistan zerstörte, mit oder ohne Vorwissen seines Bischofs Abda, einen an die christliche Kirche anstoßenden Feuertempel. Abda weigert sich, den Tempel wiederaufzubauen, und wird zum Tode verurteilt. Auch Narses, dessen Akten[4] kein Datum aufweisen, aber allem Anschein nach in dieselbe Zeit hineingehören, stirbt, weil er

[1] Bei Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, 49. Von diesem Patriarchen berichtet Ebedjesu (bei Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 214 f.): „Fecit in Danielem commentarium admirabilem et librum Regum et Siracidae tribus tomis exposuit.“ Die sonstigen Nachrichten über den Patriarchen bei Westphal a. a. O. 159 ff.; Labourt a. a. O. 119 ff.

[2] I. Corluy, Acta S. Mar Abdu'l Masich aramaice et latine: Analecta Bollandiana 5 (1886) 5—52. Bedjan a. a. O. 1, 173—201.

[3] Hoffmann a. a. O. 34 f. Bedjan a. a. O. 4, 250—253. Nach dem Texte Bedjans deutsch bei Braun a. a. O. 139—141.

[4] Hoffmann a. a. O. 36—38. Bedjan a. a. O. 4, 170—180. Bedjans Text deutsch bei Braun a. a. O. 142—149. Vgl. Labourt a. a. O. 107 ff.

es ablehnt, einen Feuertempel oder Feueraltar wiederherzustellen. Labourt sieht in diesen Akten „une des meilleures pièces hagiographiques que contienne la littérature syriaque."

In die Zeit Bahrams V., ins Jahr 421, fällt die Enthauptung eines vornehmen und reichen Christen mit Namen Peroz. Er hatte im Kerker, „als die Eisen ihm zu heiß wurden", seinen Glauben verleugnet, war aber von seinen nächsten Angehörigen nicht mit Freude, sondern mit bittern Vorwürfen empfangen worden und hatte sich nun freiwillig den Feinden wieder gestellt mit den Worten: „Wer aus euch kann mich scheiden von der Liebe Christi?" Der überaus schlichte und nüchterne, mit genauen Zeit- und Ortsangaben ausgestattete Bericht [1] macht einen sehr gewinnenden Eindruck. Ein Gleiches gilt auch von den Akten des hl. Jakob, eines königlichen „Notars" [2], dem ein Glied nach dem andern vom Leibe geschnitten wird, die Finger, die Zehen, die Handstümpfe, die Füße, die Arme, die Beine, die Ohren, die Nase und endlich der Kopf. Daß diese Akten, welche sich durch den Reichtum des historischen Gehalts besonders auszeichnen, eines Datums entbehren, ist wohl nur aus der Mangelhaftigkeit der handschriftlichen Überlieferung zu erklären. Vielleicht darf das Datum aus der Erzählung über Jakob „den Zerschnittenen", welcher am 27. November 421 denselben Qualen unterstellt wird [3], herübergenommen werden. Denn Jakob „der Zerschnittene" scheint kein anderer zu sein als Jakob „der Notar". Die Erzählung über den ersteren geht auf in eine rhetorische Ausmalung des Martyriums.

Die „Geschichte der Stadt Bet Slok und der Märtyrer daselbst" [4] handelt über ein großes Blutbad im achten Jahre Jezdegerds II., 445/446. Aus vier Provinzen des Perserreiches wurden zahlreiche Christen, Kleriker wie Laien, nach Bet Slok oder Kerkuk geschleppt, um dort auf mannigfache Weise hingerichtet zu werden. Das Schriftchen stammt aus späterer Zeit, etwa aus den 6. Jahrhundert, und der Epilog dürfte unzweideutig beweisen, daß dasselbe den Zweck verfolgt, für eine ständige Jahresfeier des Gedächtnisses der Märtyrer Propaganda zu machen. Aus der Fülle des nebensächlichen Details darf aber vielleicht auf Benützung älterer Vorlagen oder lebendiger Ortsüberlieferungen geschlossen werden. Bald darauf, 447, ward der Einsiedler Pethion, „der Zerstörer der Magierreligion", wiederum in der vorhin bezeich-

[1] Hoffmann a. a. O. 39—43. Bedjan a. a. O. 4, 253—262. Braun a. a. O. 163 bis 169.

[2] Bedjan a. a. O. 4, 189—200. Braun a. a. O. 170—178. Vgl. Labourt a. a. O. 113 ff.

[3] Assemani a. a. O. 1, 237—258. Bedjan a. a. O. 2, 539—558. Braun a. a. O. 150—162. Über die Zeitangaben des Textes vgl. Westphal a. a. O. 154. Zur Kritik der Erzählung vgl. Labourt a. a. O. 117.

[4] Hoffmann a. a. O. 43—60. Bedjan a. a. O. 2, 507—535. Braun a. a. O. 179—187.

neten Weise „zerschnitten". Die Darstellung[1] ist anschaulich gehalten. Jedenfalls ist jedoch manches Sagenhafte eingedrungen.

Die syrischen Märtyrerakten aus dem 5. Jahrhundert werden bei Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse, Paris 1904, 104 ff. 126 ff., viel einläßlicher behandelt als bei Duval, La littérature syriaque, 3. ed., 133 ff.

4. Heiligenleben. — Einzelne der vorhin aufgeführten Martyriumsberichte nehmen in der Absicht, die Persönlichkeit des Helden in volles Licht zu rücken, den Charakter und die Ausdehnung von Biographien an. Andere Biographien des 4. und 5. Jahrhunderts, zum Teil Werke von erheblichem Umfang, verherrlichen, gleichfalls zu erbaulichen Zwecken, das Andenken hervorragender Aszeten, Missionare und Bischöfe.

Zu den Zierden der ebenso reichen wie bunten Sammlung Bedjans gehört die syrische Lebensbeschreibung des Bischofs Eusebius von Samosata, aus griechischen Quellen wohlbekannt als einer der unerschrockensten Verteidiger des Glaubens des Nicänums gegenüber dem arianischen Kaiser Valens. Durch Valens nach Thrazien verbannt, durch Gratian 378 zur Heimkehr eingeladen, hat er, wie es scheint, am 22. Juni 380 das Zeitliche gesegnet, nachdem er seit etwa 361 den Bischofsstab geführt hatte. Briefe der Kappadozier Basilius' d. Gr. und Gregors von Nazianz feiern ihn als eine Säule der Rechtgläubigkeit und ein Muster der Frömmigkeit. Theodoret von Cyrus widmet dem „glorreichen Vorkämpfer der Wahrheit" in seiner Kirchengeschichte (2, 27 bis 5, 4) besondere Aufmerksamkeit. Das syrische Lebensbild ist noch nicht näher untersucht worden. Fließend und lebhaft geschrieben und von genauer Kenntnis der Tatsachen zeugend, scheint dasselbe auf eine zeitgenössische Hand zurückzugehen. Ob es aber ein syrisches Original ist und nicht vielmehr Übersetzung einer verschollenen griechischen Vorlage, muß vorläufig dahingestellt bleiben.

Über Eusebius nach den griechischen Quellen siehe H. R. Reynolds im Dictionary of Christian Biography 2, London 1880, 369 ff. Die syrische Biographie bei Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 6, 335—377. Es folgen hier 377—380 zwei Briefe des „Gregorius Theologus" an Eusebius, die aber nicht von dem Verfasser oder Übersetzer der Biographie, sondern von dem Herausgeber nach einer andern Handschrift beigefügt worden sind. Der erste ist Brief 64 des Nazianzeners (Migne, PP. Gr. 37, 125—128), der zweite Brief 44 (37, 91—94). Die Briefe des Eusebius sind verloren gegangen. Sonstige Schriften scheint er nicht hinterlassen zu haben.

Sicher syrischer Herkunft und zugleich eines der reifsten Erzeugnisse altsyrischer Hagiographie ist das Leben des hl. Rabbula, welcher 411 bis 7. August 435 Bischof von Edessa und Metropolit von Osroëne

[1] Hoffmann a. a. O. 61—68. I. Corluy, Historia S. Mar Pethion martyris syriace et latine: Analecta Bollandiana 7 (1888) 5—44. Bedjan a. a. O. 2, 604—631.

war[1]. Der Verfasser hat seinen Namen gleichfalls nicht genannt. Er ist aber ohne Zweifel ein edessenischer Kleriker gewesen, welcher dem heimgegangenen Oberhirten persönlich nahe gestanden hatte. In dem ersten Abschnitt seiner Darstellung fußt er, wie er wiederholt hervorhebt[2], auf Mitteilungen aus dem Munde des Bischofs selbst. Rabbula entstammte einer vornehmen Familie zu Kenneschrin (Chalkis) und ward auch in der griechischen Literatur unterrichtet. Sein Vater war ein Götzenpriester, seine Mutter Christin. Bischof Eusebius von Kenneschrin und Bischof Akacius von Aleppo führten ihn zum Glauben an Christus. Er verzichtete auf seinen ganzen Besitz, trat als Mönch in das Kloster des hl. Abraham bei Kenneschrin ein und lebte auch eine Zeit lang als Anachoret in einer Höhle. Bischof Akacius von Aleppo, so scheint es, vermittelte seine Wahl zum Bischof von Edessa. In dem weiteren Verlauf seines Berichts schöpft der Biograph, wie nicht bloß die Einläßlichkeit und Umständlichkeit, sondern namentlich die fühlbare Wärme zeigt, aus eigener, lebendiger Erinnerung. Er kann nur in panegyrischem Tone schreiben. Er ist sich bewußt, daß das Bild, das er zeichnet, ein Vorbild ist. Schön und greifbar schildert er das abgetötete Leben des Bischofs, seinen Eifer für die Disziplin des Klerus und das Seelenheil der Gläubigen, seine Sorge für Arme und Kranke, seine Missionstätigkeit unter Juden und Häretikern, seinen Kampf gegen Marcion und Bardesanes, gegen Theodor von Mopsuestia und Nestorius.

Auf das Verhalten des Bischofs während des Konzils zu Ephesus ist er nicht näher eingegangen. Aus den Akten des Konzils erhellt, daß Rabbula vorübergehend auf der Seite der Antiochener stand, welche sich unter der Führung des antiochenischen Patriarchen Johannes von Cyrillus von Alexandrien und den übrigen Bischöfen lossagten und in mehr oder weniger ausgesprochener Weise Nestorius in Schutz nahmen. Jedenfalls aber sind für diese Stellungnahme andere als dogmatische Erwägungen bestimmend gewesen. Die Lehre des Nestorius hat Rabbula unzweifelhaft schon zu Anfang des Streites, noch vor dem Konzil, entschieden bekämpft. In einem fragmentarisch erhaltenen Briefe hat er dem Bischof Andreas von Samosata wegen seiner Schrift gegen die zwölf Anathematismen Cyrills ernste Vorwürfe gemacht, und laut unsrer Biographie hat er, gleichfalls vor dem Konzil, während eines Aufenthalts zu Konstantinopel in öffentlicher Predigt „den alten Irrtum des neuen Juden widerlegt“[3], obwohl dieser „neue Jude“ noch auf dem

---

[1] Syrisch nach einer Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts bei Overbeck, S. Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 159 ff.; deutsch bei Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874, 166 ff.

[2] Bei Overbeck a. a. O. 162, Z. 8; 168, Z. 22 f.

[3] Overbeck a. a. O. 198. Diese Predigt Rabbulas zu Konstantinopel hat der Biograph „zur Belehrung vieler und zum Nutzen aller“, wie er sagt a. a. O., in

Patriarchenstuhl saß. Nach dem Konzil aber ist Rabbula anerkanntermaßen unentwegt und folgerichtig bis an sein Ende für den Sieg der Orthodoxie tätig gewesen. Er erscheint nunmehr als Freund und Vertrauter Cyrills, nimmt an den Unionsverhandlungen zwischen Cyrill und den Antiochern regen Anteil, übersetzt die Schriften Cyrills aus dem Griechischen ins Syrische. Die Früchte seiner Bemühungen sollten freilich schon durch seinen unmittelbaren Nachfolger, Bischof Ibas von Edessa, welcher durch den Dreikapitelstreit eine traurige Berühmtheit erlangt hat, in Frage gestellt werden.

Auch über die literarische Tätigkeit Rabbulas geben gelegentliche Bemerkungen des Biographen dankenswerte Aufschlüsse. Dahin gehört die Notiz: „Mit der Weisheit Gottes, welche in ihm war, übersetzte er das Neue Testament aus dem Griechischen ins Syrische, wegen der vorgefundenen Abweichungen, genau so wie es war.“ [1] Diesen Satz nahm Burkitt mit Recht zum Ausgangspunkt für den Nachweis, daß Rabbula die altsyrische Übersetzung des Neuen Testaments nach dem Original revidiert hat und daß er als der Vater des Neuen Testaments der Peschittho anzusehen ist[2]. — Länger verweilt der Biograph bei den Satzungen und Anordnungen Rabbulas für die Kleriker, Mönche und Nonnen, ohne freilich ausdrücklich zu sagen, daß er schriftliche Aufzeichnungen des Bischofs im Auge hat. In Manuskripten des Britischen Museums indessen haben sich unter Rabbulas Namen drei kurze Traktate erhalten, welche der Regelung des Lebens des Welt- und Ordensklerus gewidmet sind: „Canones“, „Monita ad coenobitas“, „Praecepta et monita ad sacerdotes et regulares“[3]. Namentlich der letzte und umfangreichste Traktat ist eine bedeutsame Quellenschrift für die innern Zustände der Kirche von Edessa. Gegen Ende findet sich die Bestimmung: „Die Presbyter und Diakone sollen Sorge dafür tragen, daß in jeder Kirche ein Evangelium der Getrennten vorhanden sei und vorgelesen werde.“ [4] Ein Evangelium der Getrennten ist eine Handschrift der vier Evangelien

---

syrischer Übersetzung seiner Arbeit beilegen zu sollen geglaubt. Handschriftlich ist jedoch nur ein Bruchstück, der Eingang der Predigt, überliefert (Overbeck a. a. O. 239—244; Bickell a. a. O. 238—243), in welchem es unter anderem heißt: „Wir sagen mit erhobener Stimme und ohne Zaudern, daß Maria Gottesgebärerin ist und mit Recht als solche gepriesen wird“ (Overbeck a. a. O. 242). Die Annahme Burkitts (Urchristentum im Orient, deutsch von Preuschen, Tübingen 1907, 75), Rabbula habe diese Predigt in syrischer Sprache gehalten, dürfte verfehlt sein.

[1] Overbeck a. a. O. 172.

[2] Burkitt, Euangelion da-Mepharreshe 2, Cambridge 1904, 161 ff. Vgl. Burkitt, Urchristentum im Orient 36 ff.

[3] Overbeck a. a. O. 210—221. Bickell a. a. O. 226—237.

[4] Overbeck a. a. O. 220. Vgl. Burkitt a. a. O. 2, 177 f. Ungenau übersetzte Bickell a. a. O. 235: „eine Handschrift der evangelischen Perikopen“ statt „ein Evangelium der Getrennten“.

bzw. ein Exemplar des Evangelientextes der Peschittho, im Gegensatz zum Diatessaron. — Schließlich macht der Biograph die Mitteilung, daß Rabbula 46 Briefe „an Bischöfe, Kaiser, Vornehme und Mönche" in griechischer Sprache hinterlassen habe, die er, der Biograph, ins Syrische übersetzen werde[1]. Hat er diese Absicht ausgeführt, so hat die Übersetzung das Schicksal des Originals geteilt. Nur einzelne Brieffragmente sind auf uns gekommen. Besonders umfangreich sind die in syrischer Sprache überlieferten Bruchstücke eines Briefes an einen Bischof Gamalinus (Gemellinus) von Perrha (?), gegen Mönche gerichtet, welche die heilige Eucharistie zur gewöhnlichen Nahrung herabwürdigten. Aber gerade dieser Brief wird von andern alten Zeugen nicht Rabbula, sondern dem monophysitischen Bischof Paulus von Edessa zu Beginn der 6. Jahrhunderts zugeschrieben. Von einem Briefe Rabbulas an Cyrill von Alexandrien, in welchem auf die Gefährlichkeit der Schriften Theodors von Mopsuestia hingewiesen wird, hat sich in lateinischer Sprache ein Bruchstück erhalten. — Die Echtheit einiger liturgischen Gesänge unter Rabbulas Namen[2], Hymnen auf die Mutter Gottes, die Märtyrer usw., ist nicht ausreichend gewährleistet. Die Handschriften scheinen sämtlich sehr jungen Datums zu sein. Der so wohlunterrichtete Biograph verrät keine Kenntnis dichterischer Versuche Rabbulas.

Die überkommenen Schriften Rabbulas sind in Verbindung mit seiner Biographie nach Londoner Handschriften herausgegeben worden durch J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865. Nach dieser Ausgabe sind sie dann fast vollzählig ins Deutsche übersetzt worden durch G. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874 (Bibl. der Kirchenväter). — Die Biographie Rabbulas (Overbeck 159—209; Bickell 166 bis 211) steht syrisch auch bei Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 4, Paris 1894, 396—470, sowie zum Teil auch bei C. Brockelmann, Syrische Grammatik, 3. Aufl., Berlin 1912, 69*—101*. — Die Satzungen für Kleriker, Mönche und Nonnen (Overbeck 210—221; Bickell 226—237) sind wenigstens zum Teil von Barhebräus, dem großen jakobitischen Polyhistor (gest. 1286), in sein kanonistisches Sammelwerk „Buch der Führungen" aufgenommen worden. Die lateinischen „Canones Rabbulae" bei Migne, PP. Gr. 77, 1473—1476, sind der lateinischen Übersetzung des Werkes des Barhebräus bei Mai, Scriptorum veterum nova Collectio 10, Romae 1838, pars 2, 1 ff., entlehnt. Unzugänglich war mir F. Nau, Les Canons et les Résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid . . . traduits, Paris 1907, 8°. — Die „Praecepta et monita ad sacerdotes et regulares" bei Overbeck 215—221 sind auch von Burkitt-Preuschen (Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, 97—103) ins Deutsche übertragen worden, aber in einer Weise, welche zu mannigfachen Beanstandungen Anlaß gab. Siehe L. Köhler, Zu den Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa: Schweizerische theol. Zeitschrift 25 (1908) 210—213; vgl. 26 (1909) 133 f. —

[1] Overbeck a. a. O. 200.

[2] Overbeck a. a. O. 245—248 362—378; zum Teil deutsch bei Bickell a. a. O. 259—271.

Die Überbleibsel des Briefes gegen die die Eucharistie entwürdigenden Mönche syrisch bei Overbeck 230—238; deutsch bei Bickell 250—258. Bickell verteidigt die Echtheit des Briefes, ohne die entgegenstehenden Bedenken heben zu können. Von dem Briefe Rabbulas an Cyrill von Alexandrien über die Gefährlichkeit der Schriften Theodors von Mopsuestia steht ein längeres Bruchstück lateinisch in den Akten des 5. allgemeinen Konzils bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9. 247 f. Ein Teil dieses Bruchstücks lateinisch in dem Synodicon adversus tragoediam Irenaei bei Migne, PP. Gr. 84, 814 f., syrisch bei Overbeck 225. Das ganze Bruchstück deutsch bei Bickell 244 f. Ein Fragment eines Briefes Rabbulas an Andreas von Samosata über die Schrift des letzteren gegen die Anathematismen Cyrills von Alexandrien syrisch bei Overbeck 222 f., deutsch bei Bickell 159. — Über die von Rabbula gefertigte syrische Übersetzung der Schrift Cyrills von Alexandrien „De recta fide ad Imperatorem" siehe oben S. 49. — Bemerkt sei noch, daß die unter dem Namen Rabbulakodex gehende, durch ihren Bilderschmuck berühmt gewordene syrische Evangelienhandschrift in der Laurentiana zu Florenz mit Rabbula von Edessa nichts zu tun hat, sondern 586 von einem syrischen Mönche namens Rabbula hergestellt worden ist. Literatur über dieselbe verzeichnet Gregory, Textkritik des Neuen Testaments 2, Leipzig 1902, 516; auch A. Merk, Das älteste Perikopensystem des Rabbulakodex: Zeitschrift f. kath. Theol. 37 (1913) 202—214.

Die syrische Lebensbeschreibung des hl. Simeon Stylites (gest. 459), verfaßt von syrischen Mönchen im Jahre 472/473, welche die Rabbulabiographie an Umfang noch übertrifft, aber an Würde des Tones und Vollendung der Form nicht erreicht, ist schon § 64, 2, gelegentlich der griechischen Lebensbeschreibung des großen Säulenheiligen, besprochen worden.

Es soll hier auch nicht mehr zurückgegriffen werden auf die Vita des Einsiedlers Abraham von Kidun bei Edessa, gest. 366, welche uns S. 370 unter den Werken Ephräms begegnete. Ephräm wird sie deshalb zugeeignet worden sein, weil er dem persönlich befreundeten Einsiedler eine Serie von Hymnen gewidmet hatte. Anderseits liegt sie, wie bemerkt, bereits in einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts vor. — Die gleichfalls schon genannte Vita Ephräms dürfte nicht bald nach dem Tode des Heiligen (373) geschrieben sein, sondern einer beträchtlich späteren Zeit angehören. Vgl. S. 352. — Dagegen könnte die wegen der Masse historischen Details bemerkenswerte Geschichte des Rabban Mar Saba, „Lehrers der Heiden" oder Missionars im Kurdenlande, gest. 487, einen Zeitgenossen zum Verfasser haben. Sie steht syrisch bei Bedjan 2, 635—680, und zum Teil deutsch bei Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer 68—78. Vgl. Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse 152 ff.

Die aus jüngerer Zeit stammenden Erzählungen über das Leben und Wirken großer Männer des 4. und 5. Jahrhunderts weisen zumeist einen starken legendarischen Einschlag auf und verfolgen in der Regel lokale Sonderinteressen. Dahin gehören die Geschichten der angeblichen Väter des syrischen Mönchtums. Ohne Zweifel hat das Mönchtum in der zwiefachen Form des Eremiten- und des Cönobitenlebens schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts auch auf syrischem Boden weite Verbreitung gefunden [1]. Nach späterer Tradition, wie sie nament-

[1] Siehe Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse 28 ff.

lich in nestorianischen Kreisen gepflegt ward, wäre dasselbe aus Ägypten, dem klassischen Lande christlicher Aszese, nach Mesopotamien verpflanzt worden. Ein Mönch namens Eugen, bei den Syrern Awgin, gebürtig aus Klysma bei Suez, welcher dem Klosterverband des hl. Pachomius angehört hatte, sei mit 70 oder 72 Genossen nach dem Osten gezogen und habe auf dem Berge Izla, dem Höhenzug bei Nisibis, welcher, seit Mönche seine öden Kalkfelsen bevölkerten, bis auf den heutigen Tag Tur Abdin, „Berg der Knechte (Gottes)", genannt wird[1], eine neue Heimat gefunden. Hier habe Eugen im Jahre 363 sein Leben beschlossen. Seine Genossen hätten Mesopotamien durchwandert und Kirchen und Klöster erstehen lassen. Bedjan veröffentlichte syrische Lebensgeschichten Eugens und mehrerer seiner Genossen, des hl. Schalita, des hl. Daniel des Arztes, des hl. Jonas des Anachoreten usw. Geschichtlicher Erinnerungen fast ganz ermangelnd, schwelgen diese Texte in Erfindungen einer ungezügelten Phantasie. Über das Leben Eugens urteilt Westphal, unter voller Zustimmung Labourts: „Für uns hat die Geschichte des Eugen gar keinen Wert, sie steht ethisch und ästhetisch weit unter den übrigen syrischen Heiligengeschichten, fast auf einer Stufe mit den minderwertigen koptischen und ägyptischen Heiligenleben, in denen die Heiligen nichts weiter sind als Zauberer niederster Art, die mit dem Zeichen des Kreuzes alle Wunder der Welt vollführen."[2] Die ganze Überlieferung, in deren Mittelpunkt Eugen steht, wird als Sage beiseite zu schieben sein. Vielleicht in Ägypten beheimatet, ist sie weiter ausgestaltet worden durch syrische Mönche, welche ihren Klöstern den Ruhm sichern wollten, Gründungen Eugens oder doch eines seiner Genossen zu sein.

Die lange „Vita S. Eugenii" bei Bedjan 3, 376—480, ist ein aus verschiedenen Handschriften und Rezensionen zusammengestellter Mischtext; vgl. die Bibliotheca hagiographica orientalis, edd. Socii Bollandiani, Bruxellis 1910, 80. Eine „Vita S. Schalitae" bei Bedjan 1, 424—465; eine „Vita S. Danielis medici" 3, 481—510; eine „Vita S. Ionae anachoretae" 1, 466—525. Zu der letztgenannten Vita vgl. die textkritischen Bemerkungen Guidis in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 46 (1892) 750 ff. Zur historischen Würdigung aller dieser Legenden vgl. Labourt a. a. O. 302 ff.

Eine weit ausgesponnene Missionslegende knüpft sich an den Namen des hl. Mari oder Mares, welcher ein Schüler des aus der Abgar-Sage bekannten Herrnjüngers Addäus gewesen sein soll. Er gilt den späteren Syrern als der Evangelisator Persiens, der Gründer von Kirchen und Klöstern, der Stifter des Patriarchats von Seleucia-Ktesiphon. Außer der Kunde um einen Missionar Mari, welcher am Tigris tätig

[1] Über die Lage und die Geschichte des Berges vgl. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer 167 ff.

[2] Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken 1, 69. Labourt a. a. O. 303.

gewesen, dürfte der in den „Acta S. Maris" niedergelegte Bericht kaum noch irgend welche geschichtliche Elemente in sich bergen. Abbeloos, der erste Herausgeber, wies den Bericht einem syrischen Mönche des 5. oder 6. Jahrhunderts zu, welcher in einem angeblich von Mari gegründeten Kloster gelebt habe; Raabe wollte ihn noch weiter hinabrücken und erst nach 642 oder nach dem Zusammenbruch des Sassanidenreichs entstanden sein lassen; Westphal bezeichnete die Mitte des 6. Jahrhunderts als den terminus ad quem des in Betracht kommenden zeitlichen Spielraums [1]. Die Mahnung am Schlusse des Berichts (c. 34), den „Gedenktag" des heiligen Apostels zu feiern, läßt vermuten, daß der Verfasser in erster Linie eine Jahresfeier zu Ehren seines Helden empfehlen wollte [2].

Die „Acta S. Maris, Assyriae, Babyloniae ac Persidis saeculo I apostoli" wurden syrisch und lateinisch herausgegeben von J. B. Abbeloos, Brüssel 1885, 8⁰. Eine neue Ausgabe des syrischen Textes bei Bedjan 1, 45—94. Eine deutsche Übersetzung bei R. Raabe, Die Geschichte des Dominus Mari, eines Apostels des Orients, Leipzig 1893, 8⁰. Fr. Cumont, Note sur un passage des Actes de St. Mari [un tableau fort curieux de la grande ville de Séleucie du Tigre]: Revue de l'Instruction publique en Belgique 36 (1893) 373—378. Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken 30—38.

Erwähnt sei auch noch die Legende vom „Manne Gottes aus Rom", welche zu internationaler Bedeutung gelangen sollte. Ein römischer Patrizier verläßt am Abend vor der Hochzeit seine Braut und seine Eltern, um von Rom nach Edessa zu flüchten, wo er Tag und Nacht dem Gebet obliegt und sich von Almosen kümmerlich ernährt. Er stirbt im Spital zu Edessa unter Bischof Rabbula. Der Sakristan der Kathedrale, der ihn persönlich gekannt und verehrt hat, beschreibt seinen Lebenslauf. So scheint die älteste, bis ins 5. Jahrhundert zurückreichende syrische Erzählung gelautet zu haben. Im Westen, nach den einen im griechischen, nach den andern im lateinischen Westen, erfuhr sie eine Umbildung und Erweiterung. Man nannte den ursprünglich Namenlosen Alexius und ließ ihn nicht zu Edessa sterben, sondern nach Rom zurückkehren, dort als vielgeschmähten Bettler unter der Treppe des väterlichen Palastes, auch von den Seinen unerkannt, den Rest seiner Tage verbringen und schließlich eine Autobiographie schreiben. Diese neue Kunde drang wieder nach Syrien, und hier versuchte man nun zu vermitteln und auszugleichen, und weil man auf die edessenische Grabstätte nicht verzichten wollte, so erklärte man, der Heilige sei zu Rom wieder von den Toten auferstanden.

---

[1] Abbeloos, Acta S. Maris 6 f. Raabe, Die Geschichte des Dominus Mari 10. Westphal a. a. O. 32.

[2] Eine ganz ähnliche Vermutung legte sich vorhin, S. 387, gegenüber der „Geschichte der Stadt Bet Slok und der Märtyrer daselbst" nahe.

A. Amiaud, La légende syriaque de St. Alexis l'Homme de Dieu. Paris 1889 (Bibliothèque de l'École des hautes-études. Sciences philol. et hist., fasc. 79). Amiaud gibt verschiedene Versionen oder Redaktionen der syrischen Legende; vgl. die Bibliotheca hagiogr. orient., Bruxellis 1910, 10 f. In Bedjans Sammlung hat diese Legende keine Stelle gefunden. Fr. Plaine, La Vie syriaque de St. Alexis et l'authenticité substantielle de la Vie latine: Revue des questions historiques 51 (1892) 560—576. Robiou, Une question de critique hagiographique: ebd. 53 (1893) 545—550. Robiou bekämpft Plaine gegenüber die Geschichtlichkeit der Person des Mannes Gottes. Über jüngere Fassungen oder Bearbeitungen der Alexius-Legende vgl. etwa H. Günter bei Bihlmeyer, Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904—1906, Kempten 1908, 68 f. W. Förster, Sankt Alexius. Beiträge zur Textkritik des ältesten französischen Gedichts: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1914, 131—168.

Die Bibliothèque hagiographique orientale, éditée par L. Clugnet, Paris 1901—1905, 9 fasc. 8°, enthält hauptsächlich griechische und syrische Texte aus späterer, mittelalterlicher Zeit. — F. Nau (Hagiographie Syriaque: Revue de l'Orient Chrét. 15 [1910] 53—72 173—197) bringt vermischte Nachträge zu früheren Editionen syrischer Heiligenleben.

§ 70. Dichter.

1. Cyrillonas. 2. Baläus. 3. Isaak von Antiochien. 4. Narses.

Seit Ephräm ist die gebundene Rede, wie sie früher gekennzeichnet wurde, in der syrischen Literatur vorherrschend geblieben. Versifizierte Texte sind daher noch keine poetischen Produkte. Auch hier wird das Wort „Dichter“ im weiteren Sinne genommen.

1. Cyrillonas. — Ein Manuskript des Britischen Museums aus dem 6. Jahrhundert hat unter dem Namen eines Cyrillona[1] oder Cyrillonas einige Gedichte aufbewahrt, welche Bickell herausgab und bearbeitete[2]. Sie zeugen wenigstens zum Teil von einem wirklich dichterischen Können hervorragender Art. Die handschriftliche Überlieferung aber läßt gar manches zu wünschen übrig.

Das erste Gedicht, überschrieben „Memra über die Kreuzigung“, handelt in Wirklichkeit über das letzte Abendmahl Christi und die Einsetzung der heiligen Eucharistie. Der unzutreffende Titel mag dadurch veranlaßt sein, daß zu Eingang von dem Verhältnis des Kreuzesopfers zu dem eucharistischen Opfer die Rede ist. Der Text verläuft zuvörderst in siebensilbigen, dann in fünfsilbigen und schließlich in viersilbigen Versen. Der Verfasser wird nicht genannt. Da aber dieser Memra in engstem innern Zusammenhang steht mit dem zweitfolgenden Gedicht, welches in dem Manuskript selbst „Memra über

[1] In dem Manuskript heißt es freilich beide Male „Cyrilloka“, קורילוכא statt קורילונא.

[2] Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1872 (Bibl. der Kirchenväter); neu bearbeitet von Landersdorfer, Kempten 1912 (Bibl. der Kirchenväter).

das Passah unsres Herrn, von Mar Cyrillona" überschrieben ist, so dürfte Bickell im Rechte gewesen sein, wenn er auch das erste Gedicht für Cyrillonas in Anspruch nahm und dasselbe „erste Homilie über das Passah Christi" betitelte. Die „zweite Homilie" enthält eine Paraphrase oder Auslegung der sog. Abschiedsreden des Herrn nach dem letzten Abendmahl (Jo 14—17). Das Versmaß, anfangs wieder siebensilbig, wechselt später zu wiederholten Malen. — Zwischen diesen beiden Homilien steht in dem Manuskript ein kleineres Stück mit der Aufschrift „Sugitha zu dem Memra", ohne Verfassernamen. Der Terminus „Sugitha" begegnet uns hier zum ersten Male. Ephräm unterschied, wie wir früher hörten, zwischen Memra, der metrischen Rede, und Madrascha, dem strophisch gegliederten Liede. „Sugitha" ist die stehend gewordene Bezeichnung einer besondern Art des Madrascha, des Wechselliedes, dessen charakteristisches Merkmal der Dialog ist. Zwei Personen oder Personengruppen oder personifizierte Gegenstände werden zu Trägern eines Gesprächs gemacht, nachdem in einer erzählenden Einleitung, einem Memra, die Gesprächsszene vorbereitet und der Anlaß derselben beleuchtet worden. Bei Narses (Abs. 4) werden wir reiche Proben dieses Wechselliedes antreffen. Der vorliegende Gesang, welcher aus Strophen von vier siebensilbigen Versen besteht, ist ein Hymnus auf die Fußwaschung beim Passahmahl. Der Dichter führt sich als Augenzeugen ein, bittet die Propheten des Alten Bundes um Aufschluß über den Zweck und die Bedeutung der Herablassung des Sohnes Gottes und belauscht das Gespräch zwischen dem Herrn und Petrus. Unter dem „Memra", zu welchem diese Sugitha hinzutreten soll, kann wohl nur der evangelische Bericht über die Fußwaschung (Jo 13) verstanden sein. Die Herkunft der Sugitha muß erst aus der Stellung zwischen zwei Cyrillonashomilien erschlossen werden. — Ein viertes Stück von größerem Umfang heißt in der Handschrift „Madrasche über die Heuschrecke und die Züchtigung und den Hunnenkrieg, von Cyrillona". Es ist ein Aufruf an die Gemeinde, anläßlich des festlichen Gedächtnistages der „Heiligen" den Himmel um Erbarmen anzuflehen. Heuschreckenschwärme überfallen die nach Regen lechzende Ackerflur, die Hunnen drohen mit einem neuen Raubzuge, Erdbeben verbreiten Tod und Verderben. Die Fürsprache der Heiligen jedoch läßt hoffen, daß der Himmel helfen werde, weil neben der Sündenschuld doch auch noch christliche Frömmigkeit auf Erden wohnt. Die Bezeichnung „Madrasche", Lieder, muß wiederum abgelehnt werden. Schon nach zwei Strophen von je 13 Versen nimmt der Text die Form eines Memra von viersilbigen Versen an. Die zwei Strophen können nur der Rest eines Madrascha sein. Die „Heiligen" dieser Strophen werden in dem sich anschließenden Memra wiederholt als die heiligen Märtyrer bezeichnet. Nach Bickell wäre der fragmentarisch erhaltene Madrascha zum Singen bei einem öffentlichen Bittgang am Allerheiligenfest be-

stimmt gewesen. — Es folgt in dem Manuskript wieder eine „Sugitha zu dem Memra", eine Schilderung der erbarmenden Liebe des Erlösers, wie sie sich in der Bekehrung des Zöllners Zachäus kundgibt. Nicht ausdrücklich Cyrillonas zugeeignet, scheint sich dieses Stück durch Stil und Sprachschatz als Eigentum des vorhin genannten Dichters zu erweisen. Die Strophen von je vier siebensilbigen Versen sind in der Weise alphabetisch geordnet, daß je vier oder sechs Strophen mit demselben Buchstaben beginnen. Da aber nur sechs der 22 Buchstaben (Zajin, Chet, Ted, Jod, Kaph, Lamed) in solcher Art zur Verwendung kommen, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß auch dieses Gedicht nur einen Torso darstellt. Gerade der Dialog, den die Aufschrift „Sugitha" erwarten läßt und der sich vermutlich zwischen Jesus und Zachäus abgespielt hat, ist verloren gegangen. — Noch ein sechstes Stück, einen „Memra über den Weizen", in siebensilbigen Versen, ohne Verfassernamen, hat Bickell zu den Cyrillonas-Gedichten ziehen zu dürfen geglaubt. Das allmähliche Wachstum des Weizens wird einläßlich beschrieben und zu erbaulichen Anwendungen benutzt. In der zweiten Homilie über das Passah Christi hat Cyrillonas in ähnlicher Weise von dem Weizen gehandelt. — Namentlich das Lied über die Heuschreckenplage und den Hunnenkrieg sowie die zweite Homilie über das Passah Christi, die Stücke, die in der Handschrift selbst des Cyrillonas Namen tragen, zeichnen sich aus durch ungewöhnliche Pracht der Sprache und kühne Originalität des Gedankens. Bickell erklärt den Verfasser für den bedeutendsten syrischen Dichter nach Ephräm.

Nichtsdestoweniger ist dieser Dichter schon sehr bald verschollen. Den literarhistorischen Quellenschriften, ja der gesamten späteren Literatur syrischer Zunge ist der Name Cyrillonas völlig fremd. Aufschlüsse über seine Lebensverhältnisse sind daher einzig und allein den Gedichten zu entnehmen. Daß er Kleriker war, ist von vornherein sehr wahrscheinlich und wird bewiesen durch den Eingang der zweiten Homilie über das Passah Christi, laut welchem er die evangelische Perikope, an welche die Homilie anknüpft, selbst in der Kirche vorgelesen hat. Wertvolle Winke bezüglich seiner Zeit und seiner Heimat gibt das Lied über die Heuschreckenplage und den Hunnenkrieg. Seine Heimat war der „Norden", Palästina „der Süden", Europa „der Westen", das 363 von den Römern an die Perser abgetretene Land „der Osten"[1]. So umrahmt, kann der Norden nur das eigentliche Syrien oder das nördliche Mesopotamien, die Gegend um Edessa gewesen sein. Diese Gegend wird zur Zeit von neuem durch die Hunnen bedroht: „Noch ist nicht ein Jahr darüber verflossen, daß sie auszogen, mich verwüsteten und meine Kinder gefangen nahmen, und siehe, sie drohen jetzt wiederum, zum zweiten Mal, unser Land zu demütigen." Im Jahre

[1] Siehe die Stelle bei Bickell a. a. O. 20; Landersdorfer a. a. O. 15.

395 brachen die Hunnen in römisches Gebiet ein, verheerten ganz Vorderasien und zogen dann den Euphrat und Tigris entlang nach Persien. Vor Ablauf des folgenden Jahres, 396, muß das Lied geschrieben worden sein[1]. Bickell wollte dieses Lied auch noch zur Identifizierung der Person des Dichters benutzen können. Laut der edessenischen Chronik hat der (edessenische) Presbyter Absamja, ein Schwestersohn des hl. Ephräm, im Jahre 403/404 Madrasche und Memre über den Einfall der Hunnen in das römische Reich verfaßt[2]. Diese Notiz, meinte Bickell — und manche haben sich ihm angeschlossen —, sei wohl auf den Dichter unsres Liedes zu beziehen, der vielleicht, wie Landersdorfer beifügte, von Haus aus Absamja geheißen und erst bei der Weihe zum Priester den Namen Cyrillonas angenommen habe[3]. Näher liegt die Annahme, daß Absamja ein Zeitgenosse des Cyrillonas gewesen ist und über eine spätere Heimsuchung Edessas durch die Hunnen gehandelt hat[4]. Gehört Cyrillonas, wie nicht mehr zu bezweifeln sein wird, dem Ende des 4. Jahrhunderts an, so gewinnen seine zahlreichen Zeugnisse über katholische Glaubenslehren, insbesondere den Opfercharakter der hl. Eucharistie und die Heiligenverehrung, dogmengeschichtliches Interesse. Auch die gelegentlichen Hinweise auf die Missionstätigkeit Petri zu Rom und den Primat Petri[5] sind immerhin beachtenswert.

Den syrischen Text der sechs Gedichte veröffentlichte G. Bickell in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 27 (1873) 566—598; Berichtigungen ebd. 35 (1881) 531 f. Eine deutsche Übersetzung hatte Bickell schon in den Ausgewählten Gedichten der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1872, 7—63, mitgeteilt; in den Ausgewählten Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874, ließ er 410 f. nachträgliche Bemerkungen zu Cyrillonas und 414—421 metrische Proben aus Cyrillonas folgen. Eine neue Auflage der Übersetzung Bickells besorgte S. Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1912, 1—54. Zur Kritik der Übersetzung Landersdorfers vgl. B. Vandenhoff in der Theol. Revue 12 (1913) 434 f., und in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 68 (1914) 163 f. Die erste Homilie über das Passah Christi ist syrisch abgedruckt bei H. Gismondi, Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia, 2. ed., Berythi 1900, Chrestom. 111—118.

---

[1] Duval (La littérature syriaque[3] 336) setzt, unter Verweis auf „die syrischen Chroniken", den Einfall der Hunnen in Syrien und Mesopotamien ins Jahr 396 und die Abfassung unsres Liedes ins Jahr 397. Bickells Datierung dürfte besser begründet sein. Auch Nöldeke (Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden 1879, 72) und Hallier (Untersuchungen über die edessenische Chronik, Leipzig 1892, 104 f.) setzen den Einfall der Hunnen ins Jahr 395.

[2] Siehe Hallier a. a. O. 106; vgl. 10.

[3] Bickell a. a. O. 13 16. Landersdorfer a. a. O. 8 10.

[4] Über einen andern Versuch, Cyrillonas zu identifizieren, siehe A. Scher in der Revue de l'Orient Chrét. 11 (1906) 3 f.

[5] Siehe Landersdorfer a. a. O. 20 29.

Aus einer jungen Sammlung von Sugitha-Dichtungen hat A. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911) 193—203 zwei anonyme Weihnachtslieder herausgegeben, welche einerseits „Volkslieder herzinnigster und herzgewinnendster Art“ heißen dürfen, anderseits Anzeichen besonders hohen Alters aufweisen. Auch in dem Umstand, daß diese Lieder an die Stelle des lyrisch-dramatischen Dialogs, welcher sonst das Wechsellied kennzeichnet, einen Monolog der jungfräulichen Mutter vor dem neugeborenen Kinde treten lassen, will Baumstark das Merkmal einer altertümlicheren Entwicklungsstufe der Sugitha erblicken. Auf eine direkte Zeitbestimmung hat indessen Baumstark verzichtet.

2. Baläus. — Balai oder Baläus wird im Unterschied von Cyrillonas in der späteren syrischen Literatur häufiger erwähnt. Sein Name hat fortgelebt, und auch die Erinnerung an das Versmaß, welches er zu gebrauchen pflegte, ist lebendig geblieben, weil nicht wenige seiner Lieder Eingang in die liturgischen Bücher fanden. Über sein sonstiges Wirken jedoch erhalten wir keinerlei Mitteilungen, abgesehen davon, daß eine Handschrift des 6. Jahrhunderts ihm den Titel eines „Chorepiscopus“ (χωρεπίσκοπος) gibt [1]. Das Institut der Chor- oder Landbischöfe, welche innerhalb eines bestimmten Landdistrikts den Stadtbischof zu unterstützen hatten, bestand in Syrien bereits zu Anfang des 4. Jahrhunderts [2] und besteht auch daselbst heute noch. In welcher Diözese Baläus dieses Amtes waltete, ist nicht überliefert. Da er aber den Bischof Akacius von Beröa, dem heutigen Aleppo, in pietätsvollen Hymnen besingt, von denen gleich der erste mit dem Rufe „O du, unser Vater“, anhebt, und da er überdies die Einweihungsfeier einer neuen Kirche der Stadt Kenneschrin, in der Nähe von Beröa auf einem Berge gelegen und von dieser Lage Kenneschrin oder „Adlerhorst“ geheißen, mit einem Festgedicht verherrlicht, so ist die Folgerung berechtigt, daß er in der Gegend von Beröa und wahrscheinlich in der Diözese Beröa selbst tätig war. Da ferner Akacius im Alter von mehr als hundert Jahren erst um 438 starb, die Hymnen aber einem Toten gelten, so ergibt sich weiterhin, daß Baläus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehört hat. Würde auch ein Gedicht auf den am 2. September 459 erfolgten Tod des hl. Simeon Stylites mit Recht Baläus zugeschrieben werden, so würden sich seine Tage bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts hinein erstreckt haben [3].

Der Umfang seiner literarischen Hinterlassenschaft unterliegt an manchen Punkten kaum zu überwindenden Zweifeln. Die Angaben der liturgischen Handschriften, im allgemeinen schon des verhältnismäßig jungen Alters wegen von fragwürdigem Werte, sind in unsrem Falle außerdem sehr unbestimmt und dehnbar. Baläus hatte sich, wenn nicht

[1] Bei Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 251.

[2] Fr. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, München 1903, 33 ff.

[3] Vgl. über dieses Gedicht von sehr unsicherer Herkunft Zetterstéen, Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balais, Leipzig 1902, 3.

durchgängig, so doch meistens eines Verses von fünf Silben bedient und je vier, fünf, sechs oder acht solcher Verse zu einer Strophe zusammengefaßt. Die Folgezeit gewöhnte sich daran, den fünfsilbigen Vers den baläischen Vers zu nennen, obwohl derselbe auch schon von Ephräm angewendet worden war. Der Vermerk „Von Mar Balai" oder „Nach Mar Balai", im Texte oder am Rande, kann zwar auch den Verfasser angeben, will aber nicht selten lediglich auf das fünfsilbige Versmaß des Gedichtes oder der Strophe hinweisen [1]. Viele andere hier in Frage kommende Stücke entbehren eines Autornamens und sind überschrieben „Nach (der Weise von) ‚Der du dich der Sünder erbarmst'". So lautet der Anfangsvers einer von der Überlieferung Baläus zugeeigneten und besonders oft zitierten Strophe. Die Überschrift kann zwar auch auf die Persönlichkeit des Baläus zielen [2], geht aber zunächst nur auf das fünfsilbige Versmaß. Insoweit sie durch ältere Handschriften ausreichend beglaubigt erscheinen, sind die Gedichte des Baläus gekennzeichnet durch Anmut und Gefälligkeit, Leichtigkeit und Beweglichkeit des Ausdrucks [3]. Zu dem Glanze und der Tiefe eines Cyrillonas erheben sie sich nirgendwo. Doch sind sie sorgsam ausgefeilt und auch auf Effekt berechnet, ohne deshalb eine gewisse vornehme Einfachheit und Natürlichkeit zu verlieren.

Im einzelnen sei Folgendes bemerkt. Das ziemlich umfangreiche Gedicht „auf die Einweihung der neuerbauten Kirche in der Stadt Kenneschrin" führt den Gedanken aus, daß die Errichtung eines Gotteshauses ein segensreiches Werk sei. Wenn auch allenthalben gegenwärtig, ist Gott doch nirgendwo so reich an Gnade und Erbarmen wie in der Kirche, wo er im Sakrament weilt. Die fünf kurzen Loblieder „auf den seligen Bischof Mar Akak", das fünfte in der Form eines Sterbegebets des Bischofs selbst, feiern das Tugendleben und die Hirtentätigkeit des Dahingegangenen. Daß unter Mar Akak nur Akacius von Beröa, aus griechischen Berichten namentlich bekannt als Gegner des hl. Chrysostomus, verstanden sein kann, hat Bickell ein- für allemal dargetan [4]. Die in der Ausgabe Overbecks folgenden zwei „Homiliae in Iosephum", nicht in fünfsilbigen, sondern in sieben-

---

[1] Die erste Homilie des Cyrillonas über das Passah Christi setzt sich, wie eben bemerkt, aus siebensilbigen, fünfsilbigen und viersilbigen Versen zusammen. In dem einzigen noch vorhandenen Manuskript hat eine spätere Hand zu Beginn der fünfsilbigen Verse die Worte „Von (nach) Mar Balai" und zu Beginn der viersilbigen Verse die Worte „Von (nach) Mar Jakob" eingetragen. Siehe den Text bei Bickell in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 27 (1873) 571 573.

[2] Vgl. Zetterstéen a. a. O. 4.

[3] Vgl. Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus usw. 72; Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus usw. 61.

[4] Bickell a. a. O. 83 ff. Landersdorfer a. a. O. 71 ff. Vgl. über Akacius Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 362 f.

silbigen Versen, sind Fragmente eines großen und schönen Werkes über die Geschichte des ägyptischen Joseph, welches später vollständig unter dem Namen Ephräms herausgegeben wurde. Eine nähere Untersuchung der Verfasserfrage, welche sehr erwünscht wäre, wird voraussichtlich zu dem Ergebnis führen, daß weder Ephräm noch Baläus, sondern ein Dritter hier das Wort führt[1]. Daß aber auch Baläus sich in der Bearbeitung alttestamentlicher Stoffe oder Motive versucht hat, zeigen kleine Lieder über die letzte Unterredung zwischen Moses und Aaron und über Aarons Tod. Einige Verse „De Faustino et de Metrodora tribusque eius filiis", in welchen Metrodora ihr trauriges Geschick beklagt, bekunden die Vertrautheit der Syrer mit dem Klemensroman. Faustinus und Metrodora, in den griechischen Texten Faustus und Mattidia, sind die Eltern des römischen Klemens[2]. Eine Masse liturgischer Gebete, zumeist aber sehr knappen Umfangs, ist wohl zum Teil von Anfang an zu liturgischer Verwendung bestimmt gewesen, zum größeren Teil nachträglich in öffentlichen Gebrauch genommen und in entsprechender Weise umgestaltet worden. Aus liturgischen Handschriften des Britischen Museums, der Nationalbibliothek zu Paris und der Königlichen Bibliothek zu Berlin sammelte Zetterstéen 65 „Gedichte, bei denen Balai als Verfasser genannt ist", und 69 „Gedichte im Versmaß: Ha 'en l'hattaje", d. i. „der du dich der Sünder erbarmst". Die kritische Sichtung des Materials hat Zetterstéen späteren Händen überlassen, selbst aber schon festgestellt, daß manche Stücke anderswo unter andern Verfassernamen auftreten, manche nur „disiecta membra" von Gedichten des Baläus in sich bergen.

Die ersten Drucke baläischer Gedichte finden sich in syrischen Brevieren; siehe Zetterstéen, Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balais 5 ff. Eine immerhin beträchtliche Sammlung von Baläus-Schriften bot J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 251—336. Eine Auswahl aus derselben ward ins Deutsche übersetzt von Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1872, 65—108 (vgl. auch Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874, 421 f.), und wiederum von Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1912, 55—99. Dem kleinen Wechselliede zwischen Moses und Aaron bei Overbeck a. a. O. 336 (sowie auch bei H. Gismondi, Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia, 2. ed., Berythi 1900, Chrestom. 97 f.) ist das Gedicht über den Tod Aarons bei G. Cardahi, Liber thesauri de arte poetica Syrorum, Romae 1875, 26 f., an die Seite zu stellen. Außerdem gab Cardahi 25 f. Proben aus einem Gedicht über die Nichtigkeit der Welt. Das Gedicht „De Faustino et de Metrodora" veröffentlichte Bickell zuerst lateinisch in seinem Conspectus rei Syrorum literariae,

[1] Vgl. vorhin S. 365.

[2] Früher (Bd. 2[2], S. 622) ist berichtet worden, daß eine syrische Kompilation aus den pseudo-klementinischen Rekognitionen und Homilien noch in einem 411 zu Edessa geschriebenen Manuskript vorliegt.

Monasterii 1871. 46 f., und sodann syrisch in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 27 (1873) 599 f. (syrisch steht es auch bei Gismondi a. a. O. 98). Ein Fragment von vier Versen unter des Baläus Namen wird in der syrischen Lebensbeschreibung Ephräms bei Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones 2. Mechliniae 1886. 69 f., zitiert. Über die liturgischen Gebete, von welchen Overbeck 331—335 schon einige Proben gegeben hatte, siehe K. V. Zetterstéen, Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balais, nach den syrischen Handschriften des Britischen Museums, der Bibliothèque Nationale zu Paris und der Königl. Bibliothek zu Berlin herausgegeben und übersetzt, Leipzig 1902, 4°.

3. Isaak von Antiochien. — An den Namen Isaaks von Antiochien knüpfen sich verwickelte Fragen verschiedener Art. Der späteren syrischen Tradition hat Isaak von Antiochien, auch Isaak der Große genannt, ein Autor des 5. Jahrhunderts, als der Verfasser einer großen Anzahl metrischer Reden oder Homilien gegolten, welche sich vorwiegend auf moralisch-aszetischem Gebiet bewegen. Der jakobitische Patriarch Johannes IX. Bar Schuschan im 11. Jahrhundert unternahm es, dieselben zusammenzustellen und zu kommentieren, ward aber vor Vollendung seiner Arbeit 1073 durch den Tod abberufen[1]. Seine Sammlung hat sich, wenn auch nicht unversehrt, handschriftlich erhalten[2] und ist in neuerer Zeit wenigstens bruchstückweise ans Licht gezogen worden. Nachdem zuerst Zingerle einige Homilien Isaaks von Antiochien veröffentlicht hatte, legte Bickell Hand an eine Gesamtausgabe, deren zwei erste Bände 37 Homilien, einzelne allerdings nur fragmentarisch, brachten. Ein dritter Band ist nicht mehr erschienen. Im Jahre 1903 aber ließ der unermüdliche Pater Bedjan unter der Aufschrift „Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni" einen Band ausgehen, welcher nicht weniger als 67, unter ihnen 43 bis dahin ganz unbekannte, Nummern umfaßte. Auf den zweiten Band, welchen Bedjan ankündigte, hat man vergeblich gewartet.

Sämtliche Texte bei Bickell und Bedjan sind Memre oder metrische Reden, und zwar in siebensilbigen Versen. Daß je vier Verse sich zu einer Strophe zusammenschließen, wie Bedjan beobachtet haben will[3], erscheint mir noch zweifelhaft. Es dürfte nur ein wohl gar nicht beabsichtigter Ansatz zu strophischer Gliederung, aber keine folgerichtig durchgeführte strophische Bindung nachzuweisen sein. Jedenfalls hat die formelle Seite dieser Homilien nicht viel Anziehendes. Auch auf die neuen Stücke bei Bedjan findet im großen und ganzen das Urteil Anwendung, welches Bickell über Isaaks Homilien fällte: „Abgesehen von einigen wenigen Stellen, wo die Erhabenheit des Gegenstandes

---

[1] Vgl. Greg. Barhebraeus, Chron. eccles., edd. Abbeloos et Lamy, 1. Lovanii 1872. 447 f.

[2] Näheres über die Handschriften bei Bedjan, Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni 1. Paris. 1903. Avant-Propos x f. xix ff.

[3] Bedjan a. a. O., Avant-Propos xix.

und innere Begeisterung seiner Rede einen etwas höheren Schwung verleiht, bleibt er matt, breit und langweilig. Er kann sich in einem Gedanken gleichsam festfahren, so daß er ihn längere Zeit hindurch in ermüdenden Tautologien hin und her wendet. Zuweilen scheint es fast, als bemühe er sich, die ansprechende und dankbare Seite seines Themas zu vermeiden, um sonderbare und barocke Nebengedanken zu verfolgen."[1] — Sein Thema entnimmt er, wie schon angedeutet, gewöhnlich der christlichen Moral und Aszese. Er hat es sich vornehmlich zur Aufgabe gemacht, die sittlichen Gebrechen seiner Zeit zu geißeln. In langen Strafpredigten pflegt er Bischöfen und Priestern, Klerikern und Laien, Mönchen und Nonnen ihre Fehler vorzuhalten. Einmal polemisiert er scharf gegen eine neue Gnadenlehre, welche, wie er glaubt, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen aufhebt[2], wahrscheinlich die Gnadenlehre Augustins. Im übrigen geht er nur selten auf dogmatische Erörterungen ein.

Aber gerade diese wenigen dogmatischen, speziell die christologischen Homilien fordern die Frage heraus, ob an der Einheitlichkeit der Sammlung oder der Identität des Verfassers festgehalten werden könne. Die übrigen Stücke sind wenigstens der großen Masse nach auch innerlich durch mancherlei Fäden verknüpft und ohne Zweifel aus demselben Geist und Griffel geboren[3]. Die christologischen Homilien aber stehen in Widerspruch miteinander; sie vertreten einen geradezu entgegengesetzten Standpunkt. Das „Carmen de fide et incarnatione Domini"[4] bekennt sich mit klaren Worten gegen Nestorianismus und Monophysitismus zu der Entscheidung des Chalcedonense. Gegen Eingang sagt es: „Deine Natur (o Herr) hat sich in unsern Staub gehüllt, dein Glanz sich mit unsrem Lehm bekleidet; deine Gottheit ist in unsrer Natur und unsre Natur in deiner Gottheit, unvermischt und unvermengt, unverändert und unverwandelt"; und wiederum: „Wir bekennen keine Spaltung oder Scheidung oder Trennung, weder zwei Personen noch zwei Söhne, sondern zwei Naturen, e i n e n Gott, ungetrennt und unverwandelt, Sohn des Staubes und Sohn des Schöpfers, ein einziges gottmenschliches Bild." Handgreifliche Bezugnahmen auf das chalcedonensische Symbol. Andere Homilien lehren mit derselben Bestimmtheit eine einzige Natur Christi. Durch und durch monophysitisch ist

[1] Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus usw. 117.

[2] In der Homilie bei Bedjan a. a. O. 1, 539—566.

[3] Mit Unrecht, scheint es, werden einzelne aszetische Homilien der Sammlung in andern Handschriften für Isaak von Ninive in Anspruch genommen, einen nestorianischen Aszeten, welcher erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts lebte. Weiteres über ihn bei Bedjan, Mar Isaacus Ninivita De perfectione religiosa, Paris 1909, Avant-Propos III f.

[4] Bickell, S. Isaaci Ant. Doctoris Syrorum opera omnia 1, 2—25. Bedjan, Homiliae S. Isaaci Syri Ant. 1, 789—800.

insbesondere auch das zu einem ganz unheimlichen Umfang anschwellende, 2137 Verse zählende „Carmen de avi illa, quae Antiochiae trisagion cantavit“[1]. Gemeint ist der Papagei auf dem Markte zu Antiochien, welcher von seinem Herrn abgerichtet war, das Trishagion mit dem monophysitischen Zusatz „der du um unsertwillen gekreuzigt worden“ (ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς) herzusagen.

Bickell glaubte, Isaak von Antiochien habe orthodox gedacht und geschrieben, einzelne seiner Homilien aber seien von monophysitischen Abschreibern entstellt und gefälscht worden. Bedjan erklärte, Isaak von Antiochien sei Monophysit gewesen, durch einen Irrtum des Sammlers aber seien seinem Nachlaß einige Gedichte orthodoxer Herkunft beigemischt worden. Bedjan hat tiefer gesehen, wie er denn auch über ein reicheres Material verfügte. Bickells Hypothese scheitert schon an dem Gedicht über den Papagei, welches von Anfang bis zu Ende monophysitischen Geist atmet.

Im Laufe des 5. Jahrhunderts sind mehrere syrische Schriftsteller mit Namen Isaak tätig gewesen, welche nachweislich von späteren Generationen miteinander verwechselt wurden. Schon dem berühmten jakobitischen Bischof Jakob von Edessa, welcher 708 gestorben ist, ward von einem gelehrten Zeitgenossen die Frage vorgelegt: Hat es einen oder zwei oder drei Lehrer namens Isaak gegeben, und wo hat ihre Wiege gestanden? Unter Berufung auf „alte Männer“, welche vor ihm gelebt, antwortete Jakob, es seien drei Lehrer mit Namen Isaak zu unterscheiden: zwei „Orthodoxe“, d. i. im Munde Jakobs Monophysiten, und ein „chalcedonensischer Häretiker“, d. i. Orthodoxer. Die zwei Monophysiten sind Isaak von Amida in Mesopotamien, welcher Schüler Ephräms gewesen, unter Kaiser Arkadius (395—408) nach Rom gereist und sodann Priester der Kirche von Amida geworden sei, und Isaak von Edessa, welcher unter Kaiser Zeno (474—491) gelebt, in den Tagen des Petrus Fullo (etwa 468 bis 488) sich nach Antiochien begeben und einen Memra über den Papagei zu Antiochien verfaßt habe. Der „chalcedonensische Häretiker“ Isaak endlich habe gleichfalls der Kirche von Edessa angehört und anfangs, unter Bischof Paulus (seit 510), „orthodox“ gelehrt und geschriftstellert, später aber, unter Bischof Asklepius (seit 522), in Wort und Schrift die „Häresie“ verfochten[2].

Einen Isaak von Antiochien kennt also Jakob von Edessa nicht. Doch könnte man unsern Autor in dem Monophysiten Isaak von Edessa, welcher auch nach Antiochien kam und das Gedicht über den Papagei schrieb, wiederfinden wollen. Der älteste Zeuge aber, welcher von einem Isaak von Antiochien spricht, Gennadius von Marseille, hat jedenfalls

---

[1] Bickell a. a. O. 1, 84—175. Bedjan a. a. O. 1, 737—788.

[2] Siehe den Text der Antwort Jakobs syrisch und französisch bei Bedjan 1. Avant-Propos IV ff.

nicht jenen Isaak von Edessa im Auge gehabt. Isaak, schreibt Gennadius[1], ein Presbyter der antiochenischen Kirche, welcher vor 461 starb, hat in syrischer Sprache lange Zeit hindurch und viel geschriftstellert, mit besonderm Eifer sich gegen Nestorianer und Eutychianer gewandt und auch ein Klagelied über die Zerstörung Antiochiens durch ein Erdbeben im Jahre 459 hinterlassen. Dieser Isaak von Antiochien hat mithin erstens den Monophysitismus bekämpft und zweitens die Zeit des Kaisers Zeno und des Petrus Fullo, des Vaters jenes Zusatzes zum Trishagion, nicht mehr erlebt. Die Personalien des Verfassers der großen Mehrzahl unsrer Homilien, einschließlich des Gedichtes über den Papagei, werden erst auf Grund genauerer Untersuchung des Textes selbst festzustellen sein.

Noch weniger läßt sich vorläufig der Verfasser der orthodoxen oder antimonophysitischen Homilien mit irgend welcher Sicherheit identifizieren. Jener zweite Isaak von Edessa, welcher laut Jakob von Edessa in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelebt und wenigstens nachträglich seine Feder in den Dienst der Orthodoxie gestellt haben soll, ist eine sehr fragwürdige Größe. Aus der Zeit vor Jakob von Edessa ist, soviel ich sehe, nicht ein einziges Zeugnis für ihn oder über ihn beizubringen[2].

Isaak von Amida endlich, welchen Jakob freilich zum Monophysiten stempelt, ist zwar als syrischer Schriftsteller um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert trefflich beglaubigt. Schon die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor führt ihn als einen „Lehrer des Syrerlandes" ein, welcher „im Anschluß an Ephräm und dessen Schüler", d. h. wohl in siebensilbigen Versen, sehr nützliche Bücher über die heiligen Schriften verfaßte und „in seinem Eifer" eine Reise nach Rom angetreten und noch viele andere Städte besucht habe[3]; die sog. Chronik des Dionysius von Tellmachre schreibt ihm Gedichte zu über die Säkularspiele zu Rom im Jahre 404 und über die Einnahme Roms durch Alarich im Jahre 410[4]. Aber die Tage des Chalcedonense hat Isaak von Amida

[1] De vir. ill. 66.

[2] Die edessenische Chronik, welche aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammen wird, kennt allerdings einen „Schriftsteller und Archimandriten Mar Isaak", setzt denselben aber in das Jahr 451/452. Siehe Hallier, Untersuchungen über die edessenische Chronik, Leipzig 1892, 113 f. Barhebräus gest. 1286 weiß von diesem „Schriftsteller und Archimandriten" zu melden: „Er wurde auch zum Häretiker, indem er mit den Zeitverhältnissen schwankte." Vgl. Hallier a. a. O. 17 ff. „Häretiker" ist auch bei Barhebräus soviel als Gegner der Monophysiten.

[3] Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, *20.

[4] Tullberg, Dionysii Telmahharensis Chronici liber primus, Upsaliae 1848—1851, 52; Ahrens und Krüger a. a. O. 296. Anderswo, wie in dem „Chronicon ad annum Domini 846 pertinens" bei Chabot im Corpus scriptorum christ. orientalium, Scriptores Syri, Series 3, t. 4, Paris. 1905, Versio 159, wird Isaak von Amida schlechtweg

wohl nicht mehr gesehen. Ist es deshalb sehr zweifelhaft, ob man ihn als Monophysiten ansprechen darf, so ist es um so mehr zweifelhaft, ob man ihm antimonophysitische Homilien zuschreiben kann.

Das Bruchstück „Ex Isaaci Magni homilia in crucifixionem“ bei Overbeck (S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta. Oxonii 1865, 379—381) ist vielmehr ein Ausschnitt aus der ersten Homilie des Cyrillonas über das Passah Christi; siehe Bickell in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 27 (1873) 571. Verschiedene kleinere Texte unter dem Namen Isaaks von Antiochien veröffentlichte P. Zingerle teils im syrischen Originale: Zingerle, Monumenta Syriaca 1, Oenip. 1869, 13—20; Chrestomathia Syriaca, Romae 1871, 299—306 387—416, teils in deutscher Übersetzung: Theol. Quartalschrift 52 (1870) 92—114. Es folgte die Ausgabe Bickells: S. Isaaci Antiocheni Doctoris Syrorum opera omnia, syriace arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit G. Bickell. Gissae 1873—1877, 2 partes, 8°. Diese zwei Bände enthalten nur syrische Texte nebst lateinischer Übersetzung. Über die arabischen Texte, welche der Titel ins Auge faßte, siehe Bickell 1, Praef. VIII. Ausschließlich syrische Texte, und zwar ohne Übersetzung, brachten auch die Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni, edidit P. Bedjan, tomus 1, Paris. 1903, 8°. Einige kleinere neue Stücke unter dem Namen Isaaks von Antiochien bei J. E. Rahmani, Studia Syriaca, In monte Libano 1904, 15—25 des syrischen Textes, 14—23 der lateinischen Übersetzung. Das Gedicht S. 23—25 bzw. 22—23, kann übrigens nicht von Isaak sein oder nicht aus dem 5. Jahrhundert stammen: vgl. Nöldeke in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 58 (1904) 494. — Sechs Gedichte Isaaks wurden ins Deutsche übersetzt von Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1872, 109—191; vgl. die nachträglichen Bemerkungen bei Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874, 411 f. 422 bis 424. Zwölf Gedichte wurden ins Deutsche übersetzt von Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1912, 101—248. — Einzelne der schon von Bickell veröffentlichten Texte sind inzwischen nach dieser oder jener Seite hin etwas näher untersucht worden. In dem „Sermo de sancto ieiunio quadragesimali“ (Bickell 1, 250—275; Bedjan 1, 158—170) wird des Aphraates Abhandlung Nr. 3, „vom Fasten“, benützt. J. Forget, De vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persae, Lovanii 1882, 139—148. Jener Sermo steht deutsch bei Bickell a. a. O. 171—181; bei Landersdorfer a. a. O. 216—227. In der Homilie über die monastische Vollkommenheit (welche bei Bickell 2, 266—340 in eine Homilie über die Buße eingeschaltet ist, nach Ausweis anderer Handschriften, bei Bedjan 1, 539—566, aber ein selbständiges Ganzes bildet) wird in heftigen Worten eine Gnadenlehre bekämpft, durch welche die menschliche Willensfreiheit aufgehoben und die Sünde des Menschen Gott zur Last gelegt werde. Wahrscheinlich ist die Gnadenlehre Augustins gemeint, gegen welche die südgallischen Theologen ganz ähnliche Vorwürfe erhoben haben. H. Koch, Isaak von Antiochien als Gegner Augustins: Theologie und Glaube 1 (1909) 622—634. Die Homilie steht deutsch bei Landersdorfer 187—210.

Gleichzeitig mit Isaak von Amida, unter den Kaisern Arkadius (395—408) und Theodosius II. (408—450), blühte laut Zacharias Rhetor ein syrischer Schriftsteller Dada, ein Mönch aus der Gegend von Amida, welcher „etwa

---

Schüler Ephräms genannt. Eines, wie es scheint, unmittelbaren Schülers Ephräms mit Namen Isaak ist oben S. 375 gedacht worden.

300 Abhandlungen über allerlei aus den göttlichen Schriften her und über Heilige sowie Hymnen" hinterließ. Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung herausgegeben (Scriptores sacri et profani 3), Leipzig 1899, *20. Irgend eine sonstige Nachricht über die Schriften dieses Dada scheint sich nicht erhalten zu haben.

4. Narses. — Über Narsai oder Narses, der im Gegensatz zu „Isaak von Antiochien" auf das nestorianische Glaubensbekenntnis schwur und von den späteren Nestorianern „Zunge des Orients" und „Zither des Heiligen Geistes" genannt ward, sind wir ziemlich eingehend und zuverlässig unterrichtet. Er stammte aus Maalta in der Nähe von Mossul, kam aber schon früh nach Edessa, wo er an der sog. Schule der Perser unter dem bekannten Bischof Ibas (seit 435) studierte und später, wie es scheint, auch dozierte. Nach dem Tode des Bischofs Ibas am 28. Oktober 457, als die Nestorianer Edessa verlassen mußten, zog sich Narses nach Nisibis zurück und gründete hier eine neue theologische Hochschule, welcher die zweite Hälfte seines Lebens gewidmet blieb. Eine kurze Zeit lang hat er, infolge eines Zerwürfnisses mit Bischof Barsauma von Nisibis (etwa 470—495), im Kurdenlande das Brot der Verbannung essen müssen; im übrigen konnte er, soviel wir wissen, ununterbrochen lange Jahrzehnte hindurch als vielgefeierter Lehrer die rasch aufblühende Schule leiten. Wir besitzen noch die während seiner Lehrtätigkeit in Geltung gewesenen und unter seiner Mitwirkung redigierten Statuten der Schule, ein sehr interessantes Denkmal der Geschichte der Pädagogik [1]. Die Zeit seines Todes ist zweifelhaft, weil einige Zeugen (Barhebräus) ihn 50 Jahre lang, andere (Barhadbeschabba) 45 Jahre lang zu Nisibis wirken lassen. Ausgehend vom Jahre 457, setzt man den Endtermin entweder 507 (Chabot) oder 502 (Mingana) an [2].

[1] Die von J. Guidi (Giornale della Società Asiatica Italiana 4 [1890] 165—195) syrisch veröffentlichten, von E. Nestle (Zeitschr. f. Kirchengesch. 18 [1898] 211—229) ins Deutsche übersetzten Statuten der Schule zu Nisibis stammen aus dem Jahre 602, umschließen aber auch ältere Texte. An der Spitze stehen „die alten Kanones", welche 496 festgesetzt wurden, als Narses der Lehrer der Schule und Hoseas der Metropolit von Nisibis war. Diese Kanones aber gingen auf die Verordnungen zurück, welche unter Barsauma, dem Vorgänger des Hoseas, erlassen worden waren. Vgl. J. B. Chabot, L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts: Journal Asiatique Sér. 9, t. 13 (1896) 43—93. Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse, Paris 1904, 293—301. R. Nelz, Die theol. Schulen der morgenl. Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte, Bonn 1916, 77—110.

[2] Mingana (Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina, Mausilii 1905, 1, 8) stützt sich auf ein von ihm zum erstenmal herausgegebenes Fragment der Chronik eines Barhadbeschabba zu Anfang des 7. Jahrhunderts (ebd. 32—39), welches über die Anfänge der Schule zu Nisibis handelt und die Dauer der Wirksamkeit des Narses auf 45 Jahre angibt. Gegen Mingana und seine Wertung des Fragments siehe Chabot, Narsai le Docteur et les origines de l'école de Nisibe d'après la chronique de Barhadbesabba: Journal Asiatique Sér. 10, t. 6 (1905) 157—177. Die von Diettrich in der Theol. Literaturzeitung 1906, 706 erwähnte, als Manuskript gedruckte Antwort Minganas an Chabot ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

Die Hinterlassenschaft des Narses umfaßte laut dem Katalog Ebedjesus zahlreiche Kommentare über Bücher des Alten Testaments, ferner 360 metrische Reden (Memre) in zwölf Bänden und außerdem noch — die folgenden Worte führe ich lieber in der Übersetzung Assemanis an — „liturgiam et expositionem sacramentorum et baptismum (oder baptismi), item sermones paracleticos, glossas, cantica, conciones, adhortationes et librum qui inscribitur de turpitudine morum“ [1].

Die Bibelkommentare, welche vermutlich in Prosa geschrieben waren, scheinen samt und sonders zu Grunde gegangen zu sein [2]. Von den metrischen Reden hingegen ist ein immerhin beträchtlicher Bruchteil dadurch gerettet worden, daß er in liturgische Bücher Eingang fand. Mingana sammelte aus Handschriften des Orients — die Handschriften Europas blieben unberücksichtigt — 81 Reden [3], von welchen er 47 zum Druck beförderte. Diese letzteren bestehen fast regelmäßig aus zwölffüßigen Verszeilen, von denen je zwei einen Satz oder eine Strophe bilden. Nur fünf Nummern (9 14 19 29 35) sind in ein sechssilbiges Versmaß gekleidet. Poesie würde man vergeblich suchen. Aber die Sprache ist klassisch rein und schön und der Inhalt mannigfaltig. Nummer 13, anhebend „dürftig ist die Zeit“ [4], liefert einen Beitrag zur Lebensgeschichte des Verfassers. Durch ein demütiges Schuldbekenntnis sucht Narses den Bischof Barsauma von Nisibis, der ihn ins Exil geschickt hat, wieder zu versöhnen. Sehr häufig werden biblische Stoffe behandelt, und zwar keineswegs bloß in erbaulicher Tendenz. Nummer 40, „Über den gerechten Job und über die Versuchungen, die er zu bestehen hatte“ [5], ist im wesentlichen exegetisch oder isagogisch gehalten. Von den moraltheologischen Stücken sei Nummer 47 genannt: „Über die Zurechtweisung der Evastöchter und über die Betrügereien und Hinterlistigkeiten, die sie üben“ [6]; von den dogmatischen die in Minganas Ausgabe leider fehlende Homilie über die Väter und Lehrer Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Nestorius [7]. Hervorragenden liturgiegeschichtlichen Wert

---

[1] Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 63 ff. Vgl. Mingana a. a. O. 1, 14 f.

[2] Der nestorianische Exeget Jesudad oder Ischodad im 9. Jahrhundert zieht in seiner Erklärung der Bücher Genesis, Leviticus und Samuel Äußerungen des Narses an: siehe Diettrich, Ischodadhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments, Gießen 1902, xxvii f.

[3] Siehe den „elenchus omnium homiliarum quae nobis praesto sunt“ bei Mingana a. a. O. 1, 26—31.

[4] Mingana a. a. O. 1, 210—223.

[5] Ebd. 2, 254—264. [6] Ebd. 353—365.

[7] Diese Homilie edierte und übersetzte Fr. Martin im Journal Asiatique Sér. 9, t. 14 (1899) 446—492; t. 15 (1900) 469—525. Mingana hat es verschmäht, die früher schon von anderer Seite veröffentlichten Homilien seiner Ausgabe einzuverleiben.

besitzt Nummer 17: „Über die Erklärung der Geheimnisse“ [1], ein vollständiger Kommentar zu der eucharistischen Liturgie.

In dieser Homilie 17 und der Homilie 22 „Über die Taufe“ will Mingana die „expositio sacramentorum et baptismi“ wiederfinden, welche Ebedjesu Narses beilegt [2]. Man könnte einwenden, daß Ebedjesu der metrischen Reden bereits erwähnt hat, bevor er die Titel „liturgiam et expositionem sacramentorum et baptismi“ einführt. Ein Mangel an Ordnung in den Schriftenverzeichnissen ist jedoch bei Ebedjesu durchaus nicht ohne Analogie und in unsrem Falle besonders leicht erklärlich. Lehnt man die Identifizierung ab, so sind jene liturgischen Schriften als verloren zu betrachten. Erhalten hat sich unter des Narses Namen außer den Homilien nur noch eine Reihe von Sugitha-Dichtungen oder Wechselliedern, welche sich jedesmal als Anhang an einen Memra anschließen. Der soeben erwähnten Homilie auf die nestorianischen Väter Diodor, Theodor und Nestorius folgt ein Zwiegespräch zwischen Nestorius und Cyrillus von Alexandrien, einer Homilie auf Maria folgt ein Zwiegespräch zwischen Gabriel und Maria, einer Homilie auf Epiphania ein Zwiegespräch zwischen dem Vorläufer und Christus. Diese Zwiegespräche oder Wechsellieder sind in der Weise akrostichisch geordnet, daß je zwei Strophen, von denen die ersten Worte der einen, die zweite Worte der andern Person enthält, mit demselben Buchstaben anfangen. Im Gegensatz zu der Mattigkeit und Weitschweifigkeit der einleitenden Memre bekunden die Wechsellieder auch in ihrer Sprache eine gewisse dramatische Lebendigkeit. Die Sugitha schloß die Keime des religiösen Schauspiels in sich, freilich Keime, die auf syrischem Boden nicht mehr zur Entfaltung kommen sollten.

Neun solcher Wechsellieder haben Sachau und Feldmann nach einer Berliner Handschrift herausgegeben und im Vertrauen auf die Handschrift Narses zugeeignet. Mingana hat sie ihm abgesprochen und behauptet, die Homilien seien von Narses, die angehängten Wechsellieder aber seien von späterer Hand verfaßt. Er beruft sich auf die Verschiedenheit der Sprache und des Stils, auf die Beobachtung, daß jener (ostsyrischen oder nestorianischen) Gruppe liturgischer Bücher, in welcher sich die Homilien finden, die Wechsellieder fremd sind, sowie auf den Umstand, daß die Wechsellieder-Handschriften in dem Autornamen keineswegs übereinstimmen. Nur ein einziges Wechsellied von ausgesprochenster Sonderart könne als gesichertes Eigentum des Narses gelten [3]. Es dürfte schwer sein, diese Gründe zu entkräften.

---

[1] Mingana a. a. O. 1, 270–298. Doch wird diese Homilie nur ihrem Grundstock nach Narses angehören, in der vorliegenden Gestalt aber stark interpoliert sein. Vgl. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai, Cambridge 1909, xii ff.

[2] Mingana a. a. O. 1, 15. Ebenso oder ganz ähnlich Connolly a. a. O. xiv f.

[3] Mingana a. a. O. 1, 22 f.

A. Mingana, Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina primo edita, Mausilii 1905. 2 voll., 8°. Diese Ausgabe enthält 47 Homiliae (1, 1—368; 2, 1—365), welche sämtlich hier zum ersten Male gedruckt sind, und 10 Carmina oder Wechsellieder (2, 366—411), von welchen 9 bereits bekannt waren. Eine Übersetzung des syrischen Textes gibt Mingana nicht, wie er denn auch selbst syrisch schreibt, abgesehen davon, daß er in einer lateinischen „Praefatio" über Leben, Schriften und Lehre seines alten Landsmannes handelt. Vgl. etwa zu dem Werke G. Diettrich in der Theol. Literaturzeitung 1906, 704 ff. — Acht der zehn Wechsellieder bei Mingana waren syrisch und deutsch herausgegeben worden von Fr. Feldmann, Syrische Wechsellieder von Narses, ein Beitrag zur altchristlichen syrischen Hymnologie, Leipzig 1896, 8°. Über frühere Editionen einzelner dieser Lieder siehe Feldmann v ff. — Ältere Ausgaben einzelner Homilien unter des Narses Namen hat Mingana 1, 24 verzeichnet, ohne sich, wie bemerkt, veranlaßt zu sehen, diese Homilien in seine Ausgabe aufzunehmen. Vier der von Mingana herausgegebenen Homilien, die Nummern 17: „Über die Erklärung der Geheimnisse", 21: „Über die Geheimnisse der Kirche und die Taufe", 22: „Über die Taufe" und 32: „Über die Kirche und das Priestertum", wurden ins Englische übersetzt und eingehend gewürdigt durch R. H. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai, translated into English with an Introduction; with an Appendix by E. Bishop (Texts and Studies 8, 1), Cambridge 1909. Die Homilie 33 bei Mingana, über die Kirche als die Braut Christi, deutsch bei A. Allgeier im Katholik 1917, 1, 151—163. — Ein langes Gedicht über den ägyptischen Joseph in zwölfsilbigen Versen, als „Homiliae Mar-Narsetis in Joseph" herausgegeben von P. Bedjan, Liber Superiorum seu Historia monastica auctore Thoma episc. Margensi etc., Paris. 1901, 519—629 (Bruchstücke des Gedichtes veröffentlichten schon V. Grabowski, Die Geschichte Josefs nach Mar Narses, Teil 1, Berlin 1889, und M. Weyl, Das zweite Josefs-Gedicht von Narses, Berlin 1901) wird von Mingana a. a. O. 1, 25 jedenfalls mit Recht für unecht erklärt. Narses handelt über Joseph in der Homilie 41 bei Mingana 2, 265—288. Mit dem vorhin bei Baläus (Abs. 2) erwähnten, noch weit umfangreicheren Werke über Joseph in siebensilbigen Versen hat jenes Gedicht nichts zu tun. — Vgl. noch Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 109—113.

Der Lehrer des Narses, Ibas, bei den Syrern Ihiba oder Hiba, 435 bis 28. Oktober 457 Metropolit von Edessa (durch die Räubersynode zu Ephesus am 22. August 449 abgesetzt, aber durch das Chalcedonense am 28. Oktober 451 restituiert), verdankt seine Berühmtheit jenem Briefe, welchen er wahrscheinlich 433, als Presbyter der edessenischen Kirche, an Bischof Mari von Hardaschir in Persien schrieb. Er tadelte Nestorius, weil er Maria den Titel θεοτόκος verweigere, verwarf aber auch die Anathematismen Cyrills, weil sie apollinaristische Sätze enthalten sollten, feierte jedoch schließlich die Union zwischen Cyrillus und Johannes von Antiochien als den Sieg der Orthodoxie; vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte 2, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1875, 486 ff. Dieser Brief ward 449 zu Ephesus und 451 zu Chalcedon zum Gegenstand synodaler Verhandlungen gemacht und sodann als das dritte der sog. drei Kapitel von Kaiser Justinian und dem fünften allgemeinen Konzil mit dem Anathem belegt. Im syrischen Urtext zu Grunde gegangen, ist derselbe wenigstens zum großen Teile in den Akten des Chalcedonense, bei Mansi, SS. Conc. Coll. 7, 241—250, in griechischer Übersetzung erhalten; der syrische Text in den syrischen Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 ist eine Rückübersetzung aus dem Griechischen; vgl. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449, Kiel 1873, 24 ff. 93. Ebedjesu, der Literarhistoriker, führt Ibas unter den ersten syrischen Übersetzern der Werke Theodors von Mopsuestia und der

Werke des Aristoteles auf und legt ihm außerdem noch folgende Schriften bei: „commentarium in Proverbia et interpretationes et hymnos atque disputationem adversus contentiosum“ (bei Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 85 f.). In jenem Briefe an Mari preist Ibas Theodor von Mopsuestia als „Herold der Wahrheit und Lehrer der Kirche“, und gegen Rabbula von Edessa (vgl. S. 388 ff.), seinen damaligen Bischof, den er den „Tyrannen unsrer Stadt“ nennt, weiß er keinen schwereren Vorwurf zu erheben, als daß er Theodor anathematisiere und die Schriften desselben zu unterdrücken suche (Mansi a. a. O. 7, 245 ff.). Ibas ist auch als Bischof ein Bannerträger des Nestorianismus geblieben. Vgl. über ihn E. Venables im Dictionary of Christian Biography 3, London 1882, 192 bis 196. K. Günther, Theodoret von Cyrus, Aschaffenburg 1913, 13—26. — Der Adressat des Briefes des Ibas, Bischof Mari oder Mares von Hardaschir, schrieb laut Ebedjesu „commentarium in Danielem et expositionem in epistolas Acacii et librum adversus magos Nisibenos“ (Assemani a. a. O. 3, 1, 171 f.). Der „Epistolae S. Acacii“ hatte Ebedjesu an früherer Stelle gedacht (3, 1, 51). Es handelt sich um Bischof Akacius von Amida in Mesopotamien um 422; vgl. Assemani a. a. O. 1, 195 ff. — Der Nachfolger des Ibas auf dem Stuhle von Edessa, Nonnus, 457—470/471 (auch schon 449—451, nach der Absetzung des Ibas), bekannte sich zur orthodoxen Lehre. Er und vier andere Bischöfe der osroënischen Kirchenprovinz traten 458 in einem Schreiben an Kaiser Leo I. für die Aufrechterhaltung der Beschlüsse von Chalcedon ein und lehnten die Ansprüche des Monophysiten Timotheus Älurus auf den alexandrinischen Patriarchenstuhl ab. Über die Gutachten, welche Leo I. von allen Bischöfen des Reiches eingefordert hatte, vgl. oben § 56, 4; über das in syrischer Sprache handschriftlich vorliegende Schreiben der Osroëner siehe Assemani a. a. O. 1, 258; über Nonnus vgl. Hallier, Untersuchungen über die edessenische Chronik, Leipzig 1892, 114 f.

Barsauma, mit welchem Narses vorübergehend in Streit geriet, war etwa 470—495 Metropolit von Nisibis, gehörte zur Partei der Nestorianer und hinterließ nach Ebedjesu „sermones paracleticos, glossas et hymnos, liturgiam quoque et orationes paraeneticas et epistolas“ (Assemani a. a. O. 3, 1, 66). Sechs kurze Briefe von seiner Hand hat O. Braun veröffentlicht, zuerst syrisch in den Actes du Xe Congrès des Orientalistes, Partie 3, Leide 1896, section 2, 83—101, und sodann deutsch in dem „Buch der Synhados“, Stuttgart 1900, 75—83; vgl. 59—64. Alle sechs sind an den Patriarchen Akacius von Seleucia-Ktesiphon gerichtet, und die vier ersten enthalten hauptsächlich einen Widerruf des früheren Verhaltens des Briefstellers und eine Anerkennung der Patriarchenstellung des Adressaten. Auf einer Synode zu Bet Lapat im April 484 hatte Barsauma sich verschiedene Übergriffe zu Schulden kommen lassen, insbesondere den Patriarchen Babuai, den Vorgänger des Akacius, für abgesetzt erklärt, auch den Zölibat der Kleriker aufgehoben, wie er denn auch selbst verheiratet war. Vgl. über ihn Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse, Paris 1904, 130 ff. Baumstark, Gesch. der syr. Lit. 108 f. Nicht zu verwechseln mit dem nestorianischen Metropoliten von Nisibis ist der monophysitische Archimandrit Barsauma, welcher auf der Räubersynode zu Ephesus 449 eine Rolle spielte, gest. 458. Der letztere ist der Held der äthiopischen Vita bei S. Grébaut, Vie de Barsoma le Syrien (texte éthiopien, traduction française): Revue de l'Orient Chrétien 13 (1908) 337—345; 14 (1909) 135—142 264—275 401—414. Der genannte Patriarch Akacius von Seleucia-Ktesiphon, 484—496, hat gleichfalls aufseiten der Nestorianer gestanden; vgl. Braun, Das Buch der Synhados 59 ff.; Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse 143 ff. Irrtümlich wird er bei Assemani a. a. O. 3, 1, 378 ff. als Vertreter der Orthodoxie dargestellt. Laut den Patriarchenchroniken (Assemani 3, 1, 379 389) hat er eine Homilie

über den Glauben gegen die Monophysiten und drei Homilien über das Fasten geschrieben und den Traktat eines gewissen Elisäus über den Glauben aus dem Syrischen ins Persische übersetzt. — Dieser Elisäus, der Verfasser des Traktates über den Glauben, ist eine sehr umstrittene Persönlichkeit. Er wird nicht mit Hoseas, dem Nachfolger des Barsauma auf dem Metropolitenstuhle von Nisibis, zu identifizieren, sondern für den Nachfolger des Narses in der Leitung der Schule von Nisibis zu halten sein. Und wahrscheinlich ist er kein anderer als jener „Kommentator" Elisäus, von welchem Ebedjesu berichtet: „Composuit expositionem in Iob et in epistolas ad Corinthios et in tres sequentes epistolas (d. i. Gal., Eph., Philipp.), item de causa sessionum et martyrum et gratiarum actiones et orationes" (Assemani a. a. O. 3, 1, 166 f.). Siehe über Elisäus A. Scher in der Revue de l'Orient Chrétien 11 (1906) 4—6. Baumstark a. a. O. 114 f.

§ 71. Jakob von Sarug und Philoxenus von Mabbug.

(1. Jakob von Sarug. 2. Philoxenus von Mabbug.)

Zum Schluß mag noch zweier hervorragenden Größen der syrischen Literaturgeschichte gedacht werden, welche um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert tätig waren, beide Monophysiten und beide Prosaiker und Poeten zugleich.

1. Jakob von Sarug. — Der vorhin so oft angerufene Schriftstellerkatalog des Nestorianers Ebedjesu übergeht Jakob von Sarug mit Schweigen. Dagegen sind nicht weniger als drei bio-bibliographische Berichte über Jakob aus monophysitischen Federn auf uns gekommen[1]. Zwei derselben sind knappgefaßte Abrisse, inhaltlich verwandt, der eine anonym überliefert, der andere unter dem Namen Jakobs von Edessa (gest. 708). Der dritte ist ein breiter und schwülstiger Panegyrikus in zwölfsilbigen Versen, zu liturgischem Gebrauch am Gedächtnistag Jakobs von Sarug angeblich von einem Schüler des Gefeierten mit Namen Georg verfaßt, aus innern Gründen aber mit Sicherheit in spätere Tage zu verlegen und vielleicht Bischof Georg von Sarug, einem Zeitgenossen Jakobs von Edessa, zuzuweisen. Dieser Panegyrikus gefällt sich in möglichst volltönenden Lobeserhebungen. Aber auch der Bericht unter dem Namen des Edesseners nennt den

[1] Alle drei Berichte finden sich bei Abbeloos, De vita et scriptis S. Iacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi, Lovanii 1867. Der eine der zwei kurzen Berichte nach einer vatikanischen Handschrift zuerst syrisch und lateinisch bei Assemani, Bibl. Orient. 1, 286—289 299, lateinisch bei Abbeloos a. a. O. 89 f. 105, sowie auch bei H. Matagne in den Acta SS. Oct. 12, Bruxellis 1867, 830 f. Dieser Bericht wird in einer Oxforder Handschrift Jakob von Edessa zugeeignet; siehe Martin in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 30 (1876) 217. Eine zweite kurze Notiz nach einer Londoner Handschrift syrisch und lateinisch bei Abbeloos 311—314, lateinisch auch bei Matagne a. a. O. 929. Der wortreiche Panegyrikus syrisch und lateinisch bei Abbeloos a. a. O. 24—85.

Sarugenser „die Flöte des Heiligen Geistes und die Zither der rechtgläubigen Kirche" [1].

Über den äußern Lebensgang ihres Helden geben die drei Biographen folgende Aufschlüsse. Jakob ist 451 zu Kurtam am Euphrat, wahrscheinlich in dem Landstriche Sarug, geboren, zu Haura, gleichfalls im Gebiet von Sarug, erzogen, zu Haura später zum Chorepiscopus oder Landbischof bestellt und schließlich 519, schon 67 Jahre alt, zum Stadtbischof von Batnä, im Gebiet von Sarug, befördert, aber bereits nach Verlauf von zweieinhalb Jahren am 29. November 521 vom Tode ereilt worden. Batnä, die Hauptstadt des Landstrichs Sarug, zehn römische Meilen von Edessa entfernt, ward seit den Zeiten der Mohammedanerherrschaft auch selbst Sarug geheißen. Schon in dem Jakob von Edessa zugeschriebenen Bericht erscheint unser Jakob nicht mehr als „Bischof von Batnä", sondern als „Bischof von Sarug". Einzufügen ist der vorstehenden Skizze noch die von Jakob selbst bezeugte Tatsache, daß er um 470 an der Schule zu Edessa studiert hat, zu der Zeit, als man dort nestorianischerseits die Schriften Diodors von Tarsus aus dem Griechischen ins Syrische übertrug [2].

Der dogmatisch-kirchliche Standpunkt Jakobs hat längere Zeit hindurch den Gegenstand verwickelter und peinlicher Untersuchungen gebildet. Endgültige Klarheit brachten einige, 1876 durch Martin veröffentlichte, unzweifelhaft echte und wahrscheinlich in den Jahren 514—518 geschriebene Briefe Jakobs an die Mönche des Klosters Mar Bassus bei Apamea [3]. Sie bezeugen unzweideutig, daß der Briefsteller schon während seiner Studienzeit dem zu Edessa vorherrschenden Nestorianismus feindlich gegenüberstand und daß er kurz vor seinem Tode die Zweinaturenlehre mit demselben Nachdruck verwarf wie die Zweipersonenlehre. Seitdem sind noch einige weitere Schriften zu Tage gefördert worden, welche das monophysitische Bekenntnis Jakobs in helles Licht rückten. Im großen und ganzen aber, und daraus begreift sich der frühere Zweifel, hat Jakob sich als Schriftsteller auf neutralem Boden bewegt und nur ganz vorübergehend in die Glaubenskämpfe eingegriffen. Er ist überhaupt eine in sich gekehrte Natur gewesen, welche den Frieden und die Ruhe liebte und in frommer Betrachtung ihre Freude fand.

In Prosa scheint Jakob hauptsächlich Briefe und Predigten auf kirchliche Festzeiten hinterlassen zu haben. Durch zwei Handschriften des Britischen Museums aus dem 7. Jahrhundert [4] ist eine ziemlich

---

[1] Freilich ist, wie wir schon hörten, mehr als einer der syrischen Altväter nicht bloß Ephräm, sondern auch Narses, von späteren Generationen „Zither des Heiligen Geistes" genannt worden.

[2] Siehe den Brief Jakobs an die Mönche des Klosters Mar Bassus bei Martin in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 30 (1876) 224.

[3] Bei Martin a. a. O. 224 ff.

[4] Die Codd. syr. Add. 14, 587 und 17, 163 bei Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, London 1871, 517 ff.

lange Reihe von Briefen überliefert, während nur sehr wenige bisher zum Druck befördert wurden. Jenen drei Briefen an die Mönche zu Mar Bassus, welche, durch aufdringliche Fragen der Mönche herausgefordert, ex professo das christologische Dogma behandeln, lassen sich noch zwei andere dogmatische Briefe an die Seite stellen, ein Brief an die Mönche zu Arzun in Persien gegen die Lehre des Nestorius und ein Brief an den Mönch Stephanus Bar Sudaili gegen dessen Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen [1]. Dazu kommen Trost- oder Kondolenzschreiben an die verfolgten Christen im südlichen Arabien und an den ins Gefängnis abgeführten Bischof Paulus von Edessa. Auch eine der vielen bei den Jakobiten und Maroniten gebräuchlichen Liturgien oder Anaphoren sowie einer der maronitischen Ordines für die Spendung der Taufe und der Firmung tragen Jakobs Namen. In einer jungen Sammelhandschrift des Britischen Museums wird ihm eine Lebensbeschreibung eines Mar Hannina (gest. 500) [2], in der Kirchengeschichte des Barhebräus wird ihm ein Kommentar zu den sechs Centurien des Evagrius [3] zugeschrieben.

Die größere Hälfte des Nachlasses Jakobs war indessen in Verse gekleidet, und diese metrischen Schriften bildeten die Grundlage seines Nachruhms. Wie die alten Zeugen versichern, waren es hauptsächlich Memre oder Reden, meist „Homilien" genannt, zum Teil aber auch strophisch abgeteilte Lieder. Von den Memre wenigstens, deren Zahl die zwei kleineren der drei biographischen Berichte übereinstimmend auf 763 angeben, hat sich ein beträchtlicher Bruchteil erhalten. Dürftige Proben waren nach und nach von verschiedenen Händen herausgegeben worden, als Pater Bedjan eingriff und in rascher Folge fünf starke Bände auf den Markt warf, welche 195 „ausgewählte Homilien" in fortlaufender Numerierung umschlossen [4]. Alle ohne Ausnahme sind in zwölfsilbigen Versen, dem sog. jakobitischen Metrum, abgefaßt. Die starken Abweichungen der Handschriften zeigen, wie sehr diese Reden geschätzt, gelesen und überarbeitet wurden. Der Umfang ist an keine Regel gebunden. Eine Homilie über die Erschaffung der Welt oder das Hexaemeron [5] zählt mehr als 3000 Verse, eine Homilie über das Leiden des Herrn [6] mehr als 3300 Verse. Leicht und glatt, anscheinend ganz mühelos, fließen diese Verse dahin, wohl ermüdend durch die häufigen Wiederholungen, aber auch wieder anziehend durch die Innigkeit und Wärme des Tones. Das unerschöpfliche Thema bildet

---

[1] Von Stephanus Bar Sudaili war vorhin (§ 61, 2) die Rede.

[2] Wright a. a. O. 3 (1872) 1126.

[3] Greg. Barhebraeus, Chron. eccl., edd. Abbeloos et Lamy, 1, Lovanii 1872, 191 f. Über die sechs Centurien des Evagrius Pontikus vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 95 f.

[4] Bedjan, Homiliae selectae Mar-Iacobi Sarugensis, Paris. 1905—1910.

[5] Bei Bedjan a. a. O. 3, 1—151. [6] Ebd. 2, 447—610.

vor allem das Wort der Schrift, insbesondere der Buchstabe des Alten Testaments, welchem durch Allegorese und Typologie immer wieder neue Geheimnisse entlockt werden[1]. Dabei kommt dann das gesamte Gebiet des religiösen Lebens, des einzelnen wie der Gemeinde, zur Besprechung. Wie gesagt, hat Bedjan eine Auswahl getroffen. Er hatte auch hier die syrisch redende Christenheit der Gegenwart im Auge und bezweckte „l'instruction du clergé et des fidèles dans le dogme, la morale et la piété“[2]. Auf eine sachliche Anordnung hat er verzichten müssen, weil die Texte ihm erst nach und nach zugänglich wurden. Innerhalb eines jeden einzelnen Bandes aber hat er eine bestimmte Reihenfolge eingehalten: „D'abord les sujets de l'Ancien Testament, de l'évangile, les apôtres, puis quelques sujets de morale et de piété. Chaque volume comporte un ensemble varié.“[3]

Liturgische Schriften. Eine Liturgie oder Anaphora, aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt, bei E. Renaudotius, Liturgiarum orientalium Collectio 2, Paris 1716, 356—366; vgl. 367—370. Ein „Ordo sancti baptismi“, syrisch und lateinisch, bei Ios. Al. Assemani, Codex liturgicus ecclesiae universae 2, Romae 1749, 309—350; ein „Ordo confirmationis“ ebd. 3, Romae 1750, 184—187. — Briefe. Fünf Briefe, vier von Jakob, syrisch und französisch, bei P. Martin, Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Couvent de Mar Bassus et à Paul d'Edesse: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 30 (1876) 217—275. Zu dem Briefe an Paulus von Edessa vgl. Hallier, Untersuchungen über die edessenische Chronik, Leipzig 1892, 126 ff. Ein Brief, syrisch und deutsch, bei R. Schroeter, Trostschreiben Jakobs von Sarug an die himjaritischen Christen: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 31 (1877) 360—405. Zu dem Datum dieses Briefes vgl. Duval, La littérature syriaque 140, 3. éd. Ein Brief an Stephanus Bar Sudaili, syrisch und englisch, bei A. L. Frothingham jr., Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic, and the Book of Hierotheos, Leyden 1886. Vgl. Duval a. a. O. 357. Ein Brief an die Mönche von Arzun gegen die Lehre des Nestorius syrisch bei P. Bedjan, S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia, Paris 1902, 605—613. — Predigten in Prosa. Sechs Predigten in Prosa, auf Weihnachten, Epiphanie, Quadragesima, Palmsonntag, Karfreitag, Ostersonntag, wurden deutsch herausgegeben von P. Zingerle, Sechs Homilien des hl. Jakob von Sarug, Bonn 1867, 8°. Einzelne Stücke des syrischen Originals dieser Predigten bei Zingerle-Moesinger, Monumenta Syriaca 1, Oenip. 1869, 91—96, sowie bei Zingerle, Chrestomathia Syriaca, Romae 1871, 286—298.

Strophisch-abgeteilte Lieder. „Carmina“ unter Jakobs Namen in viersilbigen Versen bei Zingerle, Chrestomathia Syriaca 360—372. — Metrische Homilien. P. Bedjan, Homiliae selectae Mar-Iacobi Sarugensis, Paris 1905 bis 1910, 5 voll., 8°. Abgesehen von dem jedesmaligen „Avant-Propos“ in französischer Sprache enthalten diese fünf Bände nur syrische Texte, und zwar, außer zwei „Appendices“ am Schlusse des ersten Bandes, metrische Homilien Jakobs, im ganzen 195, einige unvollständig. Nur zehn dieser Homilien, die Nummern 22 74—76 78 79 100 101 125 156, sind auch früher schon einmal gedruckt worden. Siehe darüber die Nachweise Bedjans in den Avant-Propos

[1] Über die Typologie Jakobs vgl. J. Zingerle in der Zeitschr. f. kathol. Theol. 11 (1887) 92—108.

[2] Bedjan a. a. O. 1, Avant-Propos IX.

[3] Ebd. 3, VI; vgl. 2, VI.

Bd. 1, IX; 3, X; 4, V; 5, VIII. Größer ist die Zahl der Homilien, welche auch früher schon einmal gedruckt, aber in Bedjans Sammlung nicht wieder aufgenommen wurden. Dahin gehören vor allem die Homilien, welche in zwei früheren Publikationen Bedjans, Acta Martyrum et Sanctorum, Paris. 1890 ff., und S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia, Paris. 1902, schon eine Stelle gefunden hatten. Sie mögen hier im einzelnen aufgezählt werden (vgl. Bedjan, Homiliae selectae 1, VIII f.): über die Märtyrer Gurja und Schmona (Acta Martyrum 1, 131—143, übrigens auch früher schon gedruckt), über den Märtyrer Habib (ebd. 1, 160—172, auch früher schon gedruckt), über den hl. Ephräm (ebd. 3, 665—679)), über den hl. Simeon Stylites (ebd. 4, 650—665, auch früher schon gedruckt), über die hll. Sergius und Bacchus (ebd. 6, 650 bis 661), über die 40 Märtyrer von Sebaste (ebd. 6, 662—673), über die Verstorbenen (ebd. 6, 674—689), ferner über die allerseligste Jungfrau (S. Martyrii quae supersunt 614—639, auch früher schon gedruckt), über Mariä Verkündigung (ebd. 639—661), über Mariä Heimsuchung (ebd. 661—685), über die immerwährende Jungfrauschaft Mariens (ebd. 685—708, auch früher schon gedruckt), über den Tod Mariens (ebd. 709—719), über die Geburt des Herrn (ebd. 720—774), über die Geburt des Herrn (ebd. 775—790), über die Geburt des Herrn (ebd. 790—808), über die Himmelfahrt des Herrn (ebd. 808—832), über die Jungfrauschaft (ebd. 832—842, auch früher schon gedruckt), über das Konzil von Nicäa (ebd. 842—865, auch früher schon gedruckt). Außerdem fehlen in der Sammlung Bedjans die Homilie über den Märtyrer Scharbel, syrisch bei Zingerle-Moesinger, Monumenta Syriaca 2, Oenip. 1878, 52—63, und die Homilie über die Taufe Konstantins d. Gr., syrisch und italienisch bei A. L. Frothingham jr. in den Atti della R. Accademia dei Lincei, Ser. 3, Scienze morali, storiche e filologiche, vol. 8, Roma 1883, 167—242. Die lange Homilie über den Wagen, welchen Ezechiel schaute, in Bedjans Sammlung 4, 543—610, findet sich bei Zingerle-Moesinger a. a. O. 2, 76—167 nicht bloß syrisch, sondern auch in altarabischer Übersetzung. Die kurzen Exzerpte aus metrischen Homilien bei Zingerle, Chrestomathia Syriaca 373—386 werden sich wohl sämtlich in Bedjans Sammlung wiederfinden. — Deutsche Übersetzungen metrischer Homilien. P. Zingerle in der Theol. Quartalschrift 53 (1871) 409 bis 426; 55 (1873) 474—487; 58 (1876) 465—475 (Auszüge aus verschiedenen Homilien). G. Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1872, 193—287 (vier Homilien); vgl. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874, 412 424. S. Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, Kempten 1912, 249—431 (zwölf Homilien). Zu der letzten der von Landersdorfer übersetzten Homilien vgl. Landersdorfer, Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder (Progr.), München 1914, 8°. B. Vandenhoff, Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder: Oriens Christianus N. S. 5 (1915) 234—262. Französische Übersetzungen. J. Rabakhan, Essai de vulgarisation des homélies métriques de Jacques de Saroug, évêque de Batnan en Mésopotamie: Revue de l'Orient Chrétien 17 (1912) 410 ff.; 18 (1913) 42 ff. 147 ff. 252 ff. 358 ff.; 19 (1914) 61 ff. 143 ff.

J. B. Abbeloos, De vita et scriptis S. Iacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi (Diss. inaug.), Lovanii 1867, 8°. P. Martin, Un évêque-poète au Ve et au VIe siècles ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances: Revue des sciences ecclésiastiques, Sér. 4, t. 3 (1876) 309—352 385—419. Baumstark, Gesch. der syr. Lit. 148—158.

2. Philoxenus von Mabbug. — Im Unterschied von Jakob von Sarug ist Philoxenus, Metropolit von Mabbug, dem griechischen Hierapolis in Syrien am Euphrat, ein Mann der Öffentlichkeit und des dogmatischen Streites. Er hat sogar eine Zeitlang den eigentlichen Sprecher der monophysitischen Partei des Ostens gestellt, bis Patriarch Severus von Antiochien ihm die Führerrolle aus der Hand nahm. In ihren dogmatischen Anschauungen haben die beiden Männer sich wenigstens sehr nahe gestanden. Auch Philoxenus glaubte an eine zusammengesetzte Natur des Gottmenschen, ohne irgendwelche Vermischung und Verwandlung von Göttlichem und Menschlichem zugeben zu wollen. Die göttliche Person habe die menschliche Natur in ihre eigene Herrlichkeit und Wirksamkeit umgestaltet und verklärt, dieselbe aber doch in ihrer natürlichen Eigentümlichkeit, ihren Schwächen und Bedürfnissen, ihrer Leidensfähigkeit und Vergänglichkeit, belassen. Die Eutychianer, laut welchen dem fleischgewordenen Logos nichts Menschliches anhaften sollte, werden von Philoxenus „Phantasiasten" (Scheinleibsvertreter) geheißen[1], während Philoxenianer und Severianer alsbald „Phthartolatren" (Vergänglichkeitsanbeter) geschimpft wurden[2].

In Briefen, in Flugschriften und in größeren Traktaten hat Philoxenus seine christologischen Thesen vertreten. Drei größere Traktate veröffentlichte Vaschalde[3] nach einem nitrischen Manuskript der Vatikana, welches im April 564, nur wenige Dezennien nach dem Tode des Verfassers geschrieben wurde. Der erste, „De trinitate", ist am Anfang verstümmelt. Die zwei folgenden, „De inhumanatione Unigeniti" und „Tractatus tertius, in quo dantur etiam aliae sententiae, quas variis modis de dispensatione Christi in carne habuit", schließen sich zu einem Ganzen, einer allseitigen Kritik der Zweipersonen- und der Zweinaturenlehre, zusammen. Nach dem Eingang des zweiten Traktats hat der Verfasser auf Bitten von Freunden zur Feder gegriffen.

---

[1] Vgl. des Philoxenus Traktat „De inhumanatione Unigeniti" bei Vaschalde im Corpus scriptorum christ. orient., Scriptores Syri, Ser. 2, t. 27, Paris. 1907, Versio 37 f.

[2] Nach Ter-Minassiantz (Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig 1904, 147 ff.) soll Philoxenus nicht auf seiten des Severus gestanden haben, sondern vielmehr auf seiten des Gegners des Severus, des Julianus von Halikarnassus, des Vaters der „Aphthartodoketen" oder „Phantasiasten" (ähnlich auch schon Krüger in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 15 [1904] 370). Indem Philoxenus betone, daß Christus die körperlichen Schwächen und Leiden freiwillig auf sich genommen, gebe er die Homousie des Leibes Christi mit dem unsrigen oder auch die Realität des Leibes Christi preis. Darauf würde Philoxenus, in vollster Übereinstimmung mit den Verfechtern der Entscheidung des Chalcedonense, geantwortet haben, daß Christus, im Unterschiede von andern Menschen, durch seine Allmacht jedwedes Leiden von sich hätte abwenden können und daß er insofern freiwillig litt, sooft und inwieweit er überhaupt gelitten hat.

[3] A. a. O.

„Nicht ruhige Darlegungen einer wissenschaftlich zu begründenden Ansicht, sondern ‚persuasio‘ des Glaubensgenossen, ‚contritio‘ des Gegners sind die Ziele, denen er nachstrebt.“ [1] Ein zehn Bücher umfassendes Werk „De uno e sancta trinitate incorporato et passo“ hat Brière herauszugeben begonnen [2]. Sieben kleinere Aufsätze, Zusammenfassungen des wahren Glaubens und Bekämpfungen entgegengesetzter Bekenntnisse, waren schon durch Wallis Budge [3] ans Licht gezogen worden: „Wie man antworten soll, wenn man nach seinem Glauben gefragt wird“, „Verdammung des Konzils von Chalcedon in zehn Sätzen“, „Zehn Kapitel gegen diejenigen, welche unsren Herrn zerteilen“, „Zwölf Kapitel gegen diejenigen, welche zwei Naturen und eine Person in Christus behaupten“, „Gegen jeden Nestorianer“, „Gegen Nestorius“, „Über die Häresien des Mani, Marcion, Eutyches und anderer“. Die christologischen Briefe sind zumeist an Mönche gerichtet, zum Teil Zirkularschreiben an alle Mönche der Diözese Mabbug. In den Klöstern ist die dogmatische Zeitfrage offenbar am lebhaftesten verhandelt worden. Ein Brief an die edessenischen Presbyter Abraham und Orestes warnt vor der pantheistischen Lehre jenes Stephanus Bar Sudaili, welchen Jakob von Sarug von seinem Irrtum hinsichtlich der Endlichkeit der Höllenstrafen zu überzeugen suchte.

Außer der Dogmatik hat aber Philoxenus noch verschiedene andere theologische Wissensgebiete in den Kreis seiner Schriftstellerei hineingezogen. Die Fruchtbarkeit der Feder Jakobs von Sarug scheint er nicht erreicht zu haben. Doch ist das Verzeichnis seiner uns überlieferten Schriften, welches Budge auf Grund der Manuskripte zu London, Paris, Rom und Oxford entwarf [4], auf 80 Nummern angewachsen. Von seinem Interesse für das Bibelstudium zeugt vor allem die sog. Philoxenianische Bibelversion, eine Übersetzung des Alten und des Neuen Testaments aus dem Griechischen ins Syrische, welche Philoxenus vorwiegend zu wissenschaftlichen Zwecken durch den Chorbischof Polykarpus herstellen ließ [5]. Er hat auch einen, wie es scheint, umfassenden und in der Folge bei den Monophysiten sehr geschätzten Kommentar zu den vier Evangelien oder doch zu Matthäus, Lukas und Johannes geschrieben, von welchem noch mancherlei Fragmente erhalten sind [6]. Namentliche Hervorhebung verdient außerdem eine

---

[1] Brockelmann in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 62 (1908) 388.

[2] In der Patrol. Orient. tom. 15, fasc. 4, Paris. 1920.

[3] The Discourses of Philoxenus, London 1894, 2, XXXI ff. (englisch) und XCVI ff. (syrisch). Die englische Übersetzung ist jedoch nicht durchweg zuverlässig. Vgl. Nestle in der Theol. Literaturzeitung 1895, 496 f.

[4] Budge a. a. O. 2, XLVIII ff.

[5] Vgl. Duval, La littérature syriaque [3] 50.

[6] Fragmente zu Matthäus und Lukas auch in einer 511, noch zu Lebzeiten des Verfassers, gefertigten, jetzt allerdings stark beschädigten Handschrift des Britischen

Schrift unter dem Titel „Über die Zitate des Paulus aus exoterischen und anonymen Schriften“[1]. Der moraltheologischen oder aszetischen Literatur gehört ein sehr umfangreiches Werk mit der Aufschrift „Abhandlungen über die Verbesserung der Sitten“[2] an, welches in 13 Memre oder Büchern das christliche Leben vorführt, wie es auf dem Grunde des Glaubens erblühen soll. Buch 1 ist ein Prolog, Buch 2—3 behandeln den Glauben, 4—5 die Einfalt, 6—7 die Gottesfurcht, 8—9 die Armut, 10 die Fleischeslust, 11 die Enthaltsamkeit, 12—13 die Unsittlichkeit. Den Sünden gegen das sechste Gebot ist also ein auffallend breiter Raum gewidmet. Klar und scharf wird der Glaube als die Wurzel und Quelle aller gottgefälligen Selbstbetätigung des Menschen hingestellt. Budge, der Herausgeber und Übersetzer, mag das Richtige treffen, wenn er die Abfassungszeit des Werkes auf die Jahre 485 bis 500 berechnet[3]. Aber die Vermutung, Philoxenus habe die 22 Abhandlungen des Aphraates vor Augen gehabt und dieses Lehrbuch der christlichen Religion durch eine ausführliche Darstellung der christlichen Sittenlehre ergänzen wollen[4], schwebt in der Luft. Eine Handschrift des 12. Jahrhunderts enthält Regeln für das Mönchsleben unter des Philoxenus Namen[5]. Auch mehrere liturgische Schriften und Gebete, insbesondere eucharistische Gebete, werden ihm zugeeignet.

Alle bisher genannten Schriften sind in Prosa verfaßt, und Philoxenus steht im Rufe eines der elegantesten Prosaiker, die die syrische Literaturgeschichte kennt. In Versen scheint er nur ausnahmsweise gesprochen zu haben. Soviel bekannt, ist nur ein einziges metrisches Stück unter seinem Namen auf uns gekommen, ein Hymnus auf die Geburt des Herrn[6], welcher noch keinen Herausgeber gefunden hat.

Den Lebenslauf des Philoxenus skizzieren zwei kurze syrische Texte unbekannter Herkunft[7]. Er hatte auf persischem Boden, zu Tahal in der Landschaft Beit Garmai, das Licht der Welt erblickt und ursprünglich den Namen Aksenaja, bei den Griechen Ξεναιας, geführt. Aus seinem Jugendleben erfahren wir nur, daß er zu Edessa dem Studium oblag, wohl nicht, wie die herrschende Ansicht will, zur

Museums. Vgl. Baumstark, Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten: Oriens Christianus 2 (1902) 161 f.

[1] Budge a. a. O. 2, LXIV.

[2] Das sind die von Budge edierten „Discourses of Philoxenus“.

[3] Budge a. a. O. 2, LXXIII.

[4] Zuversichtlicher noch als Budge a. a. O. 2, LXXIII f. äußert sich Duval a. a. O. 221 f.

[5] Budge a. a. O. 2, LXIII. [6] Ebd. 2, LXIV.

[7] Der eine ist nach einer Handschrift der Vatikana schon von Assemani, Bibl. Orient. 1, 10 13 17 20, exzerpiert und bei Vaschalde, Three Letters of Philoxenus, Roma 1902, im Anhang, vollständig abgedruckt worden. Den andern edierte nach einem Londoner Manuskript F. Nau in der Revue de l'Orient Chrétien 8 (1903) 630—633.

Zeit des Bischofs Ibas von Edessa (435—457)[1], sondern etwa in den Jahren 460—470. Mit Patriarch Kalandion von Antiochien (481—485) geriet er seiner dogmatischen Stellungnahme wegen in Streitigkeiten. Petrus Fullo aber, der Nachfolger Kalandions, erhob ihn 485 zum Metropoliten von Mabbug (Hierapolis). Bei dieser Gelegenheit soll er den Namen Philoxenus angenommen haben. Unter Kaiser Anastasius (491—518), dem Gönner der Monophysiten, hat er sich eines nicht geringen kirchenpolitischen Einflusses erfreut und denselben zu Gunsten der Sache des Monophysitismus auszunützen verstanden. Unter Kaiser Justinus (518—527) erfolgte der jähe Umschwung. Wie Severus von Antiochien und so viele andere monophysitische Bischöfe, mußte auch Philoxenus in die Verbannung gehen. Erst nach Philippopolis in Thrazien, dann nach Gangra in Paphlagonien geschleppt, starb er um 523 eines gewaltsamen Todes.

Den Reigen der Editionen eröffnete E. A. Wallis Budge, The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh, A. D. 485—519, London 1894, 2 voll., 8°. Nach Handschriften des Britischen Museums aus dem 6. und 7. Jahrhundert veröffentlichte er die 13 „Abhandlungen über die Verbesserung der Sitten", syrisch (Bd. 1) und englisch (Bd. 2). Die zweite der 13 Abhandlungen, über den Glauben, war als Probe schon deutsch mitgeteilt worden von Fr. Baethgen, Philoxenus von Mabug über den Glauben: Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1882) 122—138. In der langen „Introduction" (2, xvii ff.) veröffentlichte Budge außerdem sieben kleine dogmatische Aufsätze des Philoxenus, syrisch (xcvi—cxxxviii) und zum Teil auch englisch (xxxi—xlviii). Auch gab er eine Liste sämtlicher in den Bibliotheken zu London, Paris, Rom und Oxford handschriftlich vorhandenen Werke des Philoxenus sowie der arabischen und äthiopischen Übersetzungen (2, xlviii—lxvi). — Piloxeni Mabbugensis Tractatus tres de trinitate et incarnatione, edidit A. Vaschalde: Corpus scriptorum christ. orient., Scriptores Syri, Ser. 2, tom. 27. Textus, Versio, Paris. 1907. — S. Philoxeni episc. Mabbug. Dissertationes decem de uno e sancta trinitate incorporato et passo, edidit latineque vertit M. Brière, Dissert. 1—2: Patrol. Orient. tom. 15, fasc. 4, Paris. 1920. — Ein dogmatischer Brief an Abu Nifir von Hirta syrisch bei P. Martin, Syro-chaldaicae institutiones, Paris. 1873, 71—78; französisch bei J. Tixeront in der Revue de l'Orient Chrétien 8 (1903) 623—630. Übrigens bezweifelt Tixeront die Echtheit des Briefes. Ein dogmatischer Brief an die Mönche von Teleda syrisch, ohne Übersetzung, bei J. Guidi in den Atti della R. Accademia dei Lincei, Ser. 3, Scienze morali, storiche e filologiche, vol. 12, Roma 1884, 446—506. Ein Brief an die Presbyter Abraham und Orestes gegen die Lehre des Stephanus Bar Sudaili syrisch und englisch bei A. L. Frothingham jr., Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic, and the Book of Hierotheos, Leyden 1886, 28—48. Drei weitere Briefe, das christologische Dogma betreffend, wurden syrisch und englisch herausgegeben von A. Vaschalde, Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh (485—519): being the Letter to the Monks, the First Letter to the Monks of Beth-Gaugal and the Letter to Emperor Zeno (Inaug.-Diss. der kath. Universität Washington), Roma 1902, 8°. Diese Edition ist mir leider nicht zugänglich gewesen. Handschriftlich vorliegende Briefe ver-

[1] Diese Ansicht stützt sich auf den Brief des Bischofs Simeon von Beit Arscham bei Assemani, Bibl. Orient. 1, 352 f., welcher aber nichts Weiteres besagen dürfte, als daß Philoxenus zu den dogmatischen Gegnern des Ibas gehörte.

zeichnet Budge a. a. O. 2. LVIII ff. Zu dem aszetischen Briefe an den edessenischen Mönch Patricius (Budge 2. LIX), welcher fälschlich unter den Namen des Aszeten Isaak von Ninive gestellt und auch ins Griechische übersetzt wurde, vgl. J. B. Chabot, De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina, Lovanii 1892, 12 ff. — Liturgische Schriften sind schon im 18. Jahrhundert gedruckt worden. Zwei Liturgien oder Anaphoren unter des Philoxenus Namen, aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt, bei E. Renaudotius, Liturgiarum orientalium Collectio 2, Paris. 1716, 301—321. Ein „Ordo baptismi", syrisch und lateinisch, bei Jos. Al. Assemani, Codex liturgicus ecclesiae universae 2, Romae 1749, 307—309. Noch andere liturgische Schriften verzeichnet Budge a. a. O. 2, L f. — G. Krüger, Philoxenus: Realenzykl. f. protest. Theol. und Kirche, 3. Aufl., 15 (1904) 367 bis 370; vgl. 24 (1913) 326. J. Lebon, Le Monophysisme Severien, Lovanii 1909, 111—118: „Quelques écrits de Philoxène de Mabboug". Baumstark, Geschichte der syr. Lit. 141—144.

Dritter Teil.

Die lateinische Literatur des fünften Jahrhunderts.

§ 72. Allgemeine Übersicht über die lateinische Literatur nach Inhalt und Form.

1. Lateiner und Griechen. 2. Apologetik. 3. Dogmatik. 4. Kirchengeschichte. 5. Exegese. 6. Praktische Theologie. 7. Predigten. 8. Briefe. 9. Poesie.

1. Lateiner und Griechen. — Der im 4. Jahrhundert so lebhaft einsetzende Austauschverkehr zwischen Lateinern und Griechen ist im 5. Jahrhundert nicht abgebrochen worden. Als Übersetzer aus dem Griechischen ins Lateinische haben insbesondere der Ketzerbestreiter Marius Mercator und der Literarhistoriker Gennadius sich Verdienste erworben. Mercator hat nicht bloß griechische Streitschriften gegen die Nestorianer, sondern auch Schriften griechischer Nestorianer „verbum de verbo", wie er selbst sagt, ins Lateinische übertragen, und in einzelnen Fällen muß seine Übertragung heute als Ersatz für den abhanden gekommenen griechischen Urtext dienen. Die Arbeiten des Gennadius hingegen, welcher hauptsächlich aszetische Abhandlungen des Mönches Evagrius Pontikus den Lateinern unterbreitete, sind sämtlich dem Untergang anheimgefallen. Anianus von Celeda übersetzte Predigten des hl. Chrysostomus, Eustathius Afer Homilien Basilius' d. Gr. Auch die „Historia Lausiaca" des Palladius und die „Vita S. Melaniae iunioris" von der Hand des Gerontius haben bald nach ihrer Entstehung, noch im Laufe des 5. Jahrhunderts, lateinische Dolmetscher oder Bearbeiter gefunden, deren Namen indessen verweht oder niemals bekannt geworden sind. Anderseits wurden die zwei großen Werke des Abtes Johannes Cassianus, „De institutis coenobiorum" und „Collationes", allem Anschein nach noch im 5. Jahrhundert aus dem Lateinischen ins Griechische übertragen. Kein Zweifel indessen, daß, ähnlich wie im

4. Jahrhundert, zumeist die Griechen der gebende und die Lateiner der empfangende Teil gewesen sind[1], und insofern hat auch im 5. Jahrhundert die lateinische Literatur noch in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu der griechischen Literatur gestanden. Die Spuren einer Altersschwäche, wie sie der griechischen Literatur seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts anhaften, sind jedoch der lateinischen Literatur fremd. Ist sie ja auch fast ein Jahrhundert später erst ins Leben getreten. Aber freilich bildet auch für sie die Mitte des 5. Jahrhunderts einen schmerzlichen Wendepunkt, indem sie infolge der Völkerwanderung mehr und mehr einem unnatürlichen Sterben überantwortet wird. Gerade da, wo sie sich am reichsten entfaltet hatte, in Gallien und im römischen Afrika, wird sie durch den Fuß der einbrechenden Barbarenhorden niedergetreten.

2. Apologetik. — Das Werk des Porphyrius „Wider die Christen", welchem auf griechischem Sprachboden Philostorgius und Makarius Magnes entgegentraten, hat auch in der Literatur des Westens Spuren hinterlassen. Die nur mehr aus dürftigen Katenenscholien bekannte Schrift eines gewissen Pacatus „Contra Porphyrium" ist vielleicht zu Anfang des 5. Jahrhunderts von dem Rhetor Latinius Drepanius Pacatus aus Aquitanien verfaßt worden[2]. Jedenfalls richtet Augustins Schrift „De consensu evangelistarum" sich gegen Anhänger des Porphyrius und Vertreter seiner Evangelienkritik.

Eine Apologie besonderer, ja ganz eigener Art schuf Augustinus in seinen 22 Büchern „De civitate Dei". Er geht aus von der Behauptung, das Christentum habe die Einnahme Roms durch Alarich verschuldet, begnügt sich aber nicht mit der Zurückweisung einzelner heidnischer Anklagen, versucht vielmehr das gegensätzliche Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum überhaupt zu ergründen oder den Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche dieser Welt von seinen ersten Anfängen bis zu seinem schließlichen Ende zu verfolgen und damit das Drama der Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Endgericht zu beleuchten. Das Werk ist anerkanntermaßen eine der großartigsten Konzeptionen aller Zeiten, die Krone aller christlichen Apologien des Altertums und zugleich die Wurzel aller christ-

---

[1] Übrigens scheint auch die Kenntnis des Lateinischen im Morgenland viel weiter verbreitet gewesen zu sein als die Kenntnis des Griechischen im Abendland. Bischof Vigilius von Thapsus bekennt sich gelegentlich (C. Eutych. 1, 15; Migne, PP. Lat. 62, 104) zu der Voraussetzung, daß die griechisch redenden Glaubensbrüder im Ostreich auch leichtere lateinische Texte lesen können.

[2] Dieses Rhetors ward Bd. 3, S. 571 gedacht. Daß er der Verfasser der Schrift „Contra Porphyrium", hat jedoch erst v. Harnack (Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen: Sitzungsberichte der Preuß. Akad. der Wiss. 1921, 266 ff.; vgl. 834 f.) wahrscheinlich zu machen gesucht. W. A. Baehrens (Pacatus: Hermes 56 [1921] 443 ff.) hat die Kombination v. Harnacks abgelehnt.

lichen Geschichtsphilosophie späterer Tage. Eine gewisse Ergänzung zu diesem Werke Augustins stellen die im Auftrag Augustins von dem Spanier Orosius ausgearbeiteten „Historiarum adversum paganos libri septem“ dar, welche aus den Denkmälern der Geschichte den Nachweis erbringen sollen, daß die Menschheit in vorchristlicher Zeit noch viel mehr von Krieg und Unglück und Elend aller Art heimgesucht worden sei als in christlicher Zeit.

Die antijüdische Apologie des Galliers Evagrius, „Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum“, ist nur eine wenig geschickte Imitation älterer Vorbilder. Im Vorübergehen haben auch Augustinus, Quodvultdeus von Karthago, Voconius von Castellum (?) sich mit den Einreden der Juden gegen das Christentum beschäftigt.

Den Manichäismus und seine dualistischen Voraussetzungen hat Augustinus, früher selbst Manichäer, in einer langen Reihe von Streitschriften bekämpft. Evodius von Uzalis leistete ihm Hilfe. Auf Veranlassung des Orosius hat Augustinus auch eine kleine Abhandlung gegen den in Spanien noch immer fortwuchernden, mit dem Manichäismus verwandten Priszillianismus geschrieben.

Zur Verteidigung des Glaubens an eine göttliche Weltregierung, welcher in den Schrecken der Völkerwanderung ins Wanken geraten wollte, haben der Dichter des unter den Schriften Prospers aus Aquitanien stehenden „Carmen de divina providentia“ und der Verfasser des Werkes „De gubernatione Dei“, Salvianus von Marseille, die Feder ergriffen. Letzterer entrollt auf Grund reicher Welt- und Menschenkenntnis ein grausiges Bild der in der romanischen Welt herrschenden Sittenverderbnis, um dadurch die Not der Zeit als wohlverdientes Strafgericht, als schlagenden Beleg für das Walten einer Vorsehung zu erweisen. Von dem Predigtzyklus Theodorets von Cyrus über die Vorsehung unterscheiden sich diese abendländischen Schriften dadurch, daß sie nicht Einwürfe heidnischer Gegner, sondern Zweifel christlicher Freunde beantworten wollen. Sie leiten von der apologetischen zu der dogmatischen Literatur über.

3. Dogmatik. — Die dogmatische Literatur der Lateiner trägt ganz ebenso wie diejenige der Griechen in ihrer großen Masse polemisches Gepräge. Systematische Darstellungen des kirchlichen Glaubens, Lehrbücher oder Abrisse der Dogmatik, lieferten Augustinus in seinem „Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate liber“ und Gennadius von Marseille zum Schlusse seines Werkes „Adversum omnes haereses“. Nach dem Beispiel Theodorets von Cyrus hat Gennadius die Widerlegung der Häresien mit einer positiven Darlegung der katholischen Lehre krönen wollen. Augustinus hat auch Erörterungen einzelner katholischer Dogmen, dogmatische Monographien, hinterlassen, unter denen dem Umfang wie dem Gehalt nach die fünfzehn Bücher „De trinitate“ besonders hervorragen. Die drei Bücher des Galliers

Claudianus Mamertus „De statu animae“ und die acht Bücher des Galliers Julianus Pomerius „De natura animae“ bewegen sich bereits in polemischen Geleisen. Claudianus verteidigt, auf den Schultern Augustins stehend, die Unkörperlichkeit der Seele, während Pomerius für die Körperlichkeit der Seele eintritt. Das „Commonitorium“ des Vincentius von Lerinum sucht die Frage zu beantworten, woran die wahre katholische Lehre in strittigen Fällen zu erkennen und inwiefern diese Lehre einer Ausbildung und Entwicklung fähig sei. Auch dieses vielbewunderte, in neuerer Zeit nüchterner beurteilte, jedenfalls aber sehr beachtenswerte Büchlein dient polemischen Zwecken, indem es die Lehre Augustins über Gnade und Prädestination als häretische Neuerung erweisen will.

Nestorianismus und Monophysitismus, die den Osten so mächtig bewegenden Neuerungen, spielen in der Polemik des Westens nur eine bescheidene Rolle. Zuerst hat Johannes Cassianus in einem Werke „De incarnatione Domini“ Verwahrung gegen den Nestorianismus eingelegt. Dann hat insbesondere Marius Mercator mit eigenen Schriften sowohl wie mit Übersetzungen griechischer Streitschriften die Zweipersonenlehre unermüdlich verfolgt und in der Absicht, vor ihr zu warnen, auch Schriften des Nestorius selbst sowie einiger anderer griechischer Nestorianer seinen lateinischen Glaubensbrüdern in wortgetreuer Wiedergabe vorgeführt. Die Werke des Gennadius von Marseille „Adversum Nestorium“ in fünf und „Adversus Eutychen“ in zehn Büchern sind zu Grunde gegangen. Erhalten haben sich die fünf Bücher des Bischofs Vigilius von Thapsus „Contra Eutychetem“, die übrigens nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers in erster Linie für oströmische, griechisch redende Leser berechnet sind. Auch von Arnobius dem Jüngern und von Papst Gelasius I. liegen noch Streitschriften gegen den Monophysitismus vor.

Die Völkerwanderung rief den Westen zu einem neuen literarischen Feldzug gegen den Arianismus auf. Die in das Römerreich eindringenden germanischen Nationen hatten das Christentum in der Form des Arianismus angenommen. In Afrika, wo die arianischen Vandalen nicht bloß die Herrschaft an sich rissen, sondern auch den Katholizismus auszurotten versuchten, ist namentlich Vigilius von Thapsus mit einer Reihe antiarianischer Schriften hervorgetreten. In Gallien hat Bischof Faustus von Reji mit Arianern und Macedonianern gestritten. In Italien soll Papst Gelasius I. zwei Bücher gegen Arius veröffentlicht haben.

Ungleich tiefer als durch die trinitarischen und christologischen Fragen ist indessen das Abendland durch die anthropologischen Probleme erregt worden, welche der Pelagianismus aufrollte. Pelagius, ein britischer oder irischer Mönch, hat dieser Häresie ihren Namen gegeben. Sein Schüler Cälestius, von dunkler Herkunft, hat sie weiter

ausgebildet und bestimmter gefaßt, Bischof Julianus von Aeclanum, ein ausgeprägter Rationalist, aber ein gewandter und von Selbstbewußtsein und von Streitlust überschäumender Dialektiker, ward ihr eifrigster Verfechter. Den Ausgangspunkt bildeten die Wahrheiten, welche von kirchlicher Seite dem Manichäismus gegenüber geltend gemacht worden waren, die Wahrheiten von der Willensfreiheit des Menschen und von der Schuld- und Strafbarkeit der Sünde. Der Grundgedanke des ganzen Systems aber ging dahin, daß der freie Wille des Menschen in derselben Weise Prinzip des Guten sei wie Prinzip des Bösen, daß der Mensch aus sich heraus, aus eigener Initiative und eigener Kraft, wie das Böse, so auch das Gute wollen und tun könne, daß irgendwelche anderweitige Einwirkung auf den Menschen zum Wollen und Tun des Guten ebensowenig erfordert werde wie zum Wollen und Tun des Bösen. Die Lehre von der Erbsünde mußten die Pelagianer ablehnen. Eine Schwächung oder Verschlechterung der natürlichen Kräfte des Menschen konnten sie nicht zugeben. Sie pflegten vielmehr die Katholiken, welche den Menschen mit Sünde behaftet ins Dasein treten ließen, „Manichäer" zu schimpfen. Aber auch für eine den Menschen innerlich erfassende, erleuchtende und stärkende Gnade blieb in dem Lehrbegriff der Pelagianer kein Raum. Die natürlichen Kräfte, insbesondere der freie Wille, sollten selbständig wirken und allein entscheiden. Nur durch Belehrung und Ermahnung von außen her, durch das mosaische Gesetz sowie die Lehre und das Beispiel Christi, übe Gott einen Einfluß auf den freien Willen aus, äußere Gnaden, welche dem Menschen seine Aufgabe erleichtern, wenngleich er auch ohne sie selbst sich den Himmel habe verdienen können. — Semipelagianismus ist im Mittelalter eine Lehrrichtung genannt worden, welche den Naturalismus der Pelagianer bis zu einem gewissen Grade verwarf, um die Notwendigkeit übernatürlicher Gnade bis zu einem gewissen Grade anzuerkennen. Der erste Schritt auf dem Wege des Heils, das sog. initium fidei oder das erste Heilsverlangen, sei das eigene, selbständige Werk des Menschen. Dadurch, daß er in dieser Weise Gott entgegenkomme, erlange der Mensch von Gott die Gnadenhilfe, deren er zum eigentlichen Glauben und den übrigen Heilswerken notwendig bedürfe. Es sollte also die Freiheit der Gnade vorausgehen, die eigene Leistung des Menschen die Vorbedingung für die Gnadenhilfe bilden. Die einmal erlangte Gerechtigkeit und Heiligkeit aber könne der Mensch, so lehrten wenigstens die meisten Semipelagianer, aus eigener Kraft bis zu seinem Lebensende festhalten. Im 5. Jahrhundert sind es hauptsächlich südgallische Mönche und Theologen gewesen, welche sich zum Semipelagianismus bekannten, indem sie den „königlichen Weg der Mitte" gehen wollten[1]. Als der Vater dieser

[1] Vgl. Faustus von Reji in dem Vorwort seiner Schrift „De gratia".

Lehranschauung pflegt Abt Johannes Cassianus bezeichnet zu werden. Der Systematiker derselben ward Faustus von Reji mit seiner Schrift „De gratia“[1].

Gegen den Pelagianismus trat Augustinus in die Schranken. Die letzten Jahrzehnte seines Lebens, die ganze Wucht seiner Persönlichkeit, die Kräfte seines Geistes und die Erfahrungen seines Herzens hat er in den Dienst dieses Kampfes gestellt. Nirgendwo hat er sich größer gezeigt als in der Verteidigung der göttlichen Gnade. Als Kampfgenossen folgten ihm seine Schüler Prosper aus Aquitanien, Marius Mercator, der unbekannte Verfasser des Werkes „De vocatione omnium gentium“ und der Spanier Orosius, auch Papst Gelasius I. sowie die Semipelagianer Faustus von Reji und Gennadius von Marseille. Dem Semipelagianismus gegenüber hat vor allem der genannte Prosper Augustins Fahne hochgehalten.

Der Donatismus, der mit seinem falschen Sakraments- und Kirchenbegriff die afrikanische Christenheit so arg verwirrt und so grausam zerrissen hatte, ward gleichfalls durch Augustinus aus dem Felde geschlagen.

Zu der Form des Dialogs haben die Polemiker des Westens nur selten gegriffen. So Evagrius in seiner „Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum“, Arnobius der Jüngere in seinem antimonophysitischen „Conflictus Arnobii Catholici cum Serapione Aegyptio“, Julianus Pomerius in seinem verlorengegangenen Werke „De natura animae“. Als ein von Kunstsinn zeugender literarischer Dialog ist einzig und allein des Vigilius von Thapsus „Dialogus contra Arianos, Sabellianos et Photinianos“ zu nennen. Sabellius, Photinus, Arius und von orthodoxer Seite Athanasius treten vor dem Schiedsrichter Probus als Disputanten auf. Laut der Vorrede ist diese Einkleidung gewählt worden, „ut veritas summo confligentium certamine eliquata ad omnium notitiam perveniret et diversitate personarum vel responsionum ac interlocutionum huius operis variata digestio fastidium legentibus amputaret“[2]. — Augustinus hat seine Erstlingsschriften, welche philosophische Fragen behandelten, mit Vorliebe zu Dialogen nach dem Muster der Dialoge Ciceros gestaltet. Alle diese Dialoge Augustins aber sind keine literarischen Gebilde, sondern mehr

[1] Näheres bei Fr. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre, ein Beitrag zur Geschichte des Dogmas von der Gnade und Freiheit, Freiburg i. Br. 1866. 8°; 2. Ausg. 1874. Fr. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Beitrag zur Dogmengesch., Freiburg i. Br. 1882. 8°. J. Ernst, Pelagianische Studien. kritische Randbemerkungen zu Klasen und Wörter: Der Katholik 1884, 2. 225—259; 1885, 1. 241—269. Fr. Wörter, Beiträge zur Dogmengesch. des Semipelagianismus, Paderborn 1898. 8°. Ders., Zur Dogmengesch. des Semipelagianismus (Kirchengeschichtl. Studien 5, 2), Münster i. W. 1899. J. Turmel, La controverse semipélagienne: Revue d'hist. et de litt. relig. 9 (1904) 418—433 497—518.

[2] Migne, PP. Lat. 62, 180.

oder weniger freie Wiedergaben wirklicher Gespräche, bald nach einer stenographischen Aufzeichnung, bald nach der Erinnerung. Auch das Schriftchen des Bischofs Cerealis von Castellum Ripense „Contra Maximinum Arianum" bietet eine mündliche Verhandlung in summarischer Zusammenfassung[1].

4. Kirchengeschichte. — Auf dem Felde der Kirchengeschichte ist der Westen hinter dem Osten weit zurückgeblieben. Den Werken eines Sokrates, Sozomenus, Theodoret hat die lateinische Literatur nichts Gleichartiges gegenüberzustellen. Nur zwei Chroniken kann sie vorweisen: eine vom Jahre 379 bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts reichende Fortsetzung der eusebianisch-hieronymianischen Chronik von Prosper aus Aquitanien und eine „Continuatio Chronicorum Hieronymianorum" über die Jahre 379—468 aus der Feder des spanischen Bischofs Hydatius. Prosper unterscheidet sich von den übrigen Chronisten des Altertums durch ausgiebige Berücksichtigung der Geschichte des Dogmas und der Häresie. Des Hydatius Arbeit bildet unsre wichtigste Quelle für die Geschichte Spaniens im 5. Jahrhundert. Eine überaus dankenswerte kirchenhistorische Monographie ist trotz des rauhen Sprachgewandes die „Historia persecutionis Africanae provinciae" von Bischof Viktor von Vita, welche die schrecklichen Leiden der Katholiken Afrikas unter den arianischen Vandalenkönigen Geiserich und Hunerich schildert.

Eine umfassende Geschichte der Häresien von Gennadius von Marseille, „Adversum omnes haereses", ist bis auf einzelne Trümmer zu Grunde gegangen. Ein Abriß der Ketzergeschichte von der Hand Augustins, „De haeresibus", ist für uns von beschränktem Belang, weil die Vorlagen, aus welchen Augustinus hauptsächlich schöpfte, die häreseologischen Schriften des Epiphanius und des Filastrius, auch uns noch zugänglich sind. Die Ketzergeschichte in dem ersten Buche des sog. „Prädestinatus", einer pelagianischen Streitschrift gegen Augustinus, erweist sich als ein schamloses Plagiat aus dem genannten Buche Augustins, bereichert um Zusätze, die auf freier Erfindung beruhen.

Die kirchliche Literaturgeschichte ist durch des Gennadius Schrift „De viris illustribus" vertreten, die sich als Fortsetzung unmittelbar an die gleichnamige Schrift des hl. Hieronymus anschließt, aber von größerer Sorgfalt und Umsicht zeugt.

Heiligenleben von hervorragendem geschichtlichen Wert liegen mehrere vor. Die „Vita S. Ambrosii" von Paulinus von Mailand, dem früheren Sekretär des Heiligen, auf Anregung Augustins geschrieben,

[1] Cassians „Collationes" oder Gespräche mit Einsiedlern des Nillandes sind überhaupt keine Dialoge, sondern Lehrvorträge mit eingelegten Fragen und Antworten.

zeichnet sich durch den Reichtum intimer Mitteilungen aus. Die „Vita S. Augustini“ von Bischof Possidius von Calama, in Anlage und Aufriß der „Vita S. Ambrosii“ nahe verwandt, enthält auch ein gewissenhaftes Verzeichnis der Schriften ihres Helden. Die umfangreiche „Vita S. Germani episcopi Autissiodorensis“ von dem Presbyter Constantius von Lyon bringt gleichfalls eine Fülle mannigfachen und bedeutsamen Details. Erzbischof Hilarius von Arles hinterließ eine schöne und inhaltschwere Gedächtnisrede auf seinen Amtsvorgänger Honoratus. Die Biographie des Verfassers der Rede, wahrscheinlich von der Hand des Bischofs Honoratus von Marseille, spricht weniger an. — Bischof Eucherius von Lyon gab in der „Passio Agaunensium martyrium“ eine aus mündlicher Überlieferung geschöpfte Darstellung des Martyriums der thebäischen Legion.

Autobiographien im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind nicht zu nennen. Die „Confessiones“ Augustins, nicht „Bekenntnisse“, sondern „Lobpreisungen“, schildern den geistigen und sittlichen Werdegang oder die Geschichte der Bekehrung des Verfassers in der Form eines Lob- und Dankgebetes. Vor den Augen des allwissenden Gottes decken sie mit rückhaltloser Offenheit das ganze Erleben des eigenen Innern bis in seine tiefsten Tiefen auf, um der göttlichen Güte und Allmacht die menschliche Ohnmacht und Schlechtigkeit gegenüberzustellen. Dieses Porträt einer einzigartigen Persönlichkeit, ausgeführt mit unnachahmlicher Kunst, ist ein Unikum der Weltliteratur. Ein literarisches Novum sind auch die „Retractationes“, die Augustinus gegen Abend seines Lebens seiner Leserwelt unterbreitete. Die ganze lange Reihe seiner schriftstellerischen Arbeiten unterzieht er einer kritischen Durchmusterung, um alles, was ihm nunmehr unhaltbar erschien, zurückzunehmen und anderes gegen Mißverständnisse zu verteidigen. Eine solche öffentliche Selbstkritik hatte bis dahin noch kein Autor geübt.

5. Exegese. — Die exegetischen Schriften Augustins leiden unter der Dürftigkeit der Sprachkenntnisse und unter einem gewissen Mangel an historischem Sinne. Der nächsten Zweckbeziehung und überhaupt dem zeitgeschichtlichen Hintergrunde der biblischen Bücher wird sehr wenig Rechnung getragen. Auch in den späteren und spätesten Schriften wird immer noch eine vorhieronymianische, aus dem Griechischen geflossene Übersetzung des Alten Testaments gebraucht. Aber freilich ist es doch stets der schöpferische Geist Augustins, der hier spricht, mag er nun in wissenschaftlicher Absicht dem Buchstaben seinen eigentlichen Sinn ablauschen, mag er in erbaulicher Tendenz die unter der Hülle des Buchstabens verborgenen „Mysterien“ ans Licht ziehen wollen. Das letztere entspricht seinen Neigungen und Fähigkeiten weit mehr. Nach und nach indessen ist er sich immer deutlicher bewußt geworden, daß in theologischen Untersuchungen und namentlich in dogmatischen Streitverhandlungen nur

der aus Wortlaut und Zusammenhang mit Notwendigkeit sich ergebende Literalsinn in die Wagschale fallen kann, nicht aber eine, wenn auch noch so schillernde Umdeutung oder Anwendung des Textes. Daher seine Bemühungen um den Wortsinn in exegetischen wie dogmatischen Schriften. Genannt seien wenigstens die zwölf Bücher „De Genesi ad litteram“. Anderswo hingegen, in praktisch gerichteten Schriften und vor allem in seinen Predigten, atmet er gewissermaßen auf, um, frei von Zwang, der Allegorese zu huldigen, die ihm einen schier unerschöpflichen Reichtum an Mitteln und Wegen erschließt [1]. Die klassischen Denkmäler seiner allegorisierenden Exegese sind die beiden großen Predigtsammlungen „Enarrationes in psalmos“ und „Tractatus in Iohannis evangelium“. Übrigens hat Augustinus auch eine weitausholende Hermeneutik geschrieben („De doctrina christiana“ liber 1—3) und die Evangelisten gegen den Vorwurf von Widersprüchen mit Erfolg verteidigt („De consensu evangelistarum“).

Einer der bittersten Gegner Augustins, der Pelagianer Julianus von Aeclanum, hat sich in seinen gelehrten Kommentaren zu Büchern des Alten Testaments eng an die zeitgenössischen antiochenischen Exegeten Theodor von Mopsuestia und seinen Bruder Polychronius angeschlossen. Dagegen ist der Psalmenkommentar Arnobius' des Jüngern durchweg allegorisierend gehalten. Die allegorische Deutung des Hohenlieds auf Christus und die Kirche hat Aponius in einem weitläufigen Kommentar vertreten. Er bekundet auch eine gewisse Kenntnis des Hebräischen und Syrischen und ist vielleicht von Geburt ein syrischer Jude gewesen.

Die gallischen Theologen haben nur sehr wenige exegetische Arbeiten hinterlassen. Eucherius von Lyon gab in seinen „Formulae spiritalis intellegentiae“ eine auch im Mittelalter noch vielgebrauchte Anleitung zu tieferem Schriftverständnis, d. h. zu allegorisierender Auslegung. Sein Sohn, Salonius von Genf, hat sich in seiner „Expositio mystica in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten“ als gelehrigen Schüler des Vaters erwiesen.

Was die Form der exegetischen Schriften angeht, so ist die zuletzt genannte „Expositio mystica“ des Salonius von Genf, in das Gewand von Fragen und Antworten gekleidet. In derselben Weise hatte Eucherius von Lyon im ersten Buche seiner „Instructiones“ einzelne schwierigere Bibelstellen besprochen. Augustinus hat diese Literaturform nicht angewendet. Seine Schriften unter dem Titel „Quaestiones“ behandeln nicht fingierte, sondern wirklich gestellte Fragen, die

[1] Die Worte Krügers über Augustinus: „Die mystische Allegorese hat ihren Reiz für ihn verloren; nachdem er sich einmal den Manichäern gegenüber zu eigenem Mißbehagen von ihr hatte verlocken lassen, ist er nicht wieder zu ihr zurückgekehrt“ (bei Schanz, Gesch. der röm. Literatur 4, 2, München 1921, 636) sind unzutreffend.

„Quaestionum in Heptateuchum libri septem" Fragen, die sich ihm selbst aufgedrängt hatten, die „Quaestionum evangeliorum libri duo" Fragen, die ihm von anderer Seite vorgelegt wurden. Auch die Schriften „De diversis quaestionibus 83", „De diversis quaestionibus ad Simplicianum", „De octo Dulcitii quaestionibus", die übrigens alle drei eher dogmatisch als exegetisch zu nennen sind, beschäftigen sich mit Gegenständen, über welche Freunde Auskunft erbeten hatten.

Eine Sammlung von Scholien zu den Evangelien schrieb Arnobius der Jüngere. Katenen kennt die lateinische Literatur des 5. Jahrhunderts noch nicht.

6. Praktische Theologie. — Augustins Lehrbücher der Homiletik und der Katechetik erfreuen sich auch heute noch des größten Ansehens. In der um 400 verfaßten Schrift „De catechizandis rudibus" hat er auch schon die grundlegende Bedeutung des historischen Vortrags für den ersten Unterricht in der christlichen Wahrheit klar herausgestellt. Als er um 426 seine „Homiletik" schrieb, „De Doctrina christiana" liber 4, hatte er bereits jahrzehntelang immer wieder auf dem Ambon gestanden, während er mit der weltlichen Redekunst, wie er eingangs hervorhebt, sozusagen von jeher vertraut war („in scholis saecularibus et didici et docui"). Mehrere Punkte der Moraltheologie hat Augustinus in Spezialschriften erörtert, „De mendacio" und „Contra mendacium", „De sancta virginitate", „De bono viduitatis" usw.

Eine einläßliche seelsorgerliche Anweisung für christliche Ehefrauen enthält Arnobius' des Jüngern „Liber ad Gregoriam in palatio constitutam". Von den moraltheologischen oder aszetischen Schriften des Julianus Pomerius hat nur eine einzige sich auf unsre Tage retten können, „De vita contemplativa" betitelt, ein treffliches, von augustinischem Geiste durchwehtes Lehr- und Erbauungsbuch für Kleriker. Als Lehrer des Mönchslebens hat Johannes Cassianus großen Anklang gefunden. Seine Werke „De institutis coenobiorum" und „Collationes" schließen sich zu einem fortlaufenden Lehrkurs zusammen, indem das erstere das äußere Verhalten, das letztere das innere Leben des Mönches regelt. Als leuchtende Vorbilder treten hier den Novizen des Westens die Väter Palästinas und Ägyptens entgegen, mit welchen der Verfasser lange Jahre hindurch persönlich verkehrt hatte. Geschichtliche Bedeutung erlangten auch Augustins Schrift „De opere monachorum" sowie Augustins Brief an die Nonnen eines Klosters zu Hippo, Ep. 211, die sog. älteste Nonnenregel. Die Mönchsregel des hl. Honoratus von Arles, des Gründers der Genossenschaft auf Lerinum, ist verlorengegangen.

Mancherorts macht sich im 5. Jahrhundert ein Bedürfnis nach liturgischen Büchern geltend, insbesondere nach Sammlungen von Meßgebeten, sog. Sakramentarien oder Missalien. Den Weg zu uns haben diese Bücher freilich nicht gefunden, weil sie späteren Zeiten nicht mehr entsprachen. Ein „sacramentorum volumen" von der Hand

des afrikanischen Bischofs Voconius, eines Zeitgenossen des Vandalenkönigs Geiserich (428—477), ist nur mehr dem Namen nach bekannt. Ein von dem Presbyter Musäus von Marseille auf Ersuchen seines Bischofs Eustasius hergestelltes „sacramentorum egregium et non parvum volumen" wird bei Gennadius, dem Literarhistoriker, etwas näher beschrieben. Die „contestatiunculae", welche Apollinaris Sidonius, Bischof von Clermont-Ferrand, verfaßte und welche Gregor von Tours zu einer Sammlung vereinigte, ohne sie dadurch vor dem Untergang bewahren zu können, sind wohl auch Meßgebete gewesen. Zwei noch erhaltene Sakramentarien sind zu Rom beheimatet und pflegen nach Päpsten des 5. Jahrhunderts „Leonianum" und „Gelasianum" genannt zu werden. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß das erste Meßgebete aus der Feder Leos d. Gr. und das zweite solche aus der Feder Gelasius' I. enthält. Die Sammlungen selbst aber entstammen späteren Tagen, das „Leonianum" etwa der Mitte des 6. Jahrhunderts, das „Gelasianum" dem Anfang des 7. Jahrhunderts. In Gallien wenigstens hat man auch die Bibeltexte, welche beim Gottesdienst zur Vorlesung kamen, zu Büchern zusammengefaßt. Solche Lektionarien werden von zeitgenössischen Zeugen dem erwähnten Presbyter Musäus von Marseille und dem Presbyter Claudianus Mamertus von Vienne zugeschrieben.

7. Predigten. — Die Predigt des 5. Jahrhunderts erreicht wiederum mit Augustinus ihren Höhepunkt. Er ist der Chrysostomus des Abendlandes. Nachdem der frühere Rhetor seine heidnische Vergangenheit überwunden, ist er der Meister einer neuen Redekunst geworden, welche allem Scheine entsagt hat. Sein Vortrag ist der unmittelbare Erguß tief innerlicher Erfahrung und felsenfester Überzeugung. Unter Verzicht auf jede sonstige künstliche Berechnung strebt er nur danach, in möglichst enge Fühlung mit seinen Hörern zu treten, um dieselben dann zu sich emporzuheben. Häufig recht abstrakt, aber doch stets praktisch, tunlichst volkstümlich, aber doch stets würdevoll, schreitet er mit einer gewissen triumphierenden Sicherheit seinem jedesmaligen Ziele zu. Der sprudelnde Reichtum der Gedanken nimmt auch den Leser noch ganz in Anspruch; die treffende Kürze des Ausdrucks, meist gewürzt durch geistvolles Wortspiel, mußte für den Hörer etwas Zwingendes haben.

Papst Leo d. Gr., von welchem 96 Gelegenheitsreden vorliegen, hat viel mehr Fleiß und Sorge auf die Form verwandt und an Tiefe und Fülle der Gedanken Augustinus nicht erreicht. Aber auch er ist ein königlicher Redner. Sein feierlich erhabenes Wort ist getragen von dem Bewußtsein der Autorität des Nachfolgers Petri, und seine bewunderungswürdige Herrschaft über die Sprache handhabt die rhetorischen Kunstmittel mit einer Leichtigkeit, welche auch das Unnatürliche natürlich erscheinen läßt. Petrus Chrysologus von

Ravenna und Maximus von Turin sind gleichfalls Prediger von hervorragender Begabung. Doch bietet Petrus, welcher besonders die exegetische Homilie gepflegt hat, nicht das, was sein übrigens auch erst im 9. Jahrhundert auftauchender Beiname erwarten läßt. Dem gezierten und überladenen Ausdruck fehlt mitunter der innere Gehalt. Die Anforderungen an einen Volksredner erfüllt in höherem Grade Maximus, bei welchem die thematische Predigt in den Vordergrund tritt. Ohne die rhetorische Schulung zu verleugnen, ist er einfach und verständlich und zugleich markig und kernig.

Der homiletische Nachlaß des Bischofs Faustus von Reji harrt noch der kritischen Sichtung. Den 20 vorwiegend aszetisch gerichteten Predigten des Bischofs Valerianus von Cemele ist eine bemerkenswerte Vollendung der Form eigen. Primas Quodvultdeus von Karthago ist ein Prediger ohne hervorstechende Besonderheit.

8. Briefe. — Die umfangreichste Briefsammlung, die aus dem kirchlichen Altertum überliefert wurde, ist nächst der Korrespondenz Gregors d. Gr. die Korrespondenz Augustins. Sie spiegelt anschaulich die Bedeutung Augustins für seine Zeit wider, seine Wirksamkeit als Seelsorger, als Kirchenmann und vor allem als Gelehrter; von nah und fern, von Klerikern und Laien wird er mit allen möglichen Fragen bestürmt. Sog. literarische oder nur zum Zwecke der Veröffentlichung geschriebene Briefe kennt die Sammlung nicht.

Eine immerhin beträchtliche Anzahl von Briefen hinterließen die gallischen Bischöfe Apollinaris Sidonius und Ruricius von Limoges. Die einen wie die andern sind, im Unterschied von den Briefen Augustins, Erzeugnisse der Rhetorenschule und wenigstens zum Teile von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen; auch hat die Korrespondenz des Sidonius dem jüngeren Freunde Ruricius allem Anschein nach als Muster gedient. Sidonius aber hatte sich ausgesprochenermaßen die heidnischen Epistolographen Symmachus und Plinius zu Vorbildern genommen. Inhaltlich sind die Briefe des Ruricius von sehr beschränktem Interesse, während die Briefe des Sidonius trotz der Armut an Gedanken wegen des Reichtums an zeitgeschichtlichem Stoffe nicht geringen historischen Quellenwert besitzen.

9. Poesie. — Die gebundene Rede ist den Lateinern ungleich geläufiger gewesen als den Griechen, wie dies ja auch schon im Laufe des 4. Jahrhunderts zu Tage trat. Die Mehrzahl der metrischen Leistungen ist nach Form und Inhalt der epischen Poesie zuzuweisen, wenn sie gleich in letzter Linie sämtlich lehrhafte Zwecke verfolgen. Den breitesten Raum nimmt das biblische Epos ein, die Bearbeitung biblischen Erzählungsstoffes in Hexametern. Versuchte Kaiserin Eudokia noch ein Leben Jesu in Homer-Centonen zu schreiben, so haben die Lateiner die Vergil-Centone überdrüssig beiseite geschoben. Sie bauen

jetzt selbst ihre Hexameter, die allerdings immer wieder Vergils Schule verraten. Treffliches leistete Sedulius in seinem „Paschale Carmen", einer Darstellung der Wundertaten des Herrn. Er wahrte sich der biblischen Vorlage gegenüber jene Selbständigkeit, welche ihm gestattete, seiner dichterischen Inspiration freien Lauf zu lassen. Daß dieser „stilus liberior" wenigstens bei einzelnen Zeitgenossen Bedenken ausgelöst hat, gibt er selber zu verstehen[1]; um so lebhafter und ungeteilter ist der Beifall gewesen, den die Nachwelt spendete. Claudius Marius Victor, Rhetor zu Marseille, hat die erste Hälfte der Genesis in leichtbeschwingte Verse gekleidet, zugleich jedoch manche Exkurse lehrhaften Charakters einfließen lassen. Dieses Werk, „Alethia" betitelt, ist übrigens nur in verstümmelter Form auf uns gekommen, und eine metrische Paraphrase des Hexaemerons von Salvianus von Marseille ist ganz verschollen. Zwei noch vorliegende epische Versuche gelten außerbiblischen Stoffen. Paulinus von Périgueux veröffentlichte eine aus verschiedenen prosaischen Quellenschriften, von Sulpicius Severus und Perpetuus von Tours, gewonnene, weitschweifige Schilderung des Lebens und Wirkens des hl. Martinus von Tours in sechs Büchern. Paulinus von Pella gab im Gewand eines Dankgebets, „Eucharisticos", eine Beschreibung seines eigenen, vielbewegten Lebenslaufs, als Kunstwerk unbedeutend, aber anziehend, ja fesselnd durch Anspruchslosigkeit und Wahrhaftigkeit.

Ein Ehrenplatz unter den Erzeugnissen didaktischer Dichtkunst gebührt dem „Commonitorium" des hl. Orientius, welches in ebenso schlichtem wie warmem und eindrucksvollem Zuspruch zu gottgefälligem Wandel mahnt. Das unter der Aufschrift „S. Paulini Epigramma" überlieferte satirische Sittengemälde in Dialogform darf wohl auch zur Didaktik gezogen werden. Prosper aus Aquitanien hat seine außergewöhnliche sprachliche Gewandtheit und technische Schulung in den Dienst dogmatischer Polemik gestellt. Sein langes Gedicht „Periachariston" — der griechische Titel erinnert an die „Alethia" des Marius Victor und den „Eucharisticos" des Paulinus von Pella — eifert gegen den Semipelagianismus; sein „Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon" beweint in ironischer Trauer das Ende der von ihm selbst so lebhaft bekämpften Häresien; seine „Epigrammata" verarbeiten Sätze oder Gedanken Augustins zu fließenden Distichen. Spricht aus allen diesen Versen nur der Theolog, so kommt in dem metrischen und polymetrischen Briefe Prospers an seine Frau, „Poema coniugis ad uxorem", einer Aufmunterung zur Hingabe an Gott, doch auch der Dichter zur Geltung. Des schönen „Carmen de divina providentia", welches Prospers Werken beigegeben zu werden pflegt, ist vorhin bereits (Abs. 2) gedacht worden.

[1] In dem Widmungsschreiben vor seinem „Paschale opus".

Eine sehr gefällige Probe lyrischer Poesie, jedoch mit apologetischer Spitze, hat Severus Sanctus Endelechius in seinem Idyll „De mortibus boum“ oder „De virtute signi crucis Domini“ vorgelegt. Die großen Gedichte des Afrikaners Dracontius, „Satisfactio“ und „Laudes Dei“, beide im Kerker verfaßt, suchen einen mächtigen Gegner zu versöhnen und halten ihm die Güte Gottes vor. Die persönliche Note, die diesen Liedern aufgeprägt ist, gibt ihnen besondern Reiz. Sie bekunden aber auch ein hervorragendes Können. Die Hymnendichtung ist im 5. Jahrhundert erlahmt. Hilarius von Poitiers und Ambrosius, die großen Fahnenträger, haben auffallend wenig Nachfolger gefunden. Papst Gelasius I. werden „hymni in similitudinem Ambrosii episcopi“ beigelegt, über die jedoch jede weitere Kunde fehlt. Auch ein metrischer Hymnus des Claudianus Mamertus ist abhanden gekommen. Übrig geblieben ist fast nur des Sedulius herrlicher Lobgesang „A solis ortus cardine“, welcher von der Kirche in ihrer Liturgie verwertet wurde.

Die „Carmina“ des Apollinaris Sidonius bleiben hier außer Betracht. Diese kunstüberladenen, aber inhaltsleeren Deklamationen können nicht mehr zur kirchlichen Literatur gerechnet werden, weil sie ausschließlich profanen Gegenständen gewidmet sind, ohne auch nur im geringsten ihre christliche Herkunft zu verraten. Wesentlich das gleiche gilt von den Profangedichten des Dracontius.

Im großen und ganzen trägt die christlich-lateinische Poesie des 5. Jahrhunderts das Kleid antiker Metrik, mag dasselbe auch hin und wieder Schäden und Risse zeigen. Es werden uns aber auch vereinzelte Denkmäler rhythmischer Dichtung begegnen, Lieder, welche das Joch der Quantitätsgesetze abgeschüttelt haben und den Versiktus auf die betonte Silbe legen, auch wenn dieselbe kurz ist. So namentlich Augustins „Psalmus contra partem Donati“, ein Abecedarius, welcher unter Mitwirkung des Volkes gesungen werden sollte. Auch der „Hymnus abecedarius in laudem S. Patricii“ von Bischof Secundinus, aus trochäischen Fünfzehnsilbern bestehend, hat die Quantität der Silbe völlig vernachlässigt. Dazu kommt noch das Mahnschreiben des Bischofs Auspicius von Toul an Arbogastes von Trier in iambischen Achtsilbern, welche fast regelmäßig den Versakzent mit dem Wortakzent zusammenfallen lassen.

§ 73. Augustinus.

(1. Einzigartige Stellung und Bedeutung. 2. Lebenslauf. 3. Schriftstellerisches Wirken. 4. „Retractationes“ und „Confessiones“. 5. Philosophische Schriften. 6. Apologetische Schriften. 7. Dogmatische Schriften. 8. Dogmatisch-polemische Schriften, Antimanichäische Schriften. 9. Antidonatistische Schriften. 10. Antipelagianische Schriften. 11. Antiarianische Schriften. 12. Exegetische Schriften. 13. Moraltheologische und pastoraltheologische Schriften. 14. Predigten. 15. Briefe. 16. Gedichte. 17. Unechtes. 18. Zur Philosophie Augustins. 19. Zur Theologie Augustins. Seine Bekämpfung des Pelagianismus.)

1. Einzigartige Stellung und Bedeutung. — Den Reigen der lateinischen Schriftsteller, welche sämtlich das Patriarchat Rom

ihre Heimat nennen, mag Augustinus einführen. Vorhin bereits, in der allgemeinen Übersicht, drängte Augustins Name sich immer wieder von neuem auf, weil er eine ungleich reichere und bedeutsamere literarische Tätigkeit entfaltet hat als irgend ein anderer Lateiner. Er ist überhaupt der größte aller Kirchenväter. Er ist eine weltgeschichtliche Persönlichkeit, in ähnlichem Sinne wie Plato und Aristoteles. Er hat Jahrtausenden die Bahnen gebrochen oder die Wege gewiesen. „Von seinen Gedanken über Gott und Gottes Verhältnis zur Welt, über die göttliche Dreieinigkeit, über Vorsehung, Freiheit und Gnade, von seinen geschichtsphilosophischen Ideen zehrt die ganze Folgezeit."[1]

Augustinus ist schon von seinen Zeitgenossen mit lobpreisender Bewunderung überschüttet worden. Um 394 schrieb Paulinus von Nola dem jugendlichen Presbyter: „O du wahres Salz der Erde, welches unsre Herzen würzt und vor der Fäulnis des Irrtums der Welt bewahrt! O du helles Licht, welches würdig war, auf den Kandelaber der Kirche gestellt zu werden, welches von dem siebenarmigen Leuchter her mit Öl gespeisten Freudenglanz weithin über die katholischen Städte ergießt, auch die dichtesten Nebel der Häretiker zerstreut und durch den Klang des belehrenden Wortes die Helle der Wahrheit aus den Wolken der Finsternis hervorbrechen läßt."[2] Um 412 legt ein vornehmer Mann zu Karthago, Volusianus mit Namen, Augustinus theologische Fragen vor und bemerkt dabei: „Bei andern Priestern mag sich Unkenntnis unbeschadet der Religion ertragen lassen, kommt man zu Bischof Augustinus, so kann das, was er etwa nicht wissen sollte, auch nicht zum Gesetz gehören."[3] Um 427 antwortet Abt Valentinus von Hadrumetum dem greisen Bischof: „Das verehrungswürdige Schreiben und das Buch deiner Heiligkeit haben wir mit zitterndem Herzen entgegengenommen, und wie der selige Elias einst, als er am Eingang der Höhle stand, beim Vorübergehen der Herrlichkeit des Herrn sein Antlitz verhüllte, so haben wir unsre bestürzten Augen bedeckt."[4]

Die Nachwelt konnte in der Hochschätzung Augustins nicht zurückhaltender sein. Als mit der Wende des 5. zum 6. Jahrhundert auch im Abendland jene Zeit der Erschöpfung und Erschlaffung eintrat, welche, unter Verzicht auf eigenes Schaffen, sich damit begnügte, die Leistungen früherer Tage für die Gegenwart nutzbar zu machen, mußte man sich in erster Linie an Augustinus wenden, weil er an literarischer Fruchtbarkeit alle andern Väter übertroffen hatte und an kirchlicher Autorität keinem andern nachstand. So durchstreifte Eugippius „die unermeßlich weite, mit himmlischen Blumen bestreute Wiese" der Schriften Augustins, um „Excerpta ex operibus S. Augustini" heim-

[1] v. Hertling, Augustin, Mainz 1902, 4.
[2] Paulin. Nol., Ep. 4, 1 = Aug., Ep. 25, 1.
[3] Aug., Ep. 135, 2. [4] Aug., Ep. 216, 1.

zubringen[1], und Kassiodor unternahm es, „eingedenk der eigenen Schwäche", „das Meer" der Psalmenerklärung Augustins „in seichte Bächlein abzuleiten"[2]. Sobald man aber wieder Mut und Lust zu eigener wissenschaftlicher Arbeit gewonnen hatte, bot Augustinus sich als Lehrer und Führer an, nicht bloß auf theologischem, sondern auch auf philosophischem, insbesondere psychologischem und metaphysischem Gebiet. Augustinus lieferte die Probleme und Augustinus inspirierte die Lösungsversuche. Er vermochte gewissermaßen Kraft abzugeben. Er hatte unzählige Male in Worten gesprochen, die zum Weiterlauschen förmlich zwangen. Er hatte mit fürstlicher Freigebigkeit Gedanken ausgestreut, welche die Grundlagen und Grundrisse ganzer Lehrsysteme zu enthalten schienen. Die Frühscholastik lebt zu einem guten Teile nur von Augustinus. Thomas von Aquin erblickt sein Ideal in einer Synthese von Augustinus und Aristoteles. Bonaventura hinwieder schließt sich so eng an Augustinus an, daß man ihn „den zweiten Augustinus" nennen durfte. Doch können die Spuren Augustins hier nicht im einzelnen verfolgt werden. „Seine Wirkung auf das ganze Mittelalter ist geradezu als eine unermeßliche zu bezeichnen." [3]

Auch die Neuzeit hat sich dem Banne seiner Persönlichkeit nicht entziehen können. Trotz aller Kritik, die man an seinen Schriften und an seinen Lehren geübt hat, zählen die Vertreter der widerstrebendsten Weltanschauungen mit wahrhaft seltener Einstimmigkeit Augustinus zu den Großen der Weltgeschichte[4]. Ja sozusagen jede Neuerung, bis herab auf den Sozialismus unsrer Tage, hat Augustinus zu dem Ihrigen zu machen sich bemüht.

Worin gründet diese Größe? Woraus erklärt sich diese machtvolle Fernwirkung? Aus dem unvergleichlichen Reichtum der Begabung Augustins. Er vereinigte in sich die schöpferische Kraft eines Tertullian mit dem kirchlichen Sinne eines Cyprian. Und mit dem praktischen Takte des Römers vermählte sich in ihm der ideale Schwung des Griechen. In der Spekulation, schreibt Bäumker, haben die lateinischen Väter mit den Griechen nicht wetteifern können. „Einen Mann aber weist das lateinische Abendland auf, der durch die Tiefe und Weite seiner Spekulation, durch die Verbindung von genialer Eigenart des Denkens und Fühlens und von fleißigster Aneignung der Leistungen anderer, durch die glückliche Mischung von Verstandesklarheit und mystischer Wärme, durch das Zusammengehen einer hohen analytischen Schärfe des Geistes, die sowohl eine sachliche Frage in ihre Elemente logisch zu zerlegen wie die kompliziertesten Regungen der Seele psycho-

---

[1] Eugipp., Ep. ad Probam: Corpus script. eccles. lat. 9, Vindob. 1885, 2.

[2] Cassiod., Expos. in psalt. praef.: Migne, PP. Lat. 70, 9.

[3] Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, 511.

[4] Belege bei Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1916, 19 ff.

logisch zu zergliedern versteht, mit einer ebenso großen Kraft des intuitiven Zusammenschauens, die das einzelne sofort in seinen großen Zusammenhang stellt, endlich durch die suggestive Kraft des Wortes und der Rede, aus der stets die ganze gewaltige und ursprüngliche Persönlichkeit spricht, kurz einen Mann, der durch dieses alles für sich allein eine ganze Schar von Talenten aufwiegt. Es ist Augustin, der große theologische Lehrer des lateinischen Abendlandes." [1]

Im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses Augustins stehen die dunklen Probleme der theologischen Anthropologie, das Verhältnis des Menschen zu Gott, Trennung und Wiedervereinigung, Sünde und Gnade. Man hat Augustinus nicht mit Unrecht den andern Paulus oder den Doctor gratiae geheißen. In letzter Linie aber ist es ein einziger Gedanke, welcher Augustinus sein ganzes Leben hindurch beschäftigt hat. „Gott — das war das Problem seines Lebens, das war der Durst seines großen Herzens, das war der Drang seines nie zu ersättigenden Geistes. Dieses Problem zu ergründen, ist er hinabgestiegen in die Tiefen pythagoreischer und platonischer Weisheit . . ., hat er das Wort Gottes befragt mit einem Scharfsinn, wie vielleicht nur Origenes vor ihm, wenige nach ihm, hat er gelauscht auf die Stimme und die geheimsten Regungen des Menschenherzens, wie kein zweiter." [2] Je mehr er sich mit Gott beschäftigte, desto größer wurde er, und je größer er wurde, desto mehr beschäftigte er sich mit Gott. Er hat das Wort geprägt: „Fecisti nos ad te (Domine) et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" [3]; er hat sich zu dem Wahlspruch bekannt: „Vilescat totum quidquid praeter Deum est" [4]; er hat das Programm verfochten: „Totum Deo dandum est, ne forte quis extollatur." [5]

Die Gottesidee ist es, welche Augustins ganze Weltanschauung wie eine Königin beherrscht, wie eine Sonne durchwärmt und durchleuchtet. Seine Weltanschauung ist nichts anderes als der konsequent durchgedachte Gottesgedanke, eine Betrachtung des Endlichen sub specie aeternitatis. Die Erde ist eine Stätte der Tränen und des Todesschattens. Auch der Friede des Gerechten ist mehr ein Trost im Elend als eine freudige Glückseligkeit [6]. Über der Erde aber wölbt sich ein Himmel von Licht und Schönheit. Der Aufblick zum Himmel gewährt frohes Vertrauen auf das väterliche Walten Gottes, welcher

---

[1] Bäumker, Die patristische Philosophie: Die Kultur der Gegenwart I, 5², Leipzig 1913, 290 f.

[2] Weinand, Die Gottesidee der Grundzug des hl. Augustinus, Paderborn 1910, 126.

[3] Conf. 1, 1. [4] In ps. 30 enarr. 4, 8.

[5] De praedest. sanct. 7, 12.

[6] De civ. Dei 19, 27: „talis est pax, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium".

das Leid schickt, um zu bessern, und das Böse zuläßt, um dadurch Gutes zu wirken.

W. Cunningham. St. Austin and his Place in the History of Christian Thought. London 1886. 8°. H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, 479—516: „Zur Würdigung der Stellung Augustins in der Geschichte der Kirche." E. Troeltsch. Augustin. die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluß an die Schrift „De civitate Dei", München 1915. 8°: vgl. H. Lindau. Augustins geschichtliche Stellung: Zeitschr. für Kirchengesch. 37 (1918) 406 bis 432. — L. Eisenhofer. Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.: Festgabe. Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahrs gewidmet, Freiburg i. Br. 1917, 56—66; vgl. C. Weyman im Histor. Jahrbuch 40 (1920) 185 f. W. Schulz. Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des 8. und 9. Jahrhunderts, Halle 1913. 8°. Ders., Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von „ratio" und „fides" im 11. Jahrhundert: Zeitschr. f. Kirchengesch. 35 (1914) 9—39. G. Frhr. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin: Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akademie der Wissensch., Philos.-philol. und histor. Kl. 1904, 535—602. J. Hessen, Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, eine Untersuchung über die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur augustinischen Erkenntnislehre, Paderborn 1921. 8°. J. J. Krause. S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse (Progr.). Brunsbergae 1893. 4°. — F. Kolde. Das Staatsideal des Mittelalters. 1. Seine Grundlegung durch Augustin (Progr.). Berlin 1902. 4°. H. Tiralla. Das Augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der „Fürstenspiegel" des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims (Inaug.-Diss.). Anklam 1916, 8°. L. Frederich. Der Einfluß der Augustinischen Anschauungen von pax. iustitia und den Aufgaben der christl. Obrigkeit auf die Erlasse und Gesetze der deutschen Könige und Kaiser von der Ottonen- bis in die Stauferzeit (Inaug.-Diss.). Greifswald 1914, 8°. C. Mirbt. Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreits, Leipzig 1888. 8°. E. Bernheim. Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung. Teil 1. Die Zeitanschauungen: die augustinischen Ideen. Antichrist und Friedensfürst. Regnum und Sacerdotium, Tübingen 1918, 8°.

W. Thimme. Augustin. ein Lebens- und Charakterbild, auf Grund seiner Briefe. Göttingen 1910. 8°. H. Weinand. Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 10. 2). Paderborn 1910. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt, Köln 1916, 8°.

2. Lebenslauf. — Aurelius Augustinus ist am 13. November[1] 354 zu Tagaste, einer unbedeutenden Stadt Numidiens, geboren worden. Sein Vater Patricius, einer der Honoratioren der Stadt, war Heide und trat erst kurz vor seinem im Jahre 371 erfolgten Tode zum Christentum über. Die Mutter Monika hingegen entstammte einer christlichen Familie und war selbst ein Muster und Vorbild christlicher Tugend. Die empfängliche Seele des Knaben hat also schon in zartester Jugend ganz entgegengesetzte religiöse Eindrücke in sich aufgenommen. Seinen geistigen und sittlichen Entwicklungsgang schilderte Augustinus selbst

[1] Auch der Tag ist durch ein Selbstzeugnis gesichert. Aug., De beata vita 6: „Idibus Novembris mihi natalis dies erat."

um 400 in jenem wunderbaren Buche, welchem er den Titel „Confessiones" gab. Er wollte erzählen, wie er durch die Nacht des Irrtums und der Sünde, aus der Pein des Zweifels und der innern Zerrissenheit durch die Gnade Gottes in den beseligenden Besitz der christlichen Wahrheit geführt worden. Die äußern Ereignisse pflegt er nur zu streifen; reichlicher fließen seine Worte, wenn er inneres Geschehen, sein Vorwärts- oder Rückwärtsschreiten, darstellt, am reichlichsten, wenn er sich lobpreisend oder danksagend an Gott wendet.

Auf Veranlassung der Mutter ward Augustinus in frühem Kindesalter unter die Katechumenen aufgenommen; die Taufe aber empfing er nicht. Da er seine Genossen in der Schule weit überflügelte, bestimmte sein Vater ihn für die Rhetorenlaufbahn und sandte ihn zur Fortsetzung seiner Studien, unter nicht geringen Opfern, zuerst nach dem benachbarten Madaura und später, 371, auf die Hochschule zu Karthago. Dort ließ er sich zu einem lockern Lebenswandel verleiten; eine Konkubine gebar ihm 372 einen Sohn Adeodatus. Im Alter von 19 Jahren ward er 373 durch die Lektüre des „Hortensius" Ciceros mächtig ergriffen, aus Genußsucht und Ruhmbegier aufgerüttelt und einer höheren Lebensauffassung entgegengeführt[1]. Eines nur trübte seine dankbare Begeisterung für diese Schrift: „Quod nomen Christi non erat ibi" (Conf. 3, 4, 8). Mit der Milch der Mutter hatte er das Bewußtsein eingesogen, daß Wahrheit und Friede nur im Namen Christi zu finden sei. Die Heilige Schrift indessen, welche er gleichfalls zur Hand nahm, vermochte ihn nicht zu fesseln; die sprachliche Form ließ ihn unbefriedigt, und für den Inhalt hatte er noch kein Verständnis (Conf. 3, 5, 9).

Im Jahre 374 trat Augustinus zur Sekte der Manichäer über, angelockt durch das Vorgeben, der Manichäismus führe zum Wissen mit Umgehung des Glaubens, während der Katholizismus Unterwerfung unter die Autorität des Glaubens verlange[2]. Inzwischen war Augustinus aus einem Schüler ein Lehrer geworden. Eine Zeit lang erteilte er zu Tagaste Unterricht in der Grammatik, siedelte dann aber, einen größeren Wirkungskreis suchend, nach Karthago über. Sein Vortrag fand reichen Beifall. Überhaupt ward seinem Ehrgeiz manche Befriedigung. Er beteiligte sich an dichterischen Wettkämpfen, und der Prokonsul setzte ihm einen Siegeskranz aufs Haupt. Aber religiöse Zweifel nagten an seiner Seele. Das Studium der Astronomie legte ihm ernste Bedenken gegen die Wahrheit des Manichäismus nahe.

[1] Dieser „Hortensius" Ciceros, eine Aufmunterung zur Beschäftigung mit der Philosophie, ist verloren gegangen und fast nur noch aus den von Augustinus angeführten Bruchstücken bekannt.

[2] Vgl. Aug., De utilit. credendi 1, 2: „Nos superstitione terreri et fidem nobis ante rationem imperari . . . se autem nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate."

Die Sittenlosigkeit der sog. „Electi“ der Manichäer stieß ihn ab. Seine Freunde vertrösteten ihn auf die bevorstehende Ankunft des manichäischen Bischofs Faustus von Mileve, welcher unter seinen Anhängern als Orakel der Weisheit galt. Als aber Faustus endlich 383 in Karthago eintraf, wußte er Augustins Fragen nicht zu beantworten, erwies sich überhaupt als einen oberflächlichen und unwissenden Menschen. Jetzt schwand der Zauber. Innerlich wenigstens sagte Augustinus sich vom Manichäismus los. Monika hatte die Verirrung ihres Sohnes heißer beweint, „als andere Mütter den leiblichen Tod ihrer Kinder beweinen“ (Conf. 3, 11, 19). Ein Bischof hatte sie mit den Worten getröstet: „Fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat“ (Conf. 3, 12, 21).

Noch im Jahre 383 verließ Augustinus Afrika, um sich nach Italien einzuschiffen, und nach kurzem Aufenthalt zu Rom erlangte er durch Vermittlung des römischen Stadtpräfekten Symmachus einen Lehrstuhl der Rhetorik zu Mailand. Die Persönlichkeit des dortigen Bischofs Ambrosius machte tiefen Eindruck auf ihn; vor den Predigten desselben sah er manche seiner Bedenken gegen die kirchliche Lehre schwinden. Durch neuplatonische Schriften, welche der römische Rhetor Marius Victorinus ins Lateinische übersetzt hatte, ward er mehr und mehr dem Banne seiner sensualistischen Denkweise entrissen und befähigt, von der sichtbaren Welt zu ihrem unsichtbaren, raumlosen, unveränderlichen Schöpfer aufzusteigen. Aus den Briefen des hl. Paulus begann bereits der Glanz der göttlichen Wahrheit ihm entgegenzuleuchten. Aber während es auf den Höhen seines Verstandes schon tagte, lag in der Tiefe seines Herzens das Licht noch im Kampfe mit der Finsternis. Lange und schwer hat er unter dem Widerstreit des Gesetzes des Geistes und des Gesetzes des Fleisches gelitten. In einem Augenblick schmerzlichster innerer Wehen vernahm er eines Tages im August 386 in dem Garten seiner Wohnung eine Kinderstimme: „Tolle, lege; tolle, lege“ (Conf. 8, 12, 29). Er griff zu den Briefen des hl. Paulus, und sein Blick fiel auf Röm 13, 13—14 (non in comessationibus et ebrietatibus...). Weiter las er nicht. Der Pfeil der göttlichen Liebe hatte schon sein Herz getroffen (Conf. 9, 2, 3). Die Bande der Erde waren gelöst, alle Zweifel gewichen, Ruhe und Friede in sein Inneres eingekehrt.

Nachdem er sein Lehramt zu Mailand niedergelegt, zog er sich im Herbst 386 mit seiner Mutter, die dem Verirrten auch über das Meer nachgeeilt war, seinem Sohne Adeodatus und einigen auserlesenen Freunden nach Cassiciacum, einem Landgut in der Nähe von Mailand, zurück, um sich auf den Empfang des Sakraments der Wiedergeburt vorzubereiten. In der Nacht vom 24. auf den 25. April 387 ward er mit seinem Sohne und seinem Freunde Alypius zu Mailand durch Ambrosius getauft. Einige Monate später sagte er Mailand Lebewohl, um nach Afrika zurückzukehren. In der Hafenstadt Ostia indessen

sollte Monika ihre irdische Laufbahn beschließen. Die Erinnerung an ihren Tod versenkt noch um 400 das Herz des Sohnes in schmerzlich-süße Wehmut; sein Mund fließt über von Lob und Dank: hatte doch die Dahingeschiedene ihn der Erde und auch dem Himmel geboren (me parturivit et carne, ut in hanc temporalem, et corde, ut in aeternam lucem nascerer, Conf. 9, 8, 17). Die Heimkehr Augustins ward durch der Mutter Tod verzögert. Noch etwa dreiviertel Jahre lang verweilte er, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, zu Rom. Im Herbste 388 landete er im Hafen von Karthago.

Seinen ferneren Lebenslauf beschreibt die von einem Schüler und Freunde, Bischof Possidius von Calama, um 432 verfaßte „Vita S. Augustini“ (Migne, PP. Lat. 32, 33—66). Das kurze, treuherzige und pietätvolle Büchlein, welches unmittelbar an Augustins eigenen Bericht in den „Confessiones“ anknüpft, erzählt interessante Dinge und bietet wertvolles Detail. Besondern Dank verdient das beigegebene Verzeichnis der Schriften Augustins (Migne 46, 5—22).

Mit einigen Freunden und Schülern bezog Augustinus ein kleines Erbgut bei Tagaste, um dort, in einer Art klösterlicher Gemeinschaft, fast drei Jahre lang (ferme triennio, Possid. l. c. 3) ein idyllisches Stillleben zu führen, der religiösen Betrachtung und literarischem Wirken gewidmet. Adeodatus starb während dieser Zeit. Augustinus sollte infolge einer Reise nach Hippo (Hippo regius), einer ansehnlichen Meeresstadt Numidiens, der ländlichen Abgeschiedenheit entrissen werden. Der Ruf seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit war schon weithin gedrungen, und als in seinem Beisein der greise Bischof Valerius von Hippo der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde die Notwendigkeit der Ordination eines Presbyters vorstellte, richtete das Volk alsbald seinen Blick auf Augustinus und verlangte ihn zum Priester. Sein Sträuben war vergeblich. Zu Anfang des Jahres 391 legte Valerius ihm die Hände auf[1]. Um ihn aber dauernd an die Kirche von Hippo zu binden, ließ Valerius ihn 395 durch den Primas von Numidien, Bischof Megalius von Calama, zum Mitbischof von Hippo konsekrieren. Noch in demselben Jahre, 395, wie es scheint, ward Valerius durch den Tod abberufen und Augustinus trat an seine Stelle.

Wie früher als Priester mit seinen Freunden, so setzte er auch als Bischof mit seinem Klerus die klösterliche Lebensweise fort. Mit

[1] Morin hat eine erst von ihm entdeckte Predigt oder Ansprache „In conversione Faustini“, die Augustinus jedenfalls erst nach seiner Priesterweihe hielt, auf den 23. Juni 390 datieren und demgemäß die Priesterweihe Augustins etwa in den Anfang des Jahres 390 hinaufrücken wollen (Revue Bénéd. 7 [1890] 261 f.). Fessler-Jungmann hat sich ihm angeschlossen (Instit. Patrol. 2, 1, 258). Doch hat Morin schon sehr bald Zweifel an der Richtigkeit jener Datierung geäußert (a. a. O. 592), und neuerdings hat er die Ansprache vielmehr auf den 23. Juni 401 datiert (Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 305).

besonderem Eifer lag er dem Predigtamt ob. Nicht selten predigte er fünf Tage nacheinander, zuweilen zweimal an einem Tage. Auch in der Fürsorge für die Armen war er unermüdlich. Gleich Ambrosius ließ er in Zeiten der Not auch Kirchengeräte zerbrechen und einschmelzen, um Darbende zu unterstützen oder Gefangene loszukaufen (Possid. l. c. 24). Den größten Teil seiner Zeit und Kraft aber widmete er schriftstellerischer Tätigkeit. Und in erster Linie haben die großen kirchlichen Zeit- und Streitfragen ihn in Anspruch genommen. Sein Kampf gegen Häresie und Schisma endete erst mit seinem letzten irdischen Lebenshauch.

Den literarischen Feldzug gegen den Manichäismus, den er schon bald nach seiner Taufe zu Rom begonnen hatte, führte er in der Folge um so nachdrücklicher fort, als Afrika und Hippo selbst sehr viele Manichäer zählte. Den Geist seiner Polemik kennzeichnen die Worte einer antimanichäischen Schrift vom Jahre 396 oder 397: „Diejenigen mögen gegen euch wüten, welche nicht wissen, wieviel Mühe es kostet, die Wahrheit zu finden, und wie schwierig es ist, sich von Irrtümern frei zu halten. . . . Ich aber muß euch die gleiche Geduld entgegenbringen, wie sie meine Freunde mir entgegengebracht haben, als ich in euren Anschauungen toll und blind umherirrte.“ [1] — Eine zweite große Frage war mit der donatistischen Spaltung gegeben, unter welcher gerade die afrikanische Kirche blutete. Seit seiner Priesterweihe hörte Augustinus nicht auf, dieses Schisma in Wort und Schrift zu bekämpfen und mit den hervorragendsten Vertretern desselben Disputationen zu halten oder Briefe zu wechseln. Nur zögernd und schweren Herzens, gedrängt durch die Macht der Tatsachen, die immer weiter um sich greifende Gewalttätigkeit der Donatisten, trat er dem Beschluß seiner katholischen Mitbischöfe bei, den weltlichen Arm zur Unterdrückung des Schismas anzurufen [2]. Einen glänzenden Triumph feierte er auf dem allgemeinen Religionsgespräch zu Karthago im Juni 411, zu welchem 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe erschienen waren. Augustinus war die Seele der katholischen Partei und der eigentliche Held des Tages, welcher alle Gründe der Gegner vernichtete, alle Ränke derselben bloßlegte. — Schon im folgenden Jahre, 412, trat Augustinus gegen einen neuen Feind der kirchlichen Überlieferung, den Pelagianismus, in die Schranken, und diesem Kampfe verdankt er zumeist seine dogmengeschichtliche Größe. In diesem Kampfe hat ihm nicht nur sein theologisches Wissen, nicht nur seine spekulative Begabung, sondern auch

[1] Contra epist. Manich. quam voc. fundam. 2, 2—3.

[2] Er war glücklich, als er in den Worten des Hausvaters: „Exite in vias et sepes et quoscumque inveneritis cogite intrare“ (Lk 14, 23), einen biblischen Rückhalt für dieses Vorgehen entdeckte: „Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, id est in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare“ (Ep. 185, ad Bonifatium, 6, 24).

seine eigene innere Erfahrung zur Seite gestanden. Seinen Ausführungen über die Notwendigkeit der Gnade lauschte die ganze Kirche des Abendlandes. Er hat auch, wie schon oft bemerkt wurde, nirgendwo überzeugter, schlichter und großartiger gesprochen als da, wo er die Gnade preist, die den Menschen aus dem Sündenstande herausreißt.

Zum Schlusse seines Lebens sollte Augustinus noch den Leidenskelch in vollem Maße kosten. Das Römerreich begann zusammenzubrechen; über das römische Afrika insbesondere ergoß sich unsägliches Elend. Der Statthalter Bonifatius erhob die Fahne des Aufruhrs und rief als Bundesgenossen die Vandalen aus Spanien in sein Land[1]. Afrika, die Kornkammer Italiens, ward unter den Tritten der Barbaren eine Wüste. Nachdem er mit dem Hofe Frieden geschlossen, griff Bonifatius zum Schwerte gegen die vermeintlichen Freunde. Allein er ward geschlagen und warf sich nun mit den Trümmern seines Heeres in das befestigte Hippo. Die Vandalen schritten zur Belagerung der Stadt. Im dritten Monat der Schrecken der Belagerung ward Augustinus von einem heftigen Fieber befallen. Am 28. August 430, im 76. Jahre seines Lebens, in Gegenwart vieler Freunde und Schüler, hat er die müden Augen geschlossen.

Auf die zu der vorstehenden Skizze als Quelle benützten „Confessiones" Augustins wird Abs. 4 zurückgekommen werden. Die gleichfalls als Quelle benützte „Vita S. Augustini" von Bischof Possidius von Calama ist durch H. T. Weiskotten, Princeton 1919 (A dissertation), von neuem herausgegeben und zugleich übersetzt und erläutert worden, aber mit Weglassung des am Schlusse angehängten Verzeichnisses der Schriften Augustins. Vgl. etwa Fr. Kemper, De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus (Diss. inaug.), Monast. Guestf. 1904, 8°.

Eine ausführliche und gründliche Lebensbeschreibung Augustins steht im elften und letzten Bande der Mauriner-Ausgabe der Werke Augustins (siehe Abs. 3), abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 32, 65—578. Zu dieser Lebensbeschreibung konnten die Mauriner auch schon die (damals noch nicht gedruckte) Biographie Augustins von Tillemont benützen, welche in Tillemonts Mémoires pour servir à l'histoire eccles., t. 13, 2e éd., Paris 1710, veröffentlicht wurde. Von neueren Arbeiten seien angeführt Fr. A. G. Kloth, Der heilige Kirchenlehrer Aurelius Augustinus, Aachen 1840, 2 Bde., 8°. C. Bindemann, Der hl. Augustinus, Bd. 1, Berlin 1844, 8°; Bd. 2, Leipzig 1855; Bd. 3, Greifswald 1869. Poujoulat, Histoire de St. Augustin, sa vie, ses œuvres, son siècle, influence de son génie, Paris 1845—1846, 3 voll., 8°; 7e éd., Paris 1886, 2 voll., 8°; nach der ersten Ausgabe ins Deutsche übersetzt von Fr. Hurter, Schaffhausen 1846—1847, 2 Bde., 8°. Fr. und P. Böhringer, Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo, Stuttgart 1877—1878, 2 Bde., 8° (Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Neue Ausgabe, 11, 1—2). C. Wolfsgruber, Augustinus auf Grund des kirchengeschichtlichen Schriftennachlasses von J. O. Kardinal Rauscher, Paderborn 1898, 8°. G. Frhr. v. Hertling, Augustin, Mainz 1902

[1] Der Versuch L. Schmidts, die Berufung der Vandalen nach Afrika durch Bonifatius in das Gebiet der Sage zu verweisen, war verfehlt; vgl. C. Benjamin in der Byzant. Zeitschr. 12 (1903) 327.

(Weltgeschichte in Charakterbildern). — H. A. Naville, St. Augustin, étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination, Genève 1872. 8⁰. Fr. Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe, Paderborn 1892. 8⁰. Th. Bret, La conversion de St. Augustin, essai de psychologie religieuse (Thèse). Genève 1900. 8⁰. L. Gourdon, Essai sur la conversion de St. Augustin (Thèse). Cahors 1900. 8⁰. H. Becker, Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908. 8⁰. W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391. Berlin 1908 (Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche, Stück 3); vgl. Thimme, Grundlinien der geistigen Entwicklung Augustins: Zeitschr. für Kirchengesch. 31 (1910) 172—213. J. van Rijkevorsel, Augustinus' bekeeringsverhaal critisch onderzocht, Nijmegen 1911. 8⁰. P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin, 1. Du Manichéisme au Néoplatonisme, Paris 1918. 8⁰.

3. Schriftstellerisches Wirken. — Kein lateinischer Kirchenvater hat so viele Schriften hinterlassen wie Augustinus. Unter den Griechen hat nur etwa Chrysostomus eine ähnliche Fülle literarischer Leistungen aufzuweisen. Possidius, der alte Biograph, meinte, Augustinus habe soviel diktiert, daß ein anderer kaum alles lesen könne [1].

Augustinus pflegte zu diktieren, nicht selbst zu schreiben. Gelegentlich hat er dieses Diktieren einmal als eine Erholung von den Sorgen und Mühen des bischöflichen Amtes bezeichnet [2]. Jedenfalls aber hat dasselbe einen ständigen und nicht selten sehr beträchtlichen Teil seines täglichen Arbeitspensums gebildet. Er war schon ein Greis, als er gleichzeitig an dem unvollendet gebliebenen großen Werke gegen den Pelagianer Julianus und an seinen Retraktationen arbeitete, indem er dem einen Werke die Tag-, dem andern die Nachtstunden widmete [3].

Allen seinen Schriften wünschte Augustinus nicht bloß fromme Leser, sondern auch freimütige Kritiker (non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem) [4]. Er will lieber lernen als lehren (plus amo discere quam docere) [5]. Nur da solle man ihm folgen, wo man sich überzeugt habe, daß er sich nicht geirrt (in iis in quibus me non errasse perspexerit) [6]. „Was sich Irrtümliches", sagt er zu Eingang der Schrift „De vera religione", „in diesem Buche finden mag, ist allein mir zuzuschreiben, das Wahre und Zutreffende nur Gott, dem einzigen Geber aller guten Gaben." [7] Einem gewissen Gajus übersendet er verschiedene Schriften mit den Worten: „Wenn du das, was du liesest, gutheißest und als wahr erkennst, so magst du dir bewußt bleiben, daß dasselbe nur insofern mein ist, als es mir gegeben worden, und magst dich dorthin wenden, von wo es auch dir gegeben worden, das Gelesene gutzuheißen." [8]

---

[1] Possid., Vita S. Aug. 18. [2] Ep. 261, ad Audacem, 1.
[3] Ep. 224, ad Quodvultdeum, 2. [4] De trin. 3, prooem. 2.
[5] De octo Dulcitii quaest. qu. 3, 6; vgl. qu. 5, 4.
[6] De dono persev. 21, 55. [7] De vera relig. 9, 17.
[8] Ep. 19, ad Gaium.

Das aber glaubte auch Augustinus für sich in Anspruch nehmen zu dürfen, daß er mit Hilfe der Gnade Gottes nicht umsonst gearbeitet, daß er Fortschritte gemacht und die Wahrheit immer klarer und voller erkannt und bezeugt habe. „Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt.“ [1] „Proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse.“ [2] In erster Linie schweben ihm bei solchen Äußerungen gewisse anthropologische Sätze vor Augen, die er erst in späteren Jahren dem Pelagianismus gegenüber vertrat, Sätze, die er sich im eigentlichen Sinne erkämpft und erstritten hatte. Durch die Polemik angeregt und auch gedrängt, hat er bis in den Abend seines Lebens hinein nicht aufgehört, seine Anschauungen über Natur und Gnade weiter auszubilden. Er bittet deshalb auch, daß man seine Schriften in der Reihenfolge lese, in welcher dieselben verfaßt wurden [3], und verlangt damit zugleich, daß man seine Lehre nach Maßgabe seiner späteren, nicht seiner früheren Schriften beurteile. Von den Semipelagianern, die sich auf seine früheren Schriften beriefen, sagt er: „Non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum.“ [4]

Um 427 ist Augustinus in einem größeren Werke, „Retractationes“ betitelt, alle seine bis dahin veröffentlichten Schriften „cum quadam iudiciaria severitate“, wie er zu Eingang schreibt, durchgegangen, um diejenigen Behauptungen, die er nicht mehr aufrecht halten konnte, zurückzunehmen oder zu berichtigen. Es scheint ihn selbst überrascht zu haben, was er bei diesem Anlaß feststellte, daß die Zahl seiner „opera“ sich auf 93, die Zahl der „libri“ auf 232 belief [5]. Im weiteren Verlauf des Werkes gedachte er auch seine Briefe und seine Predigten einer gleichen Kritik zu unterziehen. Doch hat er diesen Plan nicht mehr zur Ausführung bringen können. Als minderwertiger Ersatz für den nicht mehr ausgearbeiten Teil der „Retractationes“ sowie zugleich zur Ergänzung des vorliegenden Teiles muß der Schriftenkatalog dienen, den Bischof Possidius seiner Biographie des Heiligen beigegeben hat: „Indiculus librorum, tractatuum et epistolarum S. Augustini“ (Migne 46, 5—22). Derselbe schließt mit den Worten: „Augustinus fecit libros, tractatus, epistolas numero mille triginta, exceptis iis qui numerari non possunt, quia nec numerum designavit ipsorum.“

Für die sog. höhere Kritik des Nachlasses Augustins oder für die Abgrenzung seines literarischen Eigentums sind die „Retractationes“

---

[1] Ep. 143, ad Marcellinum, 2. [2] De dono persev. 21, 55.

[3] Retract., prol. 3: „Inveniet enim fortasse, quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit.“

[4] De praedest. sanctorum 4, 8.

[5] Retract. 2, 67; vgl. Ep. 224, ad Quodvultdeum, 2

begreiflicherweise von grundlegender Bedeutung. Bezüglich der Echtheit verschiedener Briefe und Predigten bleiben Zweifel übrig; bezüglich der größeren Schriften, wenigstens der Schriften aus den Jahren 386–427, sind alle Zweifel durch die „Retractationes“ ausgeschlossen. Echt sind alle diejenigen, aber auch nur diejenigen, welche hier aufgeführt werden. Schwierigkeiten verursacht immerhin der Mangel einer klaren Grenzlinie zwischen größeren Schriften auf der einen und Briefen und Predigten auf der andern Seite. Es gibt auch große Briefe und Predigten oder Schriften in Form von Briefen und Predigten. Tatsächlich hat Augustinus größere Briefe, welche in den Ausgaben seiner Werke unter den „epistolae“ stehen, in den „Retractationes“ namhaft gemacht, weil er sie zu den „libri“ rechnete, und umgekehrt größere Briefe, welche in den Ausgaben unter den „libri“ eine Stelle finden, in den „Retractationes“ mit Stillschweigen übergangen, weil er sie zu den „epistolae“ zählte. Im großen und ganzen aber sind die Schriften Augustins vollzählig auf uns gekommen. Der Name des Verfassers war ein mächtiger Schirm. Zehn der in den „Retractationes“ besprochenen Schriften werden heute vermißt [1], darunter acht antidonatistische Schriften. Der Donatismus hatte schon zur Zeit des Todes Augustins an Bedeutung und Interesse wesentlich verloren.

Nach allgemeinem Urteil ist Augustinus ein vollendeter Meister des geschriebenen wie des gesprochenen Wortes. Was immer in Rede stehen mag, sein Vortrag zeichnet sich aus durch Flüssigkeit und Gefälligkeit. „Klare Schlußfolgerungen, scharfe Antithesen, dazu ein augenscheinliches Gefallen an feinem Gedanken- und Wortspiel sind ihm eigentümlich.“ [2] Allerdings hat auch seine Sprache einen Entwicklungsprozeß durchlaufen. Er hat selbst einmal an dem Beispiel des früheren Rhetors und späteren Bischofs Cyprian nachgewiesen, „wie die gesunde Lehre des Christentums die Sprache von dem Irrweg der rhetorischen Überschwenglichkeit zurückgerufen und unter die Zucht einer ernsteren und maßvolleren Beredsamkeit gestellt habe“ [3]. Ebendies veranschaulicht auch der frühere Rhetor und spätere Bischof Augustinus. Mehr und mehr hat er der alten Kunst den Rücken gekehrt, mehr und mehr auf jeden rhetorischen Aufputz verzichtet. Er will in späteren Tagen nur mehr verstanden werden, und zu dem Ende steigt

---

[1] Im einzelnen sind es folgende: Contra epistolam Donati (Retract. 1, 21), Contra partem Donati in zwei Büchern (2, 5), Contra Hilarum über Psalmengebet während des heiligen Opfers (2, 11), Contra quod attulit Centurius a Donatistis (2, 19), Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber (2, 27), Contra nescio quem Donatistam (2, 28), Admonitio Donatistarum de Maximianistis (2, 29), Expositio epistolae Iacobi (2, 32), De Maximianistis contra Donatistas (2, 35), Ad Emeritum Donatistarum episcopum post collationem (2, 46).

[2] Thimme, Augustin, Göttingen 1910, 198.

[3] De doctr. christ. 4, 14, 31: „Quam linguam doctrinae christianae sanitas ab ista redundantia revocaverit et ad eloquentiam graviorem modestioremque restrinxerit.“

er in Predigten und Volksschriften, bewußt und absichtlich, gern zu der Redeweise des gemeinen Mannes herab. Seine „Enarrationes in psalmos" bekennen sich immer wieder zu einem populären „Barbarismus", unter ausdrücklicher Ablehnung oder Bekämpfung des Purismus der Grammatiker[1]. Die Schrift „De agone christiano" ist „humili sermone", in volkstümlicher Sprache, abgefaßt, weil für „fratres in eloquio latino ineruditi" bestimmt[2]. Der „Psalmus contra partem Donati" ist ein Gedicht in trochäischen Tetrametern, glaubt sich aber von den Gesetzen der Metrik lossagen zu dürfen, um nicht zum Gebrauch von Wörtern genötigt zu sein, welche der Masse des Volkes weniger geläufig sind[3]. Trotz alledem kommt jedoch die bewunderungswürdige Gabe der Rede, wie sie Augustinus von Haus aus eignet, immer wieder zur Geltung. Bezeichnend für seinen Predigtstil ist der auch schon bei Cyprian zu beobachtende antithetische Satzparallelismus mit Homoioteleuton oder Reim. Man vergleiche die Sätze über die dem Sterne folgenden Magier und die den Herrn ungläubig von sich weisenden Juden: „In terra eorum isti requirebant, quem illi in sua non agnoscebant. Apud eos isti infantem invenerunt, quem illi apud se docentem negaverunt. In his terris de longinquo isti peregrini puerum Christum nondum verba promentem adoraverunt, ubi cives illi iuvenem miracula facientem crucifixerunt. Isti in membris parvis Deum agnoverunt, illi in factis magnis nec tamquam homini pepercerunt, quasi plus fuerit videre novam stellam in eius nativitate fulgentem quam solem eius in morte lugentem."[4] Oder die Worte über den Herrn, wie er vor den Jüngern zum Vater betet (Jo 17, 1 ff.): „Poterat Dominus unigenitus et coaeternus Patri in forma servi et ex forma servi, si hoc opus esset, orare silentio: sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem. Proinde eam quam fecit orationem pro nobis, notam fecit et nobis, quoniam tanti magistri non solum ad ipsos sermocinatio, sed etiam pro ipsis ad Patrem oratio discipulorum est aedificatio. Et si illorum, qui haec dicta aderant audituri, profecto et nostra, qui fueramus conscripta lecturi."[5]

Die ersten Gesamtausgaben der Werke Augustins veranstalteten J. Amerbach, Basel 1506, 9 Bde., 2°, wiederholt Paris 1515; D. Erasmus, Basel 1528 bis 1529, 10 Bde., 2°, mehrmals wiederholt; die theologi Lovanienses, Antwerpen 1577, 11 Bde., 2°, mehrmals wiederholt. Der Oratorianer H. Vignier lieferte ein wertvolles Supplementum operum S. Augustini, Paris 1654—1655, 2 Bde., 2°. Näheres über diese Editionen bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 65—70 84—144. Über eine auf Befehl des Papstes Sixtus V. (1585 bis 1590) zu Rom in Angriff genommene, nie in Druck erschienene Ausgabe

[1] Belegstellen sind oben schon, Bd. 1², S. 70 f., angeführt worden, wo von der Sprache der lateinischen Kirchenväter überhaupt die Rede war.

[2] Retract. 2, 3. [3] Retract. 1, 20.

[4] Serm. 200, in epiph. Dom. 2, 2. [5] In Io. evang. tract. 104, 2.

handelt C. Fr. Vrba, Beiträge zur Geschichte der Augustinischen Textkritik: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 119, Wien 1889, Abh. 6. — Alle früheren Ausgaben wurden in den Hintergrund gedrängt durch die Ausgabe der Mauriner, J. Blampin, P. Coustant und anderer, welche zwar nicht mehr viele Inedita bringen konnte, aber die bereits bekannten Schriften in einem weit reineren Texte darbot und zugleich mit sicherer Hand Echtes und Unechtes sonderte, namentlich bei den Briefen und den Predigten. Sie erschien 1679—1700 zu Paris in elf Foliobänden, von welchen sieben (1—4 und 8—10) 1688—1696 ebenda von neuem aufgelegt wurden. Ein jeder der Bände 1—10, mit Ausnahme des Bandes 4 (Enarrationes in psalmos), hat eine besonders paginierte Appendix mit unechten Schriften und sonstigen Zugaben. Band 11 enthält hauptsächlich eine ausführliche „Vita S. Augustini" (vgl. Abs. 2) und einen umfassenden „Index in omnia opera S. Augustini". Nachgedruckt ward die Mauriner Ausgabe zuerst angeblich zu Antwerpen, in Wirklichkeit zu Amsterdam 1700—1702, 11 Bde., 2⁰ (als Bd. 12 erschien 1703 eine „Appendix Augustiniana" von Phereponus, d. i. Jean le Clerc); sodann zu Venedig 1729—1735, 11 Bde., 2⁰; 1756—1769, 18 Bde., 4⁰; 1797 bis 1807, 18 Bde., 4⁰; 1833—1866, 11 Bde., 2⁰; endlich zu Paris apud fratres Gaume, 1836—1839, 11 Bde., 8⁰; accurante J. P. Migne, 1845, 11 Bde., 8⁰, sowie bei Migne, PP. Lat. 32—47, 1845—1849 [1]. Vgl. R. C. Kukula, Die Mauriner-Ausgabe des Augustinus, ein Beitrag zur Geschichte der Literatur und der Kirche im Zeitalter Ludwigs XIV.: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 121, Wien 1890, Abh. 5; 122 (1890) Abh. 8; 127 (1892) Abh. 5; 138 (1898) Abh. 5. O. Rottmanner, Bibliographische Nachträge zu Dr. R. C. Kukulas Abhandlung „Die Mauriner-Ausgabe des Augustinus": ebd. 124 (1891) Abh. 13 = Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 32—44. A. M. P. Ingold, Histoire de l'édition bénédictine de St. Augustin, avec le journal inédit de Dom Ruinart († 1709), Paris 1903, 8⁰. — Eine neue Gesamtausgabe der Werke Augustins hat 1887 in dem „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" der Wiener Akademie der Wissenschaften zu erscheinen begonnen, ist aber nur langsam fortgeschritten und noch lange nicht zum Abschluß gelangt. Es wird sich deshalb mehr empfehlen, die bereits vorliegenden Bände, welche aus sehr verschiedener Hand stammen und von sehr verschiedenem Werte sind, später entsprechenden Ortes einzeln namhaft zu machen.

Im 14. Jahrhundert sind einige Schriften Augustins, insbesondere auch sein Werk „De trinitate", ins Griechische übersetzt worden. Vgl. Krumbacher, Gesch. der Byzant. Literatur, 2. Aufl., München 1897, 40 99 f. 102 f. 545. Nähere Aufschlüsse sind von M. Rackl zu erwarten. Für die Textkritik des Originals können diese Übersetzungen ihrer späten Entstehung wegen keine Bedeutung beanspruchen. — Moderne deutsche Übersetzungen. Ausgewählte Schriften des hl. Aurelius Augustinus, Kirchenlehrers, nach dem Urtext übersetzt, Kempten 1871—1879, 8 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter.) Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt, Kempten 1911—1917, 10 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter.) Noch

---

[1] Da auf den Abdruck der Mauriner-Ausgabe bei Migne, PP. Lat. 32—47, in der Folge noch häufig verwiesen werden soll, so mag daran erinnert sein, daß diese Bände wiederholt von neuem aufgelegt wurden und dabei leider auch eine neue Paginierung erhielten (vgl. Bd. 1 ² dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1913, S. 53). Hier wird stets nach der ersten Ausgabe des jedesmaligen Bandes zitiert. Stimmt das Zitat mit einer späteren Ausgabe nicht überein, so folgt daraus noch nicht, daß es unzutreffend ist.

nicht abgeschlossen. Im einzelnen werden diese Übersetzungen später noch genannt werden. — Eine englische Übersetzung der meisten Schriften Augustins findet sich in der von Ph. Schaff herausgegebenen Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol. 1—8, New York 1887—1892.

Der Augustiner Frater Bartholomäus, 1347—1350 Bischof von Urbino, fertigte oder, richtiger, vollendete ein von seinem Lehrer Augustinus Triumphus begonnenes „Milleloquium veritatis ex Augustino collectum", einen alphabetischen Realindex zu den Schriften Augustins, welcher 1555 zu Lyon und 1645 zu Paris in je einem Folioband gedruckt ward. Reichhaltiger sind die von dem gelehrten Dominikaner David Lenfant, welcher 1688 zu Paris gestorben ist, herausgegebenen Concordantiae Augustinianae sive Collectio omnium sententiarum quae sparsim reperiuntur in omnibus S. Augustini operibus ad instar Concordantiarum Sacrae Scripturae, Lut. Paris. 1656—1665, 2 voll., 2°. Noch reichhaltiger, wenngleich freilich auf kurze Verweise sich beschränkend, ist der vorhin bereits erwähnte „Index in omnia opera S. Augustini" in dem letzten Bande der Mauriner-Ausgabe Augustins.

4. Retractationes und Confessiones. — Mit Fug und Recht sind in der Mauriner-Ausgabe „Retractationum libri duo" (Migne 32, 583—656) und „Confessionum libri tredecim" (Migne 32, 659—868) an die Spitze der Werke Augustins gestellt worden. Diese beiden Schriften heben sich nach Form und Inhalt von allen andern ab, und gerade ihrer besondern Eigenart wegen mußten sie auch im Vorhergehenden schon mehrere Male erwähnt werden. Doch bedürfen sie noch einer kurzen zusammenhängenden Besprechung.

a) In den „Retractationes", die er gegen Ende seines Lebens, um 427, diktierte, wirft Augustinus einen kritischen Rückblick auf sein schriftstellerisches Wirken seit seiner Bekehrung im Jahre 386. Er führt alle seine Schriften, im ersten Buche diejenigen, die er vor, im zweiten diejenigen, die er nach seiner Weihe zum Bischof veröffentlichte, in chronologischer Abfolge einzeln auf, gibt nicht selten wertvolle Andeutungen über Veranlassung und Zweck, Idee und Komposition, und legt bessernde Hand an etwaige Mängel und Gebrechen. Doch werden nicht bloß Irrtümer berichtigt, sondern auch richtige Sätze in Schutz genommen, Dunkelheiten aufgeklärt, Mißverständnisse abgewiesen. Gleich nach Erscheinen des Werkes berichtete der Verfasser einem Freunde: „Retractabam opuscula mea, et si quid in eis me offenderet vel alios offendere posset, partim reprehendendo, partim defendendo, quod legi deberet et posset operabar."[1] „Retractare" ist soviel als einer erneuten Durchsicht unterziehen.

Die Worte der Selbstanklage, und sie überwiegen bei weitem die Worte der Selbstverteidigung, gelten zum Teile solchen Stellen früherer Schriften, an denen heidnische Ausdrücke, wie „fortuna" und „omen", gebraucht worden, heidnischen Wissenschaften oder heidnischen Philosophen Ehre und Anerkennung gezollt war, überhaupt das christliche

[1] Ep. 224, ad Quodvultdeum, 2.

Denken und Fühlen nicht voll und ganz zu seinem Rechte gekommen zu sein schien. Sehr häufig werden exegetische Partien älterer Werke richtig gestellt, und zwar nicht nur Auslegungen des Textes, an denen Augustinus inzwischen irre geworden ist, sondern auch der benützte Text selbst, den er nunmehr durch einen besser beglaubigten Text zu ersetzen weiß. Das meiste Gewicht aber legt er auf die Ausmerzung einiger dogmatischen Inkorrektheiten. Immer wieder gibt er dem Bedauern Ausdruck, daß er die düstere Schilderung des Apostels Röm 7, 14 ff. auf den noch unerlösten Menschen bezogen habe, während sie vielmehr von dem schon wiedergeborenen Menschen zu verstehen sei [1]. Mit gleicher Schärfe wendet er sich gegen die Äußerungen, welche den Glauben als eine menschliche Leistung darstellten, während derselbe doch ein Geschenk Gottes sei [2].

Das Werk ist unvollendet geblieben. Nach den Eingangsworten wollte Augustinus an allen seinen literarischen Arbeiten ohne Ausnahme eine strenge Kritik üben: „Sive in libris sive in epistolis sive in tractatibus." Er hat aber nur die Besprechung der „libri" zum Abschluß gebracht. Von den Briefen und den Predigten ist in den vorliegenden zwei Büchern noch nicht die Rede. Wir erfahren freilich an anderer Stelle, daß er schon einen großen Teil seiner Briefe, den Zensorenstift in der Hand, durchgegangen war [3]. Aber zum Diktieren einer Kritik der Briefe und der Predigten ist er nicht mehr gekommen.

Die neue Ausgabe der „Retractationes" im Wiener Corpus scriptorum eccles. lat. 36 (1902) von P. Knöll hat zahlreiche, wenngleich meist recht unwesentliche Änderungen an dem Texte der Mauriner-Ausgabe vorgenommen und überdies auch eine andere Kapitelabteilung eingeführt. Ob indessen diese Ausgabe einen Fortschritt darstellt, ist recht zweifelhaft. Nach A. Jülicher kann man sich auf den Text Knölls „weit weniger verlassen" als auf den Text der Mauriner (Theol. Literaturzeitung 1903, 53). Ich habe deshalb nach dem Text und der Kapitelabteilung der Mauriner-Ausgabe zitieren zu sollen geglaubt, aber jedesmal die neue Ausgabe verglichen. Im übrigen siehe A. Harnack, Die Retraktationen Augustins: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissensch. 1905, 1096—1131. Harnack (1130 f.) bekundet größeres Vertrauen zu Knölls Textesrezension als Jülicher.

b) Die „Retractationes" sind etwas Neues in der kirchlichen Literaturgeschichte. Kein früherer Kirchenvater hatte eine solche Selbstkritik geschrieben. Auch die Confessiones Augustins sind etwas Neues. Eine Autobiographie in Form eines Lob- und Dankgebets zu Gott

[1] Retract. 1, 23, 1; 1, 26 usw.

[2] Auch später noch, in der 428 oder 429 verfaßten Schrift De praedest. sanctorum 3, 7, sagt er sich von der früheren irrtümlichen Meinung, „fidem qua in Deum credimus non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis", nachdrücklich los. — Eine einläßliche Inhaltsanalyse der „Retractationes" bei Harnack in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1905, 1104 ff.

[3] Ep. 224, ad Quodvultdeum, 2; vgl. De dono persev. 21, 55.

war auch noch nicht geschrieben worden. Es war um 400, als Augustinus daran ging, die Geschichte seines geistigen und sittlichen Werdens von frühester Kindheit an bis zum Empfang der Taufe oder bis zum Tode der Mutter zur Darstellung zu bringen. Er wollte die verborgenen Führungen aufdecken, durch welche er, nachdem er lange vergeblich gesucht hatte, endlich ans Ziel gelangte. Aus seiner eigensten Erfahrung heraus sollte die Wahrheit des Eingangswortes erhärtet werden: „Fecisti nos ad te (Domine) et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ Die direkte Anrede an Gott geht durch alle dreizehn Bücher hindurch. Das Ganze ist ein Gebet, ein einziges, großes Lob- und Dankgebet. Der Inhalt der neun ersten Bücher, welche den Kern des Werkes bilden, ist gelegentlich der Darlegung des Lebenslaufs Augustins in großen Zügen wiedergegeben worden. Das zehnte Buch will zeigen, wie es augenblicklich, um 400, mit dem Verfasser bestellt sei (quis adhuc sim, ecce in ipso tempore confessionum mearum, Conf. 10, 3, 4): er ist noch gar nicht mit sich selbst zufrieden, er ist noch immer den Versuchungen der Augenlust, der Fleischeslust, der Hoffart des Lebens zugänglich. Die drei letzten Bücher endlich enthalten Betrachtungen über den Schöpfungsbericht der Genesis oder tiefsinnige Spekulationen über Gott und Welt und Zeit und Ewigkeit. Mit den voraufgehenden Büchern ist dieser Anhang nur locker verbunden. Da der Verfasser von Gott berufen worden, dem Volke die Wahrheit zu verkündigen, so möchte er nunmehr zusammenfassend den Schatz von Wissen vorlegen, den er bisher dank göttlicher Erleuchtung in der Heiligen Schrift gefunden hat.

Das Werk ist ein Kunstwerk von unvergleichlichem Reize. Augustinus verfügt über eine bis dahin unerhörte Fertigkeit, seelische Zustände oder Vorgänge zu schildern, auch die leisesten Schwingungen des eigenen Innern zu ergreifen und in sprachlichem Ausdruck festzuhalten. Er versteht es außerdem, indem er seine ganze Darstellungsweise der Stimmung und dem Gegenstande anzupassen weiß, das Fluidum der eigenen Empfindungen auf andere zu übertragen und auch den Leser schließlich aufjauchzen zu lassen zum Preise Gottes. Wie gesagt, ist das Werk ein Lob- und Dankgebet! Dementsprechend geben die „Retractationes“ (2, 6, 1) Zweck und Inhalt mit den Worten an: „Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum.“ Es kann deshalb kaum zweifelhaft sein, daß Augustinus unter „Confessiones“ nicht „Bekenntnisse“, wie die herkömmliche Übersetzung lautet, sondern „Lobpreisungen“ verstanden hat[1]. Um aber Gottes Größe und Barmherzigkeit desto voller preisen

[1] Näheres über die Bedeutung des Titels bei Böhmer in der Neuen kirchlichen Zeitschr. 26 (1915) 419 ff.

zu können, hat er rückhaltlos bekannt, schonungslos sich selbst angeklagt. Weit entfernt, etwas zu verschweigen oder zu entschuldigen, ist er vielmehr stets geneigt, seine Fehltritte allzu streng zu beurteilen, Knabenstreiche zu Verbrechen aufzubauschen. Er will eben von dem Hintergrund der eigenen Schlechtigkeit die Güte Gottes sich um so heller abheben lassen, und er hat inzwischen in der Schule der Gnade sich selbst zu verachten und sich selbst zu hassen gelernt. Es war schon mehr als ein Jahrzehnt verflossen, seit sein inneres Leben die entscheidende Wendung genommen.

Einige neuere Forscher haben behauptet, es seien Augustinus mehr oder weniger beträchtliche Irrtümer und Verschiebungen unterlaufen, so daß seine Selbstschilderung kein zuverlässiges Bild gebe[1]. Sie verwiesen auf die philosophischen Erstlingsschriften Augustins, in denen sein persönlicher Werdegang sich deutlicher widerspiegele oder sich gewissermaßen selbst vollziehe. Dieser vorwitzigen Hyperkritik gegenüber ist an der unbedingten Glaubwürdigkeit der „Confessiones" festzuhalten. Die sittliche Bewertung der Vorkommnisse der Vergangenheit mag, wie angedeutet, von dieser oder jener Tendenz beeinflußt sein. Aber die tatsächlichen Angaben selbst sind ihrem vollen Umfang nach unanfechtbar. Augustinus hat, wie die „Retractationes" bekunden, seine „Confessiones" als Erbauungsbuch benutzt und wiederholt durchgelesen, aber keinen Anlaß gefunden, auch nur einen einzigen Satz zu berichtigen. Die philosophischen Schriften bieten einige neue Aufschlüsse, die sich indessen mit den „Confessiones" sehr wohl in Einklang bringen lassen. Als die eigentlichen Urkunden des Entwicklungsganges des Verfassers können dieselben schon deshalb nicht betrachtet werden, weil sie, Erzeugnisse der Rhetorenschule, von sehr gekünstelter und unpersönlicher Art sind.

Die Zahl der Ausgaben und der Übersetzungen der „Confessiones" ist Legion. Die editio princeps erschien um 1470 zu Straßburg. Weite Verbreitung fanden die Ausgabe des Jesuiten H. Sommalius, zuerst Douai 1607, 8°, sowie diejenige des Jesuiten H. Wagnereck (Confessionum libri 10 priores), zuerst Dillingen 1630, 8°. Auf der Textesrezension der Mauriner, welche 1679 zu Paris erschien, fußt die Ausgabe von K. v. Raumer, Stuttgart 1856, 8°; 2. Aufl., Gütersloh 1876. Eine neue Textesrezension lieferte P. Knöll im Corpus script. eccles. lat. 33 (1896), sowie auch separat, Leipzig 1898 (Bibl. script. Graec. et Rom. Teubn.). Die Ausgabe von Gibb und Montgomery, Cambridge 1908 (Cambridge Patristic Texts), enthält gleichfalls den Text Knölls. Weitere textkritische Untersuchungen bei F. Ramorino, Qual sia il miglior testo delle „Confessiones" di S. Agostino: Rivista di scienze teol. 5 (1909) 119—126 294 bis 307. — Neuere deutsche Übersetzungen der „Confessiones" von J. Molzberger, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter); W. Bornemann, Gotha 1889

[1] So namentlich H. Becker, Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908, und W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", Berlin 1908. Zur Kritik ihrer Ausführungen vgl. Mausbach in der Theol. Revue 1909, 569 ff.; v. Hertling in der Lit. Rundschau 1909, 278 ff.

(Bibl. theol. Klassiker 12); O. F. Lachmann, Leipzig 1891; G. Frhr. v. Hertling, Freiburg i. Br. 1905, oft von neuem aufgelegt; J. E. Poritzky, München 1911 (Sammlung menschlicher Dokumente 1); A. Hoffmann, Kempten 1914 (Bibl. der Kirchenväter). — A. Harnack, Augustins Konfessionen, ein Vortrag, Gießen 1888, 8⁰; auch in des Verfassers Reden und Aufsätzen 1, Gießen 1904, 49—79. C. Douais, Les Confessions de St. Augustin, Paris 1893, 8⁰. G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, Leipzig 1907, 402—440: „Die Bekenntnisse Augustins." H. Böhmer, Die Lobpreisungen des Augustinus: Neue kirchliche Zeitschrift 26 (1915) 419—438 487—512. R. L. Ottley, Studies in the Confessions of St. Augustin, London 1919, 8⁰. Über die „Confessiones" handeln auch die Abs. 2 verzeichneten Schriften über den geistigen Entwicklungsgang Augustins von Naville, Wörter, Becker, Thimme und andern.

5. Philosophische Schriften. — Den „Retractationes" und „Confessiones" reihen sich im ersten Bande der Mauriner-Ausgabe die philosophischen Schriften an. Sie stellen nämlich die frühesten literarischen Versuche des Heiligen dar. Sie stammen fast sämtlich aus der Zeit vor seiner Taufe.

a) Eine Schrift „De pulchro et apto", welche Augustinus noch in seiner manichäischen Lebensperiode, als Lehrer der Rhetorik zu Karthago, im Alter von 26 oder 27 Jahren, verfaßte, ist nur mehr aus den Mitteilungen der „Confessiones" (4, 13—15, 20—27) bekannt. Um 400, zur Zeit der Niederschrift der „Confessiones", war sie dem Verfasser selbst bereits abhanden gekommen.

b) Aus der Abgeschiedenheit des Landgutes Cassiciacum bei Mailand, auf welches Augustinus sich im Herbste 386 zurückzog, sind vier philosophische Schriften hervorgegangen. Entschlossen, sich taufen zu lassen, wollte Augustinus die philosophischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens sich recht klar vor die Seele stellen, um dann um so zuversichtlicher sich ganz den übernatürlichen Ideen und Kräften des Christentums hingeben zu können. Zu dem Ende veranstaltete er mit seinen Hausgenossen philosophische Gespräche oder Disputationen, die sofort durch einen Stenographen aufgezeichnet wurden. Er selbst hat das Stenogramm überarbeitet, ausgefeilt und abgerundet, und zwar sehr wahrscheinlich nach dem Muster der Dialoge Ciceros, insbesondere des verloren gegangenen „Hortensius". Wieweit jedoch im einzelnen der ursprüngliche Wortlaut beibehalten worden und wieweit die Überarbeitung umgestaltend eingegriffen hat, muß dahingestellt bleiben[1]. So entstanden ein Dialog „Contra Academicos" in drei Büchern (Migne 32, 905—958), welcher den Skeptizismus der Neuakademiker bekämpft, um die These zu vertreten, daß es ein Wissen gibt oder daß die sichere Erkenntnis der Wahrheit dem Menschen nicht vorenthalten sein kann, ein Dialog „De beata vita" in einem Buche (Migne 32, 959—976), welcher beweist, daß die wahre Glückseligkeit

[1] Vgl. van Haeringen, De Augustini ante baptismum rusticantis operibus, Groningae 1917, 21 ff.

in der Erkenntnis Gottes bestehe, und ein Dialog „De ordine“ in zwei Büchern (Migne 32, 977—1020), welcher über die Ordnung im Universum und namentlich über die Stellung und Bedeutung des Bösen im göttlichen Weltplan handelt. Diesen drei Dialogen hat sich nach dem Zeugnis der „Retractationes“ (1, 4) noch ein Monolog angeschlossen, „Soliloquia“ in zwei Büchern (Migne 32, 869—904), philosophische Betrachtungen, welche Augustinus in schlaflosen Nächten anstellte und am Morgen zu Papier brachte, über die Mittel zur Erforschung der übersinnlichen Wahrheiten, mit spezieller Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele.

A. D. Ohlmann, De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis (Diss. inaug.), Argentorati 1897, 8°. W. Thimme, Literarisch-ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins: Zeitschr. f. Kirchengesch. 29 (1908) 1—21. J. H. van Haeringen, De Augustini ante baptismum rusticantis operibus (Diss. inaug.), Groningae 1917, 8°. — P. Drewniok, De Augustini contra Academicos libris tribus (Diss. inaug.), Vratisl. 1913, 8°. R. Dienel, Ciceros Hortensius und St. Augustins De beata vita (Progr.), Wien 1914, 8°. Eine deutsche Übersetzung des Dialogs De beata vita von J. Hessen, Leipzig 1923 (Philosophische Bibliothek Bd. 183). Matinée, S. Augustinus Aurelius in Soliloquiis qualis philosophus appareat, qualis vir (Thesis), Rennes 1864, 8°.

Eine unechte aszetische Schrift unter dem Titel „Soliloquia“ (Migne 40, 863—898) ist erst im Mittelalter, wahrscheinlich erst nach 1215, ans Licht getreten, ist aber viel gelesen und auch in neuerer Zeit noch wiederholt gedruckt worden, gewöhnlich in Verbindung mit zwei andern unechten Erbauungsbüchern, Meditationes (Migne 40, 901—942) und Manuale (Migne 40, 951—968). Der lateinische Text der „Soliloquia“ nebst einer deutschen Übersetzung des Bischofs Johannes von Neumarkt, aus den Jahren 1353—1364, bei A. Sattler, Die pseudoaugustinischen Soliloquien in der Übersetzung des Bischofs Johannes von Neumarkt, Graz 1904, 8°. Eine moderne deutsche Übersetzung der drei genannten Schriften bei F. Ratte, Des hl. Augustinus Betrachtungen, einsame Gespräche und Handbüchlein, Freiburg i. Br. 1891, 12°.

c) Von Cassiciacum nach Mailand zurückgekehrt, gedachte Augustinus zu Anfang des Jahres 387, noch vor seiner Taufe, die unvollendet gebliebenen „Soliloquia“ fortzusetzen oder durch eine Schrift „De immortalitate animae“ zu ergänzen. Eine unfertige Skizze unter diesem Titel (Migne 32, 1021—1034), der Fülle der Gedanken und der Knappheit des Ausdrucks wegen nur schwer verständlich, ist gegen seinen Willen in die Öffentlichkeit gedrungen (me invito exiit in manus hominum, Retract. 1, 5). Zum Abschluß ist die Schrift überhaupt nicht gekommen.

d) Um dieselbe Zeit hat Augustinus auch Hand gelegt an eine enzyklopädische Bearbeitung der sieben freien Künste unter dem Titel „Disciplinarum libri“ (Retract. 1, 6), unter welchem auch M. Terentius Varro die „artes liberales“ behandelt hatte. Doch hat er 387 zu Mailand nur einen der sieben Teile „De grammatica“, fertigstellen können. Den Teil „De musica“ oder wenigstens den Abschnitt „De rhythmo“ hat er später in Afrika zu Ende geführt (vgl. Retract. 1, 11). Die weiteren

Teile, „De dialectica", „De rhetorica", „De geometrica", „De arithmetica", „De philosophia", sind über die ersten Umrisse und Entwürfe niemals hinausgediehen. Nur Bruchstücke dieser Arbeiten sind erhalten geblieben. Der Teil „De grammatica" ist in zwei Auszügen, der eine gedrängter, der andere ausführlicher, überliefert (der ausführlichere Auszug Migne 32, 1385—1408). Der Abschnitt „De rhythmo" liegt in „De musica libri sex" (Migne 32, 1081—1194) noch unversehrt vor; er hat die Form eines Gesprächs zwischen einem Lehrer und einem Schüler. Außerdem erübrigen von dem großen Werke noch „Principia dialecticae" (Migne 32, 1409—1420) und „Principia rhetorices" (Migne 32, 1439 bis 1448), während die „Categoriae decem ex Aristotele decerptae" (Migne 32, 1419—1440) wahrscheinlich unecht sind.

Die „Principia dialecticae" wurden von neuem herausgegeben durch W. Crecelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber (Progr.), Elberfeld 1857. 4º. Vgl. B. Fischer, De Augustini Disciplinarum libro qui est de dialectica (Diss. inaug.), Jenae 1912. 8º. Die „Principia rhetorices" am besten bei C. Halm, Rhetores latini minores, Lipsiae 1863, 137—151: Aurelii Augustini de rhetorica liber. Vgl. dazu A. Reuter in den Kirchengeschichtlichen Studien, H. Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet, Leipzig 1888, 321—351; J. Zurek in den Dissertationes philologae Vindobonenses 8, Vindob. 1905, 69—110. Weitere Literatur zu den Überresten der „Disciplinarum libri" ist verzeichnet bei W. S. Teuffel, Gesch. der römischen Literatur, 6. Aufl., 3, Leipzig 1913, 365 f.; bei M. Schanz, Gesch. der römischen Literatur 4, 2, München 1920, 414.

e) Nach seiner Taufe schrieb Augustinus gegen Anfang des Jahres 388 zu Rom einen Dialog „De quantitate animae" (Migne 32, 1035—1080) zum Erweis der Immaterialität der Seele (ut eam si possemus ostenderemus corporalis quantitatis non esse et tamen magnum aliquid esse, Retract. 1, 8). Die Grundlage dieses Dialogs bildete, wie er in einem Briefe bezeugt (Ep. 162, 2), ein Zwiegespräch zwischen ihm und seinem Freunde Evodius, dem späteren Bischof von Uzalis im prokonsularischen Afrika. Ähnlich verhält es sich mit dem Dialog „De magistro" (Migne 32, 1193—1220), welcher um 389 in Afrika verfaßt wurde, um darzutun, „magistrum non esse qui docet hominem scientiam nisi Deum" (Retract. 1, 12). Er ist auch kein bloß fingiertes Gespräch, sondern die freie Wiedergabe einer Unterredung zwischen Augustinus und seinem Sohne Adeodatus (Conf. 9, 6, 14). Der Dialog „De libero arbitrio" in drei Büchern (Migne 32, 1221—1310), welcher 388 zu Rom begonnen, aber erst 395 in Afrika vollendet wurde, pflegt nicht zu den philosophischen, sondern zu den antimanichäischen Schriften gerechnet zu werden. Er ist wiederum aus einem Gespräch Augustins mit Evodius herausgewachsen (Ep. 162, 2) und, was bemerkenswert erscheint, er ist der letzte aller Dialoge Augustins. Die Freude an der Dialogform hat Augustinus bald verloren. Schon zwischen seinen früheren und seinen späteren Dialogen besteht ein unverkennbarer Unterschied. „Contra Academicos", „De beata vita",

„De ordine" wollen auch literarisch-ästhetische Ansprüche befriedigen: „De quantitate animae", „De magistro", „De libero arbitrio" kennen sozusagen nur das Bestreben, die Gedanken und die Beweise möglichst klar, sicher und faßlich auszuprägen.

W. Ott, Über die Schrift des hl. Augustinus De magistro (Progr.), Hechingen 1898, 4⁰.

6. Apologetische Schriften. — Mit den philosophischen Schriften innerlich verwandt sind die apologetischen Schriften. Zu ihnen gehört:

a) das Werk, welches als das bedeutendste unter sämtlichen Werken Augustins gilt, die 22 Bücher „De civitate Dei" (Migne 41), aus den Jahren 413—426. Die Veranlassung zu diesem Werke gaben Angriffe der Heiden auf die Christen. Die Eroberung Roms durch Alarich am 24. August 410 ward dem Christentum zur Last gelegt, weil dasselbe durch Untergrabung des Polytheismus den Zorn jener Götter herabgerufen, unter deren Schutz die ewige Stadt sich zur Weltbeherrscherin emporgeschwungen. „Seht", sagten die Heiden, „als wir noch unsern Göttern Opfer darbrachten, stand Rom unbezwungen da, war Rom glücklich; jetzt, da das Opfer eures Gottes den Sieg davongetragen und allgemeine Verbreitung gefunden hat, die Opfer unsrer Götter aber verboten und verwehrt sind, seht, was Rom zu erdulden hat." [1] Damit wurde freilich nur eine Anklage wiederholt, mit welcher die Apologeten des Christentums sich von jeher zu beschäftigen hatten. Öffentliche Unglücksfälle aller Art waren immer wieder dem Christentum Schuld gegeben worden. Indem nun aber Augustinus, mit Zurückweisung der augenblicklichen Anklage nicht zufrieden, auch auf das wahre, innere und bleibende Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum eingeht und nicht bloß die Gegenwart, sondern auch Vergangenheit und Zukunft in den Kreis der Betrachtung zieht und den gesamten Verlauf der Weltgeschichte von Anfang bis zu Ende zu überblicken und zu ergründen versucht, so erweitert sich seine Apologie zu einer Philosophie der Geschichte, die in ihrer großartigen Konzeption über alle andern Apologien des christlichen Altertums „wie ein Hochgebirge emporragt" [2].

Gewidmet ist dieselbe einem Freunde, dem kaiserlichen Tribun und Notar Flavius Marcellinus zu Karthago, welcher Augustinus in dringenden Worten um eine Widerlegung der neuen heidnischen Vorwürfe gebeten hatte [3]. Das Erscheinen des Werkes hat Marcellinus jedoch nicht mehr erlebt, auch die an ihn gerichtete Vorrede ist ihm

---

[1] Aug., Sermo 296, 7.

[2] Fr. und P. Böhringer, Aurelius Augustinus, Stuttgart 1877—1878, 2, 156.

[3] Siehe Aug., Ep. 136, Marcellini ad Augustinum. Über Marcellinus vgl. etwa Phillott im Dictionary of Christ. Biography 3, London 1882, 806 f.

wohl nicht mehr zu Gesicht gekommen. Im September 413 sollte er den politischen Wirren, die zu Karthago ausbrachen, zum Opfer fallen. Kurz vorher hatte Augustinus mit der Ausarbeitung des Werkes begonnen und die Bücher 1—3, die, wie der Schluß des fünften Buches zeigt, gesondert ausgegeben wurden, mögen 414 ans Licht getreten sein. In Absätzen und Zwischenräumen sind die weiteren Bücher nach und nach gefolgt, die Abhaltungen häuften sich, und die letzten Bücher, 19—22, sind erst 426 niedergeschrieben worden[1]. Der Plan des Werkes hat jedoch, wenigstens in seinen Hauptumrissen, von vornherein festgestanden; trotz mancher Abschweifungen vom nächsten Gegenstande bilden daher die 22 Bücher ein geschlossenes Ganzes. Die Bücher 1—10 stellen den ersten, apologetisch-polemischen Teil dar, die Bücher 11—22 den zweiten, positiv-spekulativen Teil. Den Gedankengang kennzeichnet der Verfasser in seinen „Retractationes" (2, 43) wie folgt: „Die fünf ersten Bücher weisen die Ansicht zurück, es sei zum irdischen Glück der Kult der vielen Götter nötig, welche die Heiden zu verehren pflegen, und jene Unglücksfälle seien deshalb hereingebrochen und so schrecklich angewachsen, weil dieser Kult verboten ist. Die fünf folgenden Bücher wenden sich gegen diejenigen, welche zwar zugeben, daß derartige Unglücksfälle die Sterblichen stets heimgesucht haben und auch stets heimsuchen werden und daß sie nach Zeit und Ort und Personen einen bald mehr bald weniger großen Umfang annehmen, welche aber beweisen wollen, daß der Kult vieler Götter, und zwar der Opferkult, wegen des Lebens nach dem Tode nützlich sei[2]. Das sind die beiden der christlichen Religion zuwiderlaufenden Irrtümer, welche in diesen zehn Büchern widerlegt werden. Um jedoch dem Vorwurf zu begegnen, wir hätten nur die Anschauungen anderer bekämpft, nicht aber die eigenen Anschauungen begründet, so ist dieser weiteren Aufgabe der zweite Teil des Werkes gewidmet, der aus zwölf Büchern besteht, wenngleich wir übrigens, wo es nötig ist, auch in den zehn ersten Büchern unsern Standpunkt begründen und in den zwölf letzten den gegnerischen Standpunkt bekämpfen. Von diesen zwölf letzten Büchern nun behandeln die vier ersten den Ursprung der beiden Reiche, des Reiches Gottes nämlich und des Reiches dieser Welt, die vier folgenden ihren Fortgang oder Verlauf, die vier weiteren und letzten ihren gebührenden Ausgang. Alle 22 Bücher aber haben, wiewohl sie sich mit beiden Reichen befassen, ihren Namen von dem vorzüglicheren Reiche erhalten und sind ‚Über das Reich Gottes' betitelt worden."

Den Ausdruck „Civitas Dei" hat Augustinus den Psalmen entlehnt[3]. Derselbe bezeichnet zunächst die Gottesstadt Jerusalem im Gegen-

[1] Vgl. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911, S. [illegible]

[2] So die Neuplatoniker. [3] Siehe De civ. Dei 11, 1.

satz zu der Teufelsstadt Babylon. Diese Städte aber, wie die Psalmisten sie geschaut, vertreten die Gesamtheit der Heiligen und die Gesamtheit der Gottlosen [1], zwei Reiche, Reiche ohne Grenzen, Reiche, welche Zeit und Ewigkeit umspannen. Zu dem Gottesreich gehören alle Guten, zu dem Weltreich alle Bösen im Diesseits wie im Jenseits. Statt „Civitas huius mundi", wie es in den „Retractationes" hieß, heißt es in dem Werke selbst meist „Civitas terrena", ohne Unterschied der Bedeutung [2]. Der Ursprung der beiden Reiche liegt jenseits der sichtbaren Welt. Das Gottesreich ward gegründet mit der Erschaffung der Engel; das Weltreich nahm seinen Anfang mit dem Abfall der bösen Engel. Mit Adam ward der Gegensatz der beiden Reiche auf die Erde verpflanzt. Kain und Abel führen die beiden Reiche im Kampfe miteinander vor Augen, und eben dieser Kampf macht das Drama der ganzen Weltgeschichte aus. Für die Dauer dieser Zeit sind die beiden Reiche auf Erden nicht reinlich geschieden, sondern miteinander verflochten und vermischt (1, 35; 11, 1), insofern die Angehörigen oder Bürger des einen Reiches inmitten der Angehörigen des andern ihre Wege gehen. Nur dadurch, daß das Gottesreich das Weltreich durchdringt, wird eine gewisse Ruhe und Ordnung auf Erden aufrecht erhalten. Die endgültige Scheidung tritt mit dem Übergang der Zeit in die Ewigkeit, mit dem Weltgericht, ein. Dann werden die Bürger des Weltreichs ewiger Pein überantwortet, und fürderhin gibt es innerhalb dieses Reiches nur mehr Verwirrung und Streit ohne Ende. Dagegen wird das Gottesreich, das himmlische Jerusalem, geschmückt wie eine Braut zur Hochzeit aus dem Weltbrand hervortreten, und alle seine Bürger werden in unbeschreiblicher Seligkeit den Schöpfer umringen und den ewigen Sabbat feiern.

Aus dem Gesagten erhellt, daß es verfehlt ist, das Gottesreich mit der Kirche zu identifizieren. Denn abgesehen davon, daß das Gottesreich längst bestand, bevor die Kirche ins Dasein trat, zählt die Kirche für die Dauer der Weltzeit auch solche zu ihren Mitgliedern, welche vielmehr Bürger des Weltreichs sind. Noch weniger darf das Weltreich dem Staate gleichgesetzt werden. Denn das Weltreich hat nicht nur keine räumlichen und zeitlichen Grenzen, sondern es ist auch, aus der Sünde geboren, etwas, was nicht sein sollte, während der Wert der bürgerlichen Gesellschaft und die Notwendigkeit staatlicher Ordnung von Augustinus vollauf gewürdigt wird [3].

Zu den breiten historischen und archäologischen Exkursen, die sich in beiden Teilen des Werkes finden, hat Augustinus außer dem

[1] Aug., In Ps. 86 enarr. 6: „Quomodo una civitas sancta, Ierusalem, una civitas iniqua, Babylon: omnes iniqui ad Babyloniam pertinent, quomodo omnes sancti ad Ierusalem."

[2] Über sonstige synonyme Bezeichnungen vgl. Scholz a. a. O. 86 ff.

[3] Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus 1, Freiburg i. Br. 1909, 326 ff..

Alten Testament und der hieronymianischen Bearbeitung der Chronik des Eusebius namentlich Schriften des Terentius Varro benützt. Der Kritik des römischen Götterkultes in Buch 6 legte er die „Antiquitates" Varros zu Grunde; die Darstellung der Urgeschichte des Römerreichs in der ersten Hälfte des Buches 18 entnahm er zum großen Teile dem Werke Varros „De gente populi romani". Augustins Mitteilungen bilden eine der Hauptquellen für die Kenntnis dieser verloren gegangenen Werke Varros. Auch Schriften Ciceros, insbesondere seine Bücher „De re publica", sind wiederholt herangezogen worden. Von den römischen Dichtern wird Vergil sehr häufig zitiert.

Druckausgaben des Werkes erschienen zuerst 1467 zu Subiaco, 1468 zu Straßburg, besorgt von J. Mentelin, 1473 zu Mainz, besorgt von P. Schöffer. Von neueren Ausgaben ist namentlich diejenige von B. Dombart zu nennen, Leipzig 1863, 2 Bde., 8°; 2. Aufl. 1877; 3. Aufl. 1905—1908. Vgl. Dombart, De codicibus quibusdam librorum Augustinianorum de civitate Dei commentatio (Progr.), Norimbergae 1862, 4; Dombart, Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 32, 2a), Leipzig 1908. In dem Wiener Corpus script. eccles. 40 (40, 1 und 40, 2), 1899—1900, hat E. Hoffmann das Werk von neuem rezensiert. Vgl. Hoffmann, Zu Augustin „De civitate Dei": Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-histor. Kl. 143, Wien 1901, Abh. 7. A. de Laborde, Les Manuscrits à peintures de la Cité de Dieu de St. Augustin, Paris 1909, 3 voll., 2° (t. 1—2: texte; t. 3: planches). — Neuere deutsche Übersetzungen des Werkes von U. Uhl, Kempten 1873—1874, 2 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter); von A. Schröder, Kempten 1911—1916, 3 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter). — H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, 106—152: „Die Kirche ‚das Reich Gottes'; vornehmlich zur Verständigung über De civ. Dei 20, 9." G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift De civitate Dei (Inaug.-Diss.), Leipzig 1891, 8°. J. Biegler, Die Civitas Dei des hl. Augustinus in ihren Grundgedanken dargelegt, Paderborn 1894, 8°. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 318 bis 322. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins „De civitate Dei", mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Gesch. der Theologie und der Mystik, Leipzig 1911, 8°. Fr. Bliemetzrieder, Über St. Augustins Schrift „De civitate Dei": Theol. Quartalschrift 95 (1913) 101—119. E. Troeltsch, Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluß an die Schrift „De civitate Dei", München 1915, 8°; vgl. H. Lindau, Augustins geschichtliche Stellung: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 37 (1918) 406—432. — C. Frick, Die Quellen Augustins im 18. Buche seiner Schrift De civitate Dei (Progr.), Höxter 1886, 8°. J. Dräseke, Zu Augustinus De civ. Dei 18, 42, eine Quellenuntersuchung: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 32 (1889) 230—248; vgl. P. Wendland, Eine Dräsekesche Hypothese: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 56 (1901) 113—119. H. Kuhlmann, De veterum historicorum in Augustini De civitate Dei libro primo, altero, tertio vestigiis (Progr.), Schleswig 1900, 4°. S. Angus, The Sources of the first ten Books of Augustine's De civitate Dei (Thesis), Princeton 1906, 8°. J. Vasold, Augustinus quae hauserit ex Vergilio (2 Programme), München 1907—1908, 8°.

b) Die kleine Schrift „De divinatione daemonum" (Migne 40, 581 bis 592), zwischen 406 und 411 verfaßt, untersucht das Wissen der Dämonen um die Zukunft und vergleicht die Vorhersagungen derselben

mit den Aussprüchen der Propheten. Den Anlaß zu dieser Schrift gab laut dem Eingang ein Gespräch, in welchem behauptet wurde, die Zerstörung des Serapeion zu Alexandrien im Jahre 389 sei von einem Dämon vorhergesagt worden. Vgl. Retract. 2, 30.

Eine neue Ausgabe der Schrift von J. Zycha im Corpus script. eccles. lat. 41. 1900.

c) Die Schrift „Adversus Iudaeos“ (Migne 42, 51—64) will die Gerechtigkeit Gottes in der Verwerfung der Juden beleuchten. Sie ist nur eine Predigt und wird deshalb in den „Retractationes“ nicht erwähnt. Zu einer genaueren Datierung fehlen die erforderlichen Anhaltspunkte.

Ein „Sermo contra Iudaeos, Paganos et Arianos de symbolo“ (Migne 42, 1117—1130) und eine „Altercatio Ecclesiae et Synagogae“ in Form eines Dialogs (42, 1131—1140) sind unecht. Über den Sermo siehe bei Quodvultdeus von Karthago (§ 75, 1). Zu der „Altercatio“ vgl. G. Morin, Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 30. — P. Berard, St. Augustin et les Juifs (Thèse), Besançon 1913, 8°.

7. Dogmatische Schriften. — Die einzige systematische Darstellung der kirchlichen Lehre von der Hand Augustins ist

a) „Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate liber unus“ (Migne 40, 231—290), wahrscheinlich aus dem Jahre 421. „Enchiridion“ ist sie überschrieben worden, weil Laurentius, ein römischer Laie, um ein Lehrbüchlein gebeten hatte, welches er nicht mehr aus der Hand legen wollte (Retract. 2, 63). Der Untertitel geht darauf zurück, daß Augustinus laut der Einleitung (c. 7) seine Aufgabe dahin faßt, über Glaube, Hoffnung und Liebe zu handeln. Über den Glauben belehrt er in der Weise, daß er das apostolische Symbolum, den Abriß des kirchlichen Glaubens, ausführlich erklärt (c. 9—113). Über Hoffnung und Liebe hat er nunmehr, da schon alles Wesentliche gesagt ist, nur noch wenige Bemerkungen nachzutragen (c. 114—121).

Das Handbüchlein hat zahlreiche Separatausgaben erfahren. Die Ausgabe des Jesuiten J. B. Faure, Rom 1755, 4°, ist der sachlichen Anmerkungen wegen besonders geschätzt und von neuem aufgelegt worden durch C. Passaglia S. J., Neapel 1847. Eine kritische Ausgabe lieferte zuletzt J. G. Krabinger, Tübingen 1861, 8°; eine an Krabinger sich anlehnende Schulausgabe O. Scheel, Tübingen 1903 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften 2, 4). Gegenstand langer und bitterer Streitigkeiten war der Satz Enchir. 95: „Nec utique Deus iniuste noluit (Tyrios et Sidonios) salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet.“ Aus dogmatischen Rücksichten wollte man die handschriftlich bezeugte Lesart „si vellet“ abändern in „si vellent“; vgl. Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 99 ff. Eine deutsche Übersetzung des Handbüchleins von J. Molzberger, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter); eine eingehende Inhaltsanalyse bei A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3, 4. Aufl., Tübingen 1910, 220—236. Vgl. auch O. Scheel, Be-

merkungen zur Bewertung des Enchiridions Augustins: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 24 (1903) 401—416.

b) Die Schrift „De fide et symbolo" (Migne 40, 181—196), eine knapp gefaßte Auslegung des Symbolums, gibt einen Vortrag wieder, den Augustinus am 8. Oktober 393 vor einer großen Synode afrikanischer Bischöfe zu Hippo gehalten hat (Retract. 1, 17).

Eine neue Ausgabe von J. Zycha im Corpus script. eccles. lat. 41, 1900.

c) Von den vier „Sermones de symbolo ad catechumenos" (Migne 40, 627—668) sind die drei letzten aus innern Gründen als unecht abzulehnen, und auch für die Echtheit des ersten läßt sich kein entscheidendes Zeugnis beibringen.

Die drei letzten dieser Predigten gehören sehr wahrscheinlich Quodvultdeus von Karthago an (§ 75, 1). Alle vier deutsch von R. Storf, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter).

d) „De fide rerum quae non videntur" (Migne 40, 171—180) ist auch eine Predigt, nach 399 gehalten und dem Nachweis der Vernünftigkeit und Notwendigkeit des Glaubens an Unsichtbares und Übernatürliches gewidmet.

e) Die Schrift „De fide et operibus" (Migne 40, 197—230), aus dem Anfang des Jahres 413, verficht den Satz, daß der Glaube allein ohne die Werke zum Heile, „ad aeternam vitam", nicht ausreiche (Retract. 2, 38).

Eine neue Ausgabe von Zycha a. a. O.; vgl. b. Eine deutsche Übersetzung von Storf a. a. O.; vgl. c.

f) „De trinitate libri quindecim" (Migne 42, 819—1098) haben den Verfasser sehr lange in Anspruch genommen. „De trinitate libros", schreibt er, „iuvenis inchoavi, senex edidi." [1] Aus den „Retractationes" (2, 15) darf gefolgert werden, daß das Werk etwa 399 in Angriff genommen, und aus einem weiteren Selbstzeugnis ergibt sich, daß es nicht vor 416 zum Abschluß gebracht worden ist [2]. Auch dem Leser, das sah schon der Verfasser, würden diese Bücher Schwierigkeiten bereiten: „Nimis operosi sunt et a paucis eos intelligi posse arbitror." [3] Über Inhalt und Gedankengang wird zu Beginn des letzten Buches (15, 3, 4—5) Rechenschaft abgelegt. Die Bücher 1—8 entwickeln die wahre Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach der Heiligen Schrift, die Bücher 9—15 suchen diese Lehre soweit als möglich wissenschaftlich zu rechtfertigen, insbesondere dadurch, daß sie in dem geschöpflichen Sein Analogien zu dem göttlichen Sein aufzeigen. Die realistischen Bilder, die man früher gern gebraucht hatte, Quelle, Bach und Strom, Wurzel, Schößling und Frucht, Sonne, Strahl und Flamme, beiseite

[1] Ep. 174, ad Aurelium. [2] Ep. 169, ad Evodium 1. [3] A. a. O.

schiebend, sucht und findet Augustinus treffendere Ähnlichkeiten in dem menschlichen Geiste, dem Abbild Gottes. Das neunte Buch verbreitet sich weitläufig über eine „gewisse Trinität“, welche zum Schlusse in die Worte gefaßt wird: „Mens et notitia qua se novit et amor quo se notitiamque suam diligit, et haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae“ (15, 3, 5). Das zehnte Buch beschäftigt sich mit einem noch mehr in die Augen springenden Ternar: „memoria, intelligentia, voluntas“, wobei „memoria“ den unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins, „intelligentia“ den logischen Akt, in dem er gedacht wird, „voluntas“ die aktive Beziehung beider aufeinander bedeutet, drei Momente, die in ihrer Einheit das Selbstbewußtsein konstituieren. Übrigens hat Augustinus den Wert dieser Analogien nicht überschätzt, ist sich vielmehr der Unmöglichkeit, die Wahrheit und Notwendigkeit des Trinitätsgeheimnisses philosophisch zu beweisen, wohl bewußt geblieben.

Über ein schönes Gebet, welches in mehreren Handschriften des Werkes „De trinitate“ Augustinus zugeeignet wird, siehe Morin, Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 29 f. — Über die hübsche Sage, daß Augustinus, während er am Meeresstrand über die Trinität nachsann, ein Engel in Gestalt eines Knaben erschienen sei, der mit einem Löffel das Meer ausschöpfen und in ein kleines Grübchen gießen wollte, vgl. J. Stilting in den Acta SS. Aug. 6, Antverp. 1743, 235 357 f. — Zu Anfang des 14. Jahrhunderts ist das Werk „De trinitate“, wie früher schon bemerkt (S. 448), durch den Mönch Maximus Planudes ins Griechische übersetzt worden.

g) Die zwei Bücher „De coniugiis adulterinis“ (Migne 40, 451 bis 486), um 419 geschrieben, vertreten die schlechthinige Unauflöslichkeit der christlichen Ehe und die Ungültigkeit einer neuen Ehe des einen Teiles bei Lebzeiten des andern (Retract. 2, 57).

Eine neue Ausgabe von Zycha a. a. O.; vgl. b.

h) Die um 421 verfaßte Abhandlung „De cura gerenda pro mortuis“ (Migne 40, 591—610) antwortet auf eine Anfrage des hl. Paulinus von Nola, die Bestattung in den Basiliken der Märtyrer könne den Abgeschiedenen insofern zugute kommen, als sie die Gläubigen an das Gebet für die Abgeschiedenen erinnere und dadurch letzteren die Interzession der Märtyrer vermittle (Retract. 2, 64).

Eine neue Ausgabe von Zycha a. a. O.; vgl. b. Ein Auszug aus der Abhandlung bei Fr. X. Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, 580—584.

i) „De diversis quaestionibus 83 liber unus“ (Migne 40, 11—110) enthält Antworten auf 83 Fragen, von denen die erste, größere Hälfte dem Gebiet der Dogmatik, die zweite, kleinere Hälfte dem Gebiet der Exegese angehört. Die Fragen sind seit der Rückkehr Augustins nach Afrika 388 bei verschiedenen Gelegenheiten von „Brüdern“ gestellt, die Antworten ursprünglich auf lose Blätter geschrieben und

nach der Bischofsweihe Augustins 395 zu dem vorliegenden Buche zusammengefaßt worden (Retract. 1, 26).

k) „De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo" (Migne 40, 101—148), um 397 verfaßt, beantworten Fragen, die Bischof Simplicianus von Mailand, der Nachfolger des hl. Ambrosius, Augustinus vorgelegt hatte, das erste Buch zwei Fragen aus dem Römerbrief, das zweite Buch fünf Fragen aus den Büchern der Könige (Retract. 2, 1). Der Schlußsatz lautet: „Sententiam de hoc opere tuam brevissimam, sed gravissimam flagito, et dum sit verissima, severissimam non recuso."

l) „De octo Dulcitii quaestionibus liber unus" (Migne 40, 147—170), vielleicht aus dem Jahre 422 oder 425, antwortet auf dogmatische und exegetische Fragen des kaiserlichen Tribuns und Notars Dulcitius zu Karthago, und zwar mit Zitaten aus früheren Schriften Augustins. Nur eine der acht Fragen, Apg 13, 22 betreffend, ist hier zum ersten Male erörtert.

Das Werk „De doctrina christiana" wird richtiger den exegetischen Schriften zugezählt (Abs. 12, a), und die Schrift „De vera religione" ist hauptsächlich der Bekämpfung des Manichäismus gewidmet (Abs. 8, d).

8. Dogmatisch-polemische Schriften. Antimanichäische Schriften. — Eine Schrift gegen die Häresien überhaupt, „De haeresibus" betitelt (Migne 42, 21—50), hat Augustinus erst gegen Ende seines Lebens, um 428, auf Bitten des damaligen Diakons Quodvultdeus von Karthago ausgearbeitet. „Breviter, perstricte atque summatim", hatte Quodvultdeus geschrieben, „et opiniones rogo cuiuslibet haeresis exponi et quid contra teneat ecclesia catholica, quantum instructioni satis est, subdi." [1] Mit Simon Magus beginnend und mit Pelagius bzw. Cälestius schließend, zählt Augustinus achtundachtzig Häresien auf und kennzeichnet, in der Regel wirklich recht kurz, die jedesmalige Lehranschauung oder doch den Ausgangspunkt oder Grundgedanken. Auf die entgegenstehenden Dogmen der Kirche einzugehen, hat er laut dem Schlußwort für überflüssig gehalten. Dagegen gedachte er, wie schon die Vorrede besagt, dem Abriß der Geschichte der Häresien als zweiten Teil eine Untersuchung des Begriffs der Häresie anzureihen: „In posterioribus autem partibus quid faciat haereticum disputabitur." Dieser zweite Teil ist indessen nicht mehr zur Ausführung gelangt.

Über manche zeitgenössische Häresien berichtet Augustinus aus eigener Kunde, und in solchen Fällen pflegt seine Darstellung auch mehr in die Breite zu gehen. Die Angaben über Häresien der Vergangenheit hat er hauptsächlich zwei Quellen entnommen, dem ketzerbestreitenden Werke des hl. Epiphanius, aber nicht dem großen „Arznei-

[1] Aug., Ep. 221, 3.

kasten", sondern dem kleinen und wohl nicht von Epiphanius selbst gefertigten Auszug aus demselben, und der verwandten Schrift des Bischofs Filastrius von Brescia. Nebenbei hat er auch die Kirchengeschichte des Eusebius in der Übersetzung Rufins (c. 22 und 83) und eine nicht weiter bekannte anonyme Schrift über die Häresien (c. 81 bis 82) benützt. Die Häresien c. 1—57, von den Simonianern bis zu den Messalianern, werden in der von Epiphanius innegehaltenen Reihenfolge aufgeführt, wenngleich die beigegebene Charakteristik sich vielfach von dem Texte bei Epiphanius lossagt. Folgen c. 58—80 Häresien, welche bei Epiphanius fehlen, aber bei Filastrius genannt werden, und schließlich c. 81—88 noch Häresien, welche auch bei Filastrius fehlen, aber auf irgend einem andern Wege Augustinus bekannt geworden sind.

Ein Abdruck der Schrift „De haeresibus" nach der Mauriner-Ausgabe steht bei Fr. Oehler, Corpus haereseologicum 1, Berol. 1856, 187—225. Über eine verderbte Stelle De haer. 41 vgl. Fr. Marx in seiner Ausgabe der Schrift des Filastrius, Corpus script. eccles. lat. 38, Vindob. 1898, Proleg. XIV. Siehe auch J. de Guibert, La notion d'hérésie dans St. Augustin: Bull. de littér. ecclés. 1920, 368—382.

Drei dieser Häresien, den Manichäismus, den Donatismus und den Pelagianismus, hat Augustinus, wie oben gesagt, jahrzehntelang in Wort und Schrift bekämpft. Der Manichäismus, heißt es in dem vorhin genannten Buche (c. 46), nimmt zwei entgegengesetzte Prinzipien an, zwei ewige und gleichewige Urpotenzen. Die sichtbare Welt sei aus der uranfänglichen, grob materiellen Vermischung eines urguten und eines urbösen, geistig-sinnlichen Stoffes entstanden, und Ziel und Ende des ganzen Weltenlaufs sei die Entwirrung des im Anfang geschürzten Knotens. Das Alte Testament sei das Werk eines der Fürsten der Finsternis und stehe in unversöhnlichem Widerspruch mit dem Neuen Testament, wiewohl auch das Neue Testament wenigstens zum großen Teile keinen Glauben verdiene, die volle Wahrheit vielmehr nur in einigen apokryphen, unter dem Namen von Aposteln umlaufenden Schriften gefunden werde. Christus sei in einem bloßen Scheinleibe unter den Menschen gewandelt, und der von Christus verheißene Paraklet sei erst in dem Stifter des Manichäismus erschienen. Wird noch hinzugefügt, daß Augustinus auch Veranlassung nimmt, das sittenlose Leben und Treiben der Manichäer an den Pranger zu stellen, so dürfte damit der Ideenkreis, in welchem seine antimanichäischen Schriften sich bewegen, schon ausreichend umschrieben sein. Es sind folgende:

a) „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo" (Migne 32, 1309—1378), schon bald nach der Taufe Augustins 388 zu Rom begonnen, aber erst 389 in Afrika vollendet und veröffentlicht. Diese Bücher richten sich gegen die unerträgliche „iactantia Manichaeorum de falsa et fallaci continentia vel

abstinentia, qua se ad imperitos decipiendos veris Christianis, quibus comparandi non sunt, insuper praeferunt" (Retract. 1, 7).

b) „De libero arbitrio libri tres" (Migne 32, 1221—1310), gleichfalls 388 begonnen, aber erst 395 zu Ende geführt. Diese Bücher, die aus einem Gespräch erwachsen sind und in Dialogform verlaufen (vgl. Abs. 5, e), wollen beweisen, „malum non exortum nisi ex libero voluntatis arbitrio" (Retract. 1, 9).

c) „De Genesi contra Manichaeos libri duo" (Migne 34, 173—220) sind 389 aus der Einsamkeit bei Tagaste hervorgegangen und wollen die drei ersten Kapitel der Genesis gegen die Anklagen und Einwürfe der Manichäer rechtfertigen (Retract. 1, 10).

d) „De vera religione liber unus" (Migne 34, 121—172) ist um 390 gleichfalls zu Tagaste entstanden und verficht den Glauben an den einen wahren Gott oder den Monismus des guten Prinzips im Gegensatz zu dem Dualismus der Manichäer (Retract. 1, 13).

Philosophia militans. Urtext von Augustins Schrift „De vera religione", nebst einer Einführung, vom Verfasser des Spinoza Redivivus und Augustinus Redivivus, Halle 1920. 8°.

e) Die Schrift „De utilitate credendi ad Honoratum" (Migne 42, 65—92) hat Augustinus als Presbyter zu Hippo um 391 verfaßt. Sie sollte seinen Freund Honoratus aufklären, der in den Vorwurf der Manichäer einstimmte, daß die katholische Kirche Glauben verlange, anstatt vielmehr Wissen zu bieten (Retract. 1, 14).

Eine neue Ausgabe von J. Zycha im Wiener Corpus 25 (25, 1), 1891. Die hier gebotene Textesrezension des größten Teiles der antimanichäischen Schriften ist übrigens nicht mit Unrecht als „ungenügend" bezeichnet worden; siehe Jülicher in der Theol. Literaturzeitung 1892, 422. Eine eingehende Inhaltsanalyse bei P. Batiffol, Autour du „De utilitate credendi" de St. Augustin: Revue Biblique N. S. 14 (1917) 9—53.

f) Die Schrift „De duabus animabus contra Manichaeos" (Migne 42, 93—112) wendet sich gegen die manichäische Lehre, daß der Mensch zwei Seelen habe, eine gute, die aus Gott geflossen sei, und eine böse, die zum Reich der Finsternis gehöre. Auch diese Schrift stammt aus dem Jahre 391 (Retract. 1, 15).

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. e.

g) „Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum" (M 42, 111—130) enthalten den von Schnellschreibern aufgenommenen Wortlaut einer öffentlichen Disputation zwischen Augustinus und dem manichäischen Presbyter Fortunatus am 28. und 29. August 392 zu Hippo. Die Disputation drehte sich um die Frage nach dem Ursprung des Bösen (Retract. 1, 16).

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. e.

h) „Contra Adimantum Manichaei discipulum" (Migne 42, 129—172), etwa aus dem Jahre 394, bekämpft gewisse „disputationes" des Manichäers Adimantus, welche Widersprüche zwischen Gesetz und Propheten und den evangelischen und apostolischen Schriften aufzeigen wollten (Retract. 1, 22).

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. e.

i) „Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti" (Migne 42, 173—206), etwa aus dem Jahre 397, bekämpft die Hauptthesen eines unter dem Namen Manis umlaufenden und von seinen Anhängern als „fundamental" verehrten Schreibens (Retract. 2, 2). In dieser Schrift (c. 5, 6) hat Augustinus die vielzitierten Worte gebraucht: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas."

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. e.

k) „Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres" (Migne 42, 207—518) stammen etwa aus dem Jahre 400 und richten sich gegen eine Schrift des früher schon erwähnten manichäischen Bischofs Faustus von Mileve. Es werden fort und fort die eigenen Worte des Faustus angeführt und dann erst Augustins Entgegnungen angeschlossen. Der größere Teil des umfangreichen Werkes ist der Verteidigung des Alten Testaments geweiht, welches Faustus völlig verwarf, der kleinere Teil der Verteidigung des Neuen Testaments, welches Faustus für gefälscht erklärte (Retract. 2, 7).

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. e.

l) „De actis cum Felice Manichaeo libri duo" (Migne 42, 519—552) enthalten die stenographische Nachschrift einer öffentlichen Disputation zwischen Augustinus und dem Manichäer Felix in der Kirche zu Hippo am 7. und wiederum am 12. Dezember 404. An dem letztern Tage ward über die Freiheit des Willens verhandelt (Retract. 2, 8).

Eine neue Ausgabe von Zycha im Wiener Corpus 25 (25, 2). 1892.

m) „De natura boni contra Manichaeos" (Migne 42, 551 bis 572), wohl bald nach 404 verfaßt, erläutert den Unterschied zwischen Gut und Bös im Gegensatz zu der Auffassung der Manichäer (Retract. 2, 9).

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. l.

n) „Contra Secundinum Manichaeum" (Migne 42, 571—602), um 405 verfaßt, antwortet auf einen Brief des Manichäers Sekundinus, welcher Augustinus gemahnt hatte, der Wahrheit die Ehre zu geben und vom Katholizismus zum Manichäismus zurückzutreten. Der seltsame Brief ist der Antwort voraufgeschickt (Retract. 2, 10).

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. l. — Das Schriftchen „De fide contra Manichaeos" (Migne 42, 1139—1154), auch bei Zycha a. a. O..

gehört jedenfalls nicht Augustinus an, sondern sehr wahrscheinlich jenem Evodius, der seit ungefähr 396 Bischof von Uzalis im prokonsularischen Afrika war und als solcher nach 426 starb. Da das Schriftchen von Augustins Abhandlung „De natura boni contra Manichaeos" Gebrauch macht (vgl. die admonitio der Mauriner bei Migne 42, 1139 f.), so kann es nicht vor 405 verfaßt sein. Evodius hat von etwa 385 an bis zu seinem Lebensende in nahem Freundschaftsverhältnis zu Augustinus gestanden. Augustins Dialoge „De quantitate animae" und „De libero arbitrio" geben Zwiegespräche wieder, die er 388 zu Rom mit Evodius führte (siehe Abs. 5, e). Unter den Briefen Augustins stehen vier Schreiben des Evodius an Augustinus, Nr. 158 160 161 163, alle vier um 414 verfaßt und hauptsächlich um Aufschluß über spekulative Schwierigkeiten bittend. Die Briefe 159 162 164 enthalten Augustins Antworten; auch der Brief 169, aus dem Ende des Jahres 415, ist eine Erwiderung Augustins auf dogmatische Fragen des Freundes. Einen neuen Brief des Evodius, an den Abt Valentinus von Hadrumetum, die Lehre von der Gnade betreffend und um 426 geschrieben, entdeckte und veröffentlichte G. Morin in der Revue Bénédictine 13 (1896) 481—486, und wiederum ebd. 18 (1901) 241—256. Vgl. über Evodius H. W. Phillott im Dictionary of Christ. Biography 2, London 1880, 429 f. Das „Commonitorium quomodo sit agendum cum Manichaeis qui convertuntur" (Migne 42, 1153—1156), auch bei Zycha a. a. O., ist ebenfalls mit Unrecht unter den Namen Augustins gestellt worden. Es ist eine Abschwörungsformel, die in erweiterter Fassung wiederkehrt in den mißbräuchlich sog. „Prosperi Anathematismi" (Migne 65, 23—30). Vgl. etwa A. Brinkmann im Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 51 (1896) 274 f.

Der Widerlegung des an manichäische Voraussetzungen anknüpfenden Priszillianismus widmete Augustinus um 415 das Schriftchen „Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas" (Migne 42, 669—678). Es ist die Antwort auf die an die Spitze gestellte Anfrage des spanischen Presbyters Orosius (Retract. 2, 44).

Die zwei Bücher „Contra adversarium legis et prophetarum" (Migne 42, 604—666), etwa aus dem Anfang des Jahres 420, wenden sich gegen die Schrift eines ungenannten Häretikers, in welchem Augustinus mit Recht einen Marcioniten vermutet. Sie bekämpfen insbesondere noch einmal einläßlich die Behauptung, das Alte Testament sei nicht göttlichen, sondern dämonischen Ursprungs (Retract. 2, 58).

Zu der Schrift des Häretikers vgl. v. Harnack, Marcion (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 45), Leipzig 1921, 340*—349*.

9. Antidonatistische Schriften. — Den Gegenstand des donatistischen Streites hat Augustinus in die Worte zusammengefaßt: „Duo mala vestra vobis obicimus: unum quod erratis in baptismi quaestione, alterum quod vos ab eis qui de hac re verum sentiunt separatis." [1] Auf den Schultern der alten Wiedertäufer, zur Zeit Tertullians und Cyprians, stehend, behaupteten auch die Donatisten, die Wirksamkeit der Taufe sei durch die subjektive Disposition des Spenders, seine Rechtgläubigkeit und seine sittliche Würdigkeit, bedingt. Nach Augustinus

[1] Contra Cresconium 3, 3.

hingegen ist die Taufe ein objektiv wirksames Gnadenmittel. Nicht der Spender, sondern der Stifter gibt dem Sakrament seine Kraft. Es gibt keine Taufe des Donatus, des Rogatus oder eines andern, sondern nur eine Taufe Christi, und sie vermittelt die Gnade vermöge der an sie geknüpften göttlichen Kraft, unabhängig von menschlichem Verdienst oder Mißverdienst[1]. Der falsche Sakramentsbegriff hing zusammen mit einem falschen Kirchenbegriff. Die Sekte der Donatisten wollte die wahre Kirche Christi sein, welch letztere nur vollkommen Gerechte oder Sündelose zu Mitgliedern haben könne. Die Kirche Christi, entgegnet Augustinus, kann doch nur die Kirche sein, welche durch die Heilige Schrift bezeugt ist, welche seit den Tagen des Herrn sich immer weiter ausgebreitet hat und jetzt als die katholische Kirche alle Völker der Erde umspannt. Diese Kirche aber ist und bleibt für die ganze Dauer ihrer zeitlichen Entwicklung eine gemischte Gesellschaft, welche Heilige und Unheilige umschließt, ein Netz, in welchem gute und schlechte Fische gefangen werden, eine Herde mit Schafen und mit Böcken, ein Haus mit Geräten zur Ehre und zur Unehre, ein Acker mit Weizen und mit Unkraut[2].

a) Die früheste der antidonatistischen Schriften war der „Psalmus contra partem Donati“ (Migne 43, 23—32), aus dem Ende des Jahres 393, ein Lied zum Singen, welches die Masse des Volkes über die Geschichte und das Wesen des Donatismus aufklären und insbesondere jenen „Psalmen“ entgegentreten sollte, durch welche der Donatistenprimas Parmenianus von Karthago sich den Weg zum Herzen des Volkes zu bahnen gesucht hatte[3]. Augustins Psalm ist ein Abecedarius, ein alphabetischer Psalm, zusammengesetzt aus 20 Strophen, die in ihrem ersten Verse der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets, von A bis V, beginnen. Allen Strophen geht eine gleichlautende Refrainzeile vorauf: „Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate.“ Ein Schlußstück, 30 Verse umfassend, läßt die katholische Kirche redend auftreten, um über den Abfall ihrer Kinder zu klagen und dieselben zu sich zurückzurufen. Die Verse sind ganz rhythmisch gebaut, unter Vernachlässigung der Gesetze der Metrik und mit häufiger Verwendung von Vokalverschmelzung und Vokalverschleifung. Jedes dem Volke, welches beim Vortrag des Liedes in der Kirche mitzuwirken hatte, weniger geläufige Wort ist vermieden worden (Retract. 1, 20).

Eine neue und treffliche Ausgabe des Liedes von M. Petschenig im Corpus 51, 1908. C. Daux, Chant abécédaire de St. Augustin contre les Donatistes, Arras 1905, 8°. A. Engelbrecht, Der hl. Augustinus als Volksdichter: Zeitschrift für die österreich. Gymnasien 59 (1908) 580—594.

---

[1] Ep. 93, ad Vincentium, 11, 46—49.

[2] Ep. 93, 9, 34; 12, 50 u. ö.

[3] Über Parmenianus siehe Bd. 3, S. 489 ff.

b) Eine Schrift „Contra epistolam Donati", welche dem „Psalmus contra partem Donati" auf dem Fuße folgte, ist zu Grunde gegangen. Sie war gegen ein Schreiben des Donatistenprimas Donatus von Karthago, des Vorgängers Parmenians, gerichtet, welches zu zeigen versuchte, „non nisi in eius communione baptisma Christi esse" (Retract. 1, 21).

c) Eine Schrift „Contra partem Donati" in zwei Büchern, welche etwa 399 erschien, ist gleichfalls dem Untergang anheimgefallen. Auch ihr Inhalt ist nicht näher bekannt (Retract. 2, 5).

d) „Contra epistolam Parmeniani libri tres", um 400, verfaßt, sind erhalten geblieben (Migne 43, 33—108). Aus Anlaß eines Briefes Parmenians an den katholisierenden Donatisten Tyconius werden die Anklagen der Donatisten gegen die Katholiken zurückgewiesen (Buch 1) und sodann die biblischen Zeugnisse über das Reich des Messias oder die Kirche Christi, ihr Wesen und ihre Eigenschaften, ausführlich erläutert (Buch 2—3). Vgl. Retract. 2, 17.

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. a. Nach Wundt ist die Schrift, ebenso wie die drei folgenden Schriften, e, f, g, nicht vor 404 verfaßt worden. M. Wundt, Zur Chronologie augustinischer Schriften: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. usw. 21 (1922) 128—135.

e) „De baptismo contra Donatistas libri septem" (Migne 43, 107—244) sind auch um 400 verfaßt und wollen den Berufungen der Donatisten auf Cyprian von Karthago gegenüber dartun, „nihil sic valere ad refellendos Donatistas et ad eorum prorsus ora claudenda, ne adversus catholicam[1] suum schisma defendant, quomodo litteras factumque Cypriani" (Retract. 2, 18). Die irrige Ansicht Cyprians von der Ungültigkeit der Ketzertaufe lasse sich erklären und entschuldigen mit der Schwierigkeit der Frage und dem Mangel einer konstanten Tradition oder der Entscheidung eines Plenarkonzils. Im übrigen aber sei „der katholische Bischof und katholische Märtyrer" (3, 3, 5), der so unentwegt und opferwillig an der Einheit der Kirche festgehalten, den Schismatikern als leuchtendes Muster vor Augen zu stellen.

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. a. Immer wieder behauptet Augustinus in diesen Büchern „De baptismo", nach Cyprians Tode sei die Ketzertauffrage durch ein allgemeines Konzil gegen den Sinn Cyprians entschieden worden. Über die Frage, welches Konzil gemeint sei, siehe J. Ernst, Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarkonzil: Zeitschr. f. kath. Theol. 24 (1900) 282—325.

f) „Contra quod attulit Centurius a Donatistis liber unus", bald nach 400 verfaßt, ist wieder zu Grunde gegangen. Es

[1] Augustinus gebraucht sehr oft das bloße Adjektiv „catholica" im Sinne von „ecclesia catholica"; vgl. Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 74 ff.

war eine kurze Antwort auf donatistische Schriftstücke, welche der Donatist Centurius in der Kirche zu Hippo vorlegte (Retract. 2, 19).

g) „Contra litteras Petiliani Donatistae Cirtensis episcopi libri tres“ (Migne 43, 245—388), zwischen 401 und 403 verfaßt, bekämpfen ein langes Schreiben des donatistischen Bischofs Petilianus von Cirta an die ihm untergebenen Priester und Diakone mit leidenschaftlichen Ausfällen gegen die Katholiken. Die drei Bücher sind kein Werk aus einem Guß. Bei Abfassung des ersten Buches hat Augustinus nur ein Bruchstück des Schreibens Petilians in Händen gehabt, erst im zweiten Buche gibt er eine eingehende Widerlegung des ganzen Schreibens unter Anführung des vollen Wortlauts, und im dritten Buche wendet er sich gegen eine inzwischen erschienene Replik Petilians auf das erste Buch (Retract. 2, 25).

Eine neue Ausgabe von Petschenig im Corpus 52, 1909.

h) Zweifelhafter Herkunft ist ein in den „Retractationes“ nicht genanntes umfangreiches Rundschreiben unter dem Titel „Ad Catholicos epistola contra Donatistas, vulgo De unitate ecclesiae liber unus“ (Migne 43, 391—446). Diese Schrift knüpft zu Eingang an die zwei ersten Bücher „Contra litteras Petiliani“ an, indem sie Petilianus ersucht, auf diese zwei Bücher oder auch auf das vorliegende Schreiben eine Antwort zu geben, ohne jener Antwort Petilians, durch welche Augustinus zu dem dritten Buche gegen den Donatisten veranlaßt wurde, mit einem Worte zu gedenken. Damit versetzt die Schrift sich selbst zwischen das zweite und das dritte Buch „Contra litteras Petiliani“, etwa in das Jahr 402. Wiewohl nun aber auch Possidius, der alte Biograph, Augustinus eine „Epistola contra Donatistas ad catholicos fratres“ zuschreibt, so haben die Mauriner doch Verdacht geschöpft und in verschiedenen formellen und sachlichen Besonderheiten unsres Schreibens die Feder eines Pseudo-Augustinus zu erkennen geglaubt. Petschenig, der neue Herausgeber der antidonatistischen Schriften Augustins, hat diese Bedenken zu zerstreuen gesucht. Adam hingegen hat sie bestätigt und es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Schrift, die sich als populären Widerlegungsversuch einer bei den Donatisten umlaufenden Argumentensammlung erweist, einem Schüler Augustins angehört.

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. g. Über die Echtheit der Schrift spricht Petschenig in der Praef. VII ff. K. Adam, Notizen zur Echtheitsfrage der Augustin zugesprochenen Schrift „De unitate ecclesiae“: Theol. Quartalschr. 91 (1909) 86—115.

i) Das erste jener drei Bücher „Contra litteras Petiliani“ hat außer Petilianus selbst auch einen Donatisten Cresconius zu einer Replik an Augustinus veranlaßt, einen Laien und Grammatiker seines Zeichens, dem das rechte Verständnis für die theologische Frage völlig abging.

Die ausführliche Erwiderung Augustins, „Contra Cresconium grammaticum partis Donati libri quatuor" (Migne 43, 445 bis 594), um 406 verfaßt (Retract. 2, 26), ist ein Meisterstück literarischer Polemik, sprühend von Witz und Ironie.

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. g. Eine Inhaltsanalyse bei P. Monceaux, Un grammairien donatiste: Journal des Savants N. S. 11 (1913) 442 ff. 496 ff. 537 ff.

k) „Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber unus", aus dem Jahre 406 oder 407, eine Sammlung von Zeugnissen und Beweisen „sive de ecclesiasticis sive de publicis gestis sive de scripturis canonicis" (Retract. 2, 27), ist abhanden gekommen.

Der „Liber testimoniorum fidei contra Donatistas", den Kardinal Pitra (Analecta sacra et classica, Paris 1888, pars 1, 147—158) nach einem Manuskript der Stadtbibliothek von Namur unter dem Namen Augustins edierte, ist erstens nicht gegen Donatisten, sondern gegen Arianer und Mazedonianer gerichtet und zweitens nicht von Augustinus, sondern von jüngerer Hand verfaßt. Vgl. bei Faustus von Reji, § 78, 1, b.

l) „Contra nescio quem Donatistam liber unus", aus dem Jahre 406 oder 407, die Abfertigung eines Anonymus, welcher die soeben genannten „Probationes et testimonia" angegriffen hatte (Retract. 2, 28), ist auch verloren gegangen.

m) „Admonitio Donatistarum de Maximianistis", aus dem Jahre 406 oder 407, ein ganz kurzes und populäres Schriftchen (Retract. 2, 29), ist wiederum abhanden gekommen. Die Maximianisten waren eine rigoristische Partei der Donatisten, welche alles das für sich in Anspruch nahm, was die übrigen Donatisten den Katholiken gegenüber geltend zu machen bemüht waren [1].

n) „De unico baptismo contra Petilianum, ad Constantinum, liber unus" (Migne 43, 595—614), um 410 verfaßt, ist die Erwiderung auf eine Schrift des schon erwähnten donatistischen Bischofs Petilianus unter dem Titel „De unico baptismo". Ein Freund, Konstantinus, hatte diese Schrift Augustinus vorgelegt und dringend um eine Kritik ersucht.

Eine neue Ausgabe von Petschenig im Corpus 53, 1910.

o) „De Maximianistis contra Donatistas liber unus", eine größere Schrift aus dem Jahre 410 oder 411, ist wieder zu Grunde gegangen. Das Schisma der Maximianisten, war der Gedanke, liefere allein schon den Beweis für die völlige Haltlosigkeit der Vorwürfe der Donatisten gegen die Katholiken (Retract. 2, 35).

[1] Über die Entstehung und die Geschichte dieser Partei vgl. P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 4, Paris 1912, 57 ff.

p) „Breviculus collationis cum Donatistis" (Migne 43, 613—650) ist ein Auszug aus den Akten des 411 zu Karthago abgehaltenen Religionsgesprächs (Retract. 2, 39).

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. n. Die Akten des Religionsgesprächs sind auch in ihrer ursprünglichen Form noch erhalten, wenngleich nicht vollständig. Siehe Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 4, Paris 1912, 388 ff.

q) „Ad Donatistas post collationem liber unus" (Migne 43, 651—690) ist im Jahre 412 geschrieben, und zwar „ad ipsos Donatistas post collationem quam cum episcopis eorum habuimus, ne ab eis seducerentur ulterius" (Retract. 2, 40).

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. n.

r) „Ad Emeritum Donatistarum episcopum post collationem liber unus", eine gedrängte Zusammenfassung der Argumente gegen die Donatisten, etwa vom Jahre 417 (Retract. 2, 46), ist zu Grunde gegangen. Emeritus, Bischof von Cäsarea in Mauretanien, war 411 zu Karthago einer der sieben „actores" oder Wortführer der Donatisten gewesen.

s) „Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem Emerito praesente habitus" (Migne 43, 689—698) ist eine Predigt über die Notwendigkeit einer Aussöhnung zwischen Katholiken und Donatisten, die Augustinus am 18. September 418 zu Cäsarea hielt.

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. n.

t) „Gesta cum Emerito Caesareensi Donatistarum episcopo" (Migne 43, 697—706) sind die stenographische Nachschrift der Streitverhandlungen, die Augustinus am 18.—20. September 418 zu Cäsarea mit Emeritus führte (Retract. 2, 51).

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. n.

u) „Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo" (Migne 43, 707—752), um 420 verfaßt, kehren sich gegen Briefe des Bischofs Gaudentius von Thamugadi, und zwar das erste Buch gegen zwei Briefe, die Gaudentius an den Tribun Dulcitius gerichtet hatte, das zweite Buch gegen einen dritten Brief, den Gaudentius in Beantwortung des ersten Buches an Augustinus richtete (Retract. 2, 59). Auch Gaudentius hatte 411 zu Karthago zu den sieben Wortführern der Donatisten gezählt.

Eine neue Ausgabe bei Petschenig a. a. O.; vgl. n. — Der „Sermo de Rusticiano subdiacono a Donatistis rebaptizato et in diaconum ordinato" (Migne 43, 753—758), auch bei Petschenig a. a. O., ist anerkanntermaßen unecht, und es läßt sich der Verdacht nicht abweisen, daß er eine moderne Fälschung ist. Er ist nämlich zuerst von dem als Urkundenfälscher bekannten Oratorianer Hieronymus Vignier (gest. 1661) herausgegeben

worden, und eine Handschrift hat auch der letzte Herausgeber, Petschenig, nicht auftreiben können. Vgl über Vignier Bd. 1, 2. Aufl., dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1913, S. 57. — Die Schrift „Contra Fulgentium Donatistam" (Migne 43, 763—774), auch bei Petschenig a. a. O., ist gleichfalls unecht, ist aber sehr wahrscheinlich schon bald nach 411 von einem Kleriker aus der Umgebung oder aus der Schule Augustins verfaßt worden; sie bekämpft den von einem sonst nicht bekannten Donatisten Fulgentius veröffentlichten Traktat über die Taufe und bietet die Möglichkeit, denselben im wesentlichen wiederherzustellen. Siehe Monceaux, Un ouvrage du Donatiste Fulgentius, essai de restitution: Revue de philologie 31 (1907) 241—250. Kardinal Mai spricht in seinem Spicilegium Romanum 5, Romae 1841, Praef. xv, von einem Lorscher Kodex mit Schriften eines hl. Fulgentius, darunter „S. Fulgentii Excerptio ex libris S. Augustini contra Fulgentium Donatistam". Mai identifiziert den hl. Fulgentius mit Fulgentius von Ruspe (gest. um 533) und meint argumentieren zu dürfen, wenn die „Excerptio" echt sei, müsse auch die Schrift „Contra Fulgentium Donatistam" Augustinus zugeeignet werden. Petschenig a. a. O. läßt den Lorscher Kodex unerwähnt.

10. Antipelagianische Schriften. — Den Abend seines Lebens hat Augustinus der Bekämpfung des Pelagianismus gewidmet. Die Gedanken- und Beweisgänge seiner Streitschriften werden sich am besten durch auszügliche Wiedergabe des Schlußkapitels der Schrift „De haeresibus" veranschaulichen lassen. Die Pelagianer, berichtet Augustinus hier, sind der Gnade Gottes, durch welche wir der Gewalt der Finsternis entrissen und zu Kindern Gottes erhoben werden, so abhold, daß sie glauben, der Mensch könne ohne dieselbe alle göttlichen Gebote erfüllen, während doch der Herr sagte: „Nemo venit ad me nisi fuerit ei datum a Patre meo" (Jo 6, 66) und wiederum: „Sine me nihil potestis facere" (Jo 15, 5). Sie verwerfen auch die Gebete, welche die Kirche verrichtet, sei es für Ungläubige und der Lehre Gottes Widerstrebende, auf daß sie sich zu Gott bekehren, sei es für Gläubige, auf daß sie im Glauben wachsen und im Glauben beharren. Denn dies, behaupten sie, empfangen die Menschen nicht von Gott, sie haben es vielmehr von sich selbst, indem die Gnade Gottes, welche von der Sünde befreit, nach dem Maße unsres Verdienstes uns verliehen werde. Des weiteren behaupten sie, das Leben der Gerechten in dieser Welt sei vollkommen sündenfrei, und diese Gerechten seien es, welche die Kirche Christi in dieser Zeitlichkeit bildeten, so daß also die Kirche ohne alle Makel und Runzel sei (vgl. Eph 5, 27). Wie wenn es nicht die Kirche Christi wäre, welche auf dem ganzen Erdenrunde zu Gott ruft: „Dimitte nobis debita nostra" (Mt 6, 12). Auch leugnen sie, daß die Unmündigen durch ihre Abstammung aus dem Geschlecht Adams dem alten Tode verfallen sind. Dieselben würden vielmehr, frei von allen Banden der Erbsünde, so geboren, daß schlechterdings nichts vorhanden sei, was durch eine zweite Geburt nachgelassen werden müsse. Die Taufe vermittle ihnen nur den Eintritt in das Reich Gottes, nicht aber innerliche Erneuerung

und Lossprechung von Schuld und Strafe; auch ohne Taufe würden sie ein ewiges und seliges Leben erlangen, wenngleich außerhalb des Reiches Gottes. Adam selbst, lehren sie, würde dem Leibe nach gestorben sein, auch wenn er nicht gesündigt hätte, und er sei tatsächlich gestorben nicht zur Strafe, sondern vermöge seiner Natur.

Soweit das Schlußkapitel der Schrift „De haeresibus".

a) Den literarischen Kampf gegen den Pelagianismus eröffneten „De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum, libri tres" (Migne 44, 109—200), vom Jahre 412. Die zwei ersten Bücher, über die Erbsünde und die Kindertaufe, antworten auf nicht näher bezeichnete „Quaestiones" pelagianischer Herkunft, welche der Tribun Marcellinus zu Karthago mit der Bitte um schriftliche Widerlegung Augustinus zugehen ließ. Kaum war die Widerlegung abgeschlossen, als des Pelagius Auslegung der Briefe Pauli Augustinus in die Hände kam, in welcher anläßlich der Stelle Röm 5, 12 neue, freilich sonderbare Argumente gegen die Lehre von der Erbsünde vorgetragen wurden. Diese Argumente zu entkräften, schrieb Augustinus noch einen Brief an Marcellinus, den er jenen zwei Büchern als drittes Buch beifügte (Retract. 2, 33).

Eine neue Ausgabe von C. F. Vrba und J. Zycha im Wiener Corpus 60, 1913.

b) „De spiritu et littera, ad Marcellinum, liber unus" (Migne 44, 201—246), aus dem Ende des Jahres 412, ist durch ein Antwortschreiben des Tribun Marcellinus auf die vorhin genannten drei Bücher veranlaßt. Anknüpfend an das Wort des Apostels: „Littera occidit, spiritus autem vivificat" (2 Kor 3, 6), zeigt Augustinus, daß der Mensch zum „facere et perficere iustitiam" nicht bloß des äußern Gesetzes (littera), sondern auch der innern Gnade (spiritus) bedürfe (Retract. 2, 37).

Eine neue Ausgabe bei Vrba und Zycha a. a. O.; vgl. a. Über Exemplare einer sehr selten gewordenen Ausgabe Karlstadts, Wittenberg 1519, siehe Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1909, 572 f.

c) „De natura et gratia, ad Timasium et Iacobum, contra Pelagium, liber unus" (Migne 44, 247—290), vom Jahre 415, kehrt sich gegen die Schrift des Pelagius „De natura", welche die Mönche Timasius und Jakobus dem heiligen Lehrer übersandt hatten. Verteidigte Pelagius die Natur „contra Dei gratiam qua iustificatur impius et qua Christiani sumus", so verteidigt Augustinus die Gnade „non contra naturam, sed per quam natura liberatur et regitur" (Retract. 2, 42).

Eine neue Ausgabe bei Vrba und Zycha a. a. O.; vgl. a.

d) „Ad episcopos Eutropium et Paulum epistola sive liber de perfectione iustitiae hominis" (Migne 44, 291—318),

aus dem Ende des Jahres 415, wendet sich gegen eine Schrift unter dem Titel „Definitiones, ut dicitur Caelestii", welche Augustinus durch die Bischöfe Eutropius und Paulus zugestellt worden war. Sie enthielt „breves definitiones vel potius ratiocinationes" und stand in vollem Einklang mit der durch eine andere Schrift beglaubigten Lehre des Pelagianers Cälestius, während es zweifelhaft schien, ob sie Cälestius selbst oder einem Gesinnungsgenossen angehöre. Augustinus hat die einzelnen Sätze der Reihe nach wiedergegeben und gewürdigt. In den „Retractationes" läßt er diese Schrift unerwähnt, weil dieselbe das Gewand eines Briefes trägt.

Eine neue Ausgabe von Vrba und Zycha im Wiener Corpus 42, 1902.

e) „De gestis Pelagii, ad Aurelium episcopum, liber unus" (Migne 44, 319—360), aus dem Anfang des Jahres 417, erstattet dem Bischof von Karthago Bericht über die Verhandlungen der am 20. Dezember 415 zu Diospolis in Palästina in Sachen des Pelagius abgehaltenen Synode. Entgegen der von den Pelagianern verbreiteten Behauptung, zu Diospolis sei der Pelagianismus gutgeheißen worden, wird festgestellt, daß die vierzehn auf der Synode anwesenden, des Lateinischen unkundigen Bischöfe Pelagius freisprachen, nachdem er die ihm zur Last gelegten Lehrsätze abgelehnt und verurteilt hatte, während es den Anklägern nicht möglich gewesen war, auf der Synode zu erscheinen. Der gründliche und anschauliche Bericht fußt auf den Akten der Synode selbst und muß heute die abhanden gekommenen Akten ersetzen (Retract. 2, 47).

Eine neue Ausgabe von Vrba und Zycha a. a. O.; vgl. d. H. Frankfurth, Augustin und die Synode zu Diospolis (Progr.), Berlin 1904. 4°. Dieses Programm des Sophien-Realgymnasiums zu Berlin gibt eine eingehende Analyse und unbefangene Würdigung der Schrift Augustins.

f) „De gratia Christi et de peccato originali, contra Pelagium et Caelestium, libri duo" (Migne 44, 359—410) sind 418 verfaßt, nachdem Pelagius und Cälestius durch Papst Innocentius I. und wiederum durch Papst Zosimus exkommuniziert worden waren. Auf Bitten vornehmer Freunde, Albina, Pinianus und Melania, welche zur Zeit in Jerusalem weilten und dort auch mit Pelagius zusammentrafen, wird der Gegensatz zwischen der Lehre der Häretiker und der Lehre der Kirche beleuchtet, im ersten Buche bezüglich der Gnade, im zweiten bezüglich der Erbsünde. Melania ist die hl. Melania die Jüngere, deren alte Lebensbeschreibungen bereits zur Sprache gekommen sind (§ 51, 4), Pinianus ist ihr Gemahl, Albina ihre Mutter (Retract. 2, 50).

Eine neue Ausgabe bei Vrba und Zycha a. a. O.; vgl. d.

g) „De nuptiis et concupiscentia, ad Valerium comitem, libri duo" (Migne 44, 413—474) sind 419—420 in längerem Abstande

einander gefolgt, aber beide an den Comes Valerius zu Ravenna, einen theologisch interessierten Freund des Verfassers, gerichtet. In dem ersten Buche legte Augustinus Verwahrung ein gegen die Beschuldigung der Pelagianer, er betrachte die Ehe, auch die Ehe von Christen, als Teufelswerk. Diesem ersten Buche trat der exkommunizierte und exilierte pelagianische Bischof Julianus von Aeclanum in einer umfangreichen Streitschrift entgegen, und dem Comes Valerius wurden, vermutlich nicht ohne Zutun Julians, Exzerpte aus dieser Schrift zugestellt. Valerius wandte sich um Aufklärung nach Hippo, und Augustinus antwortete mit dem zweiten Buche „De nuptiis et concupiscentia", welches auf Grund der Exzerpte die Einwürfe Julians gegen das erste Buch zurückweist (Retract. 2, 53).

Eine neue Ausgabe bei Vrba und Zycha a. a. O.; vgl. d.

h) „De anima et eius origine libri quatuor" (Migne 44, 475—548), aus dem Ende des Jahres 419, enthalten eine Entgegnung auf das Elaborat eines gewissen Vincentius Victor aus Mauretania Cäsareensis. Er hatte bei einem spanischen Presbyter Petrus ein „opusculum" Augustins gefunden, in welchem von dem Ursprung der Seele die Rede war [1], und hatte sich veranlaßt gesehen, in einer zwei Bücher umfassenden, Petrus gewidmeten Schrift die Äußerungen Augustins zu bekämpfen. Ein Mönch Renatus zu Cäsarea hatte diese Schrift, ein seltsames Gemisch von manichäischen, origenistischen und pelagianischen Sätzen, Augustinus übermittelt. Die Entgegnung ist begreiflicherweise auch mannigfachen Inhalts, darf aber insofern den antipelagianischen Schriften zugezählt werden, als sie mit besonderer Einläßlichkeit bei der Lehre von der Erbsünde und ihrer Tilgung durch die Taufe verweilt. Das erste der vier Bücher ist an den Mönch Renatus adressiert, das zweite an den Presbyter Petrus, das dritte und das vierte an Vincentius Victor, welch letzterer sich übrigens dankbar bezeigte, indem er Augustinus durch „rescripta correctionis" erfreute (Retract. 2, 56).

Eine neue Ausgabe, unter dem Titel „De natura et origine animae", von Vrba und Zycha im Corpus 60, 1913.

i) „Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium Romanae ecclesiae episcopum, libri quatuor" (Migne 44, 549—638), etwa vom Jahre 420, bekämpfen zwei Briefe, welche Papst Bonifatius I. Augustinus unterbreitet hatte. Es waren Briefe exkommunizierter und exilierter pelagianischer Bischöfe, ein Brief des Bischofs Julianus von Aeclanum „nach Rom" und ein vermutlich gleichfalls aus Julians Feder geflossener, aber im Namen von 18 pelagianischen Bischöfen an Bischof Rufus von Tessalonich abgesandter Brief, beide

[1] Vielleicht ist unter diesem „opusculum" (Retract. 2, 56) Augustins Ep. 143, ad Marcellinum, etwa vom Jahre 412, verstanden.

voll von Verleumdungen und Entstellungen der kirchlichen Lehre. Das erste der vier Bücher Augustins gilt dem ersten, die drei folgenden dem zweiten Briefe (Retract. 2, 61).

Eine neue Ausgabe bei Vrba und Zycha a. a. O.; vgl. h.

k) „Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex" (Migne 44, 641—874), etwa 421 verfaßt, wenden sich gegen des Bischofs Julianus von Aeclanum „Libri quatuor ad Turbantium". Das war die Streitschrift, in welcher Julianus dem ersten der zwei Bücher Augustins „De nuptiis et concupiscentia" entgegentrat (vgl. g), um zunächst die Ehe gegen die vermeintlichen Angriffe Augustins in Schutz zu nehmen, dann aber jedwede Erbsündenlehre abzuweisen. Augustinus sucht in den zwei ersten seiner sechs Bücher den Traditionsbeweis für das Dogma der Erbsünde zu erbringen oder, wie er selbst sagt, „testimoniis sanctorum qui fidem catholicam post apostolos defenderunt Iuliani impudentiam redarguere"[1], in den vier weiteren Büchern die vier Bücher Julians der Reihe nach im einzelnen zu widerlegen (Retract. 2, 62).

A. Bruckner, Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius, ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins (Neue Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche, Stück 8), Berlin 1910.

l) „De gratia et libero arbitrio, ad Valentinum et cum illo monachos, liber unus" (Migne 44, 881—912) ist 426 oder 427 geschrieben und an den Abt und die Mönche eines Klosters zu Hadrumetum gerichtet, in welchem aus Anlaß eines Briefes Augustins (Ep. 194) „ad Sixtum Romanum", vom Jahre 418, Streitigkeiten über das Verhältnis der Gnade Gottes zu der Freiheit des Menschen ausgebrochen waren. Nachdem Augustinus in zwei Briefen an Abt und Mönche (Ep. 214—215) die Sätze des früheren Briefes näher erläutert hat, will er in der vorliegenden Schrift diejenigen belehren und beruhigen, „qui, cum defenditur Dei gratia, putantes negari liberum arbitrium, sic ipsi defendunt liberum arbitrium, ut negent Dei gratiam, asserentes eam secundum merita nostra dari". Die menschliche Freiheit wird nicht preisgegeben, wenn die Notwendigkeit der Gnade betont wird (Retract. 2, 66).

m) „De correptione et gratia, ad eundem Valentinum et cum illo monachos Hadrumeticos, liber unus" (Migne 44, 915—946) ist schon bald, 426 oder 427, der letzterwähnten Schrift gefolgt, um einige Einwendungen oder Bedenken zum Schweigen zu bringen. Insbesondere soll die aus den Kreisen der Mönche laut gewordene Meinung bekämpft werden, „neminem corripiendum, si Dei

---

[1] Von seinen Ausführungen über die Lehre des hl. Chrysostomus ist an früherer Stelle (Bd. 3, S. 358 f.) die Rede gewesen.

praecepta non facit, sed pro illo ut faciat, tantummodo orandum". Mit einer Notiz über diese Schrift brechen die Retractationes 2, 67 ab.

n) „De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus" (Migne 44, 959—992), vom Jahre 428 oder 429, antwortet auf Briefe zweier glaubenseifriger Laien in Südgallien, Prosper und Hilarius (Ep. 225 und 226 unter den Briefen Augustins). In ihrer Heimat waren die an die Mönche zu Hadrumetum gerichteten Schriften Augustins, „De gratia et libero arbitrio" und „De correptione et gratia" (l und m), auf Widerspruch gestoßen. Namentlich unter den Mönchen zu Marseille und auf Lerinum erhoben sich ebenso zahlreiche wie entschiedene Vorkämpfer einer Lehrrichtung, welche später Semipelagianismus geheißen ward und welche in den Sätzen gipfelte, wenn auch die Hilfe übernatürlicher Gnade zum Heile notwendig sei, so sei doch erstens das „initium fidei" oder die erste Hinwendung zum Glauben und zweitens auch die „perseverantia in fide" oder das Beharren im Glauben und im Leben nach dem Glauben Sache des menschlichen Willens allein. Zunächst an den Bericht Prospers (Ep. 225) anknüpfend, verficht Augustinus die These, daß nicht bloß das „incrementum fidei", sondern auch das „initium fidei" ein „donum Dei" sei, gibt aber zu, daß er selbst in früheren Jahren der irrtümlichen Meinung gehuldigt habe, „fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis" (c. 3, 7).

o) „De dono perseverantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus" (Migne 45, 993—1034) hat sich 428 oder 429 als Fortsetzung an die vorhin genannte Schrift angeschlossen und ist von Haus aus gleichfalls „De praedestinatione sanctorum" betitelt gewesen. Mit Rücksicht auf seinen besondern Inhalt hat man das Buch später „De dono (al. bono) perseverantiae" benannt. In Beantwortung des Briefes des Hilarius (Ep. 226) zeigt Augustinus, daß auch die „perseverantia in fide" ebenso wie das „initium fidei" ein „donum Dei" sei, macht jedoch kein Hehl daraus, daß er diese Wahrheit erst im Verlauf seines Kampfes mit dem Pelagianismus deutlich erkannt und, soweit er sich erinnern könne, erst in seiner Schrift „De correptione et gratia" (m) „expresse atque evidenter" vorgetragen habe (c. 21, 55).

p) „Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus sex libros complectens" (Migne 45, 1049—1608), aus den letzten Lebensjahren Augustins, kehrt sich wieder gegen Julianus von Aeclanum, und zwar gegen die „Libri octo ad Florum", in welchen Julianus das zweite Buch Augustins „De nuptiis et concupiscentia" (g) bekämpfte. Obwohl dieses Werk schon 421 oder doch bald nachher ausgegeben worden war, hat Augustinus erst um 428 desselben habhaft werden können und hat sich nun die Mühe genommen, die ebenso langatmigen wie für ihn beleidigenden Deklamationen Buch für Buch

und Satz für Satz auszuschreiben und jedem Satze oder Abschnitte seine Entgegnung anzufügen. Er hatte in dieser Weise die sechs ersten der acht Bücher Julians beantwortet und damit die sechs ersten Bücher seiner Gegenschrift fertiggestellt, als der Tod Schluß gebot.

Den echten Schriften antipelagianischer Tendenz werden in dem zehnten Bande der Mauriner-Ausgabe anhangsweise noch drei unechte Schriften beigegeben. Die erste und größte derselben, „Hypomnesticon (auch Hypognosticon) contra Pelagianos et Caelestianos" (Migne 45, 1611 bis 1664), sind die Mauriner geneigt, dem Augustinusschüler Marius Mercator zuzuweisen. Es liege nahe, dieses „Hypomnesticon" mit jener Schrift Mercators gegen die Pelagianer zu identifizieren, welche Augustinus (Ep. 193, 1, 1) als „librum refertum sanctarum testimoniis scripturarum" kennzeichnet. Doch müsse zugestanden werden, daß Stil und Sprache von den beglaubigten Schriften Mercators abweichen. Im Gegensatz zu den Maurinern ist die Zuweisung des Werkes an Mercator mit Recht bekämpft worden durch Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2 (1896) 162 ff. Ebensowenig kann freilich die Annahme befriedigen, daß das Werk Eigentum des römischen Presbyters Sixtus, des späteren Papstes Sixtus III. (432—440), sei. Dafür: J. Garnier in seiner Ausgabe der Schriften Mercators bei Migne 48, 572—586; dagegen: P. Coustant in seinen „Epistolae Rom. Pontificum" bei Migne 50, 619 f. Die Abhandlung von J. L. Raab, Disquisitio historico-critica de libris Hypognosticon, Altorfii 1735, ist mir leider nicht zugänglich gewesen. — Die zweite der drei Schriften, „De praedestinatione et gratia suspecti auctoris liber" (Migne 45, 1665—1678), tritt wiederholt in Widerspruch zu Augustinus, indem sie semipelagianische Anschauungen entwickelt. — Die dritte Schrift, „De praedestinatione Dei libellus ignoti auctoris" (Migne 45, 1677—1680), ist in ihren Entstehungsverhältnissen um so schwieriger zu erfassen, als sie nur wenige Seiten füllt.

11. Antiarianische Schriften. — Dem Arianismus in besondern Streitschriften entgegenzutreten, hat Augustinus zweimal Anlaß genommen.

a) Im Jahre 418 wurde ihm von unbekannter Seite ein anonymes Schriftstück, welches einen Abriß der arianischen Trinitätslehre enthielt, „quidam sermo Arianorum sine nomine auctoris sui", zur Begutachtung vorgelegt. Die drei Personen der Gottheit waren hier als drei verschiedene Wesenheiten dargestellt, der Sohn tief unter dem Vater, der Heilige Geist tief unter dem Sohne stehend. Die Kritik Augustins, „Contra sermonem Arianorum liber unus" (Migne 42, 677—708), welcher der volle Wortlaut des arianischen Schriftstücks voraufgeschickt ist, vertritt die Wesenseinheit der drei Personen (Retract. 2, 52).

b) Im Jahre 427 oder 428 fand zu Hippo eine öffentliche Disputation zwischen Augustinus und einem arianischen Gotenbischof Maximinus statt, welcher seine Landsleute von der Balkanhalbinsel nach Afrika begleitet hatte[1]. Er war durch den gotischen Comes

[1] Vielleicht ist er identisch mit dem arianischen Bischof Maximinus, welcher im Jahre 383 mit der sog. „Dissertatio Maximini contra Ambrosium" hervortrat. So Fr. Kauffmann, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte

Sigiswulthus zu Karthago veranlaßt worden, nach Hippo zu gehen, um Augustinus zum Zweikampf herauszufordern. Das von beiden unterzeichnete Protokoll der Verhandlung, „S. Augustini Collatio cum Maximino Arianorum episcopo", ist erhalten geblieben (Migne 42, 709—742). Maximinus verstand es, durch lange Reden die festgesetzte Zeit für sich in Anspruch zu nehmen, so daß Augustinus genötigt war, sich auf wenige Bemerkungen zu beschränken und sich eine ausführliche schriftlische Entgegnung vorzubehalten. Diese letztere, „Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum libri duo" (Migne 42, 743—814), sucht in ihrem ersten Teile den von Augustinus verfochtenen Standpunkt näher zu begründen, um in einem zweiten Teile die Aufstellungen des Gegners zu widerlegen.

Fr. Klein, Textkritische Beiträge zu „S. Augustini Collatio cum Maximino Arianorum episcopo": Serta Harteliana, Wien 1896, 160—162. — Wenngleich Augustinus auch eine Disputation mit dem arianischen Comes Pascentius gehabt hat, und zwar zu Karthago (Aug., Ep. 238), so ist doch die „Collatio beati Augustini cum Pascentio Ariano" (Migne 33, 1156—1162) eine spätere Fiktion. Siehe die Vorbemerkung der Mauriner. — Auch die Schrift „Contra Felicianum Arianum de unitate trinitatis" (Migne 42, 1157—1172), in Form einer Disputation zwischen Augustinus und Felicianus, ist unecht und vielleicht Vigilius von Thapsus zuzuweisen (unter dessen Namen sie auch bei Migne 62, 333—352 steht). Sie wird wenigstens in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts einem Vigilius beigelegt. Vgl. außer der Vorbemerkung der Mauriner G. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 77 f.

12. Exegetische Schriften. — Die exegetischen Schriften sollen nach der Ordnung der biblischen Bücher aufgeführt werden.

a) Der erste Platz ist jedoch dem Werke „De doctrina christiana" (Migne 34, 15—122) einzuräumen. Dieses vier Bücher umfassende Werk will laut dem Eingang die zwei Hauptfragen aller Bibelwissenschaft erörtern, wie nämlich die Lehre der Heiligen Schrift zu ermitteln und wie sie den Gläubigen vorzutragen sei (duae sunt res quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi quae intelligenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt). Heute wird die eine dieser Fragen der biblischen Hermeneutik, die andere der Homiletik überwiesen, wenngleich noch bis vor kurzem beide Fragen in das Programm der Hermeneutik aufgenommen und die Hermeneutik in „Heuristik" und „Prophoristik" geschieden zu werden pflegte. Augustins Werk greift indessen über Hermeneutik und Homiletik hinaus. Unter der „christlichen Wissenschaft" versteht er die wissenschaftliche Ausrüstung des Klerikers, deren Abschluß und Höhepunkt die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift bildet. In den zwei ersten Büchern nun handelt er von der theologischen und profan-

Texte 1, Straßburg 1899, LIV ff. Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 595 f. Der weite Abstand zwischen den Daten 383 und 427 läßt die Identifizierung fragwürdig erscheinen.

wissenschaftlichen Vorbildung, welche zu einem gedeihlichen Bibelstudium erforderlich sei, im dritten Buche entrollt er eine Hermeneutik und im vierten eine Homiletik. Das Ganze also ist eine Theorie der Ausbildung des Klerikers. Der Schlußsatz des letzten Buches lautet: „Ich habe in diesen vier Büchern nach meinem geringen Vermögen ausgeführt nicht wie ich bin, dem manches abgeht, sondern wie der sein soll, der in der gesunden, d. h. der christlichen Wissenschaft nicht nur zu seinem eigenen, sondern auch zum Besten anderer arbeiten will (qualis esse debeat qui in doctrina sana id est christiana non solum sibi, sed etiam aliis laborare studet).“ Die vier Bücher sind kein einheitlicher Wurf. Aus den „Retractationes“ (2, 4) ist zu ersehen, daß die zwei ersten Bücher sowie die größere Hälfte des dritten Buches schon um 397 niedergeschrieben, aber erst gegen 426 das dritte Buch zu Ende geführt und das vierte nachgetragen wurde. Der ältere Bruchteil ist auch alsbald in die Öffentlichkeit gedrungen, wie sich daraus ergibt, daß Augustinus schon um 400 in dem Werke „Contra Faustum“ (22, 91) auf „quidam libri quos De doctrina christiana praenotavi“ verweisen kann. Handschriftlich überliefert ist nur die Ausgabe des Ganzen vom Jahre 426.

Die letzte deutsche Übersetzung des Werkes lieferte R. Storf, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter). Vgl. Fr. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagog, Freiburg i. Br. 1907, 140—153; E. Moirat, Notion augustinienne de l'Herméneutique (Thèse), Clermont-Ferrand 1906, 8°; J. Pschmadt, Des hl. Augustinus Gedanken zur Theorie der Predigt im vierten Buche der Doctrina christiana: Theologie und Glaube 8 (1916) 830—841.

b) Wie früher bemerkt, hatte Augustinus schon 389, vor Empfang der Priesterweihe, eine Erklärung und Verteidigung des Eingangs der Genesis gegenüber den Manichäern unternommen (De Genesi contra Manichaeos, Abs. 8, c). Später genügte ihm diese Schrift nicht mehr, weil sie allzusehr der Allegoristik huldigte, ohne dem Literalsinn die gebührende Rechnung zu tragen (quoniam secundum allegoricam significationem scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, Retract. 1, 18). Um 393 ging er deshalb an eine Darlegung des Literalsinnes der Genesis, erkannte aber bald, daß er dieser Aufgabe noch nicht gewachsen sei, und schob die Genesis wieder beiseite (in scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit, et nondum perfecto uno libro ab eo quem sustinere non poteram labore conquievi, a. a. O.). Der Versuch ist betitelt: „De Genesi ad litteram imperfectus liber“ (Migne 34, 219—246).

Eine neue Ausgabe von J. Zycha im Corpus 28 (28, 1), 1894. Leider unterliegt jedoch dieser ganze Band mannigfachen Beanstandungen. Vgl. G. Krüger in der Theol. Literaturzeitung 1895, 364 ff.

c) Nachdem er um 400 in den drei letzten Büchern seiner „Confessiones" den Schöpfungsbericht der Genesis von neuem bearbeitet hatte (Abs. 4, b), legte Augustinus 401 noch einmal Hand an einen eingehenden Nachweis, daß die Genesis nichts enthalte, was nicht buchstäblich wahr sein könne: „De Genesi ad litteram libri duodecim" (Migne 34, 245—486). Er arbeitete mit Unterbrechungen und kam nicht weiter als bis zur Vertreibung Adams aus dem Paradies. Das letzte der zwölf Bücher, welches von dem Paradies handelt, hat er erst um 415 fertig gestellt. Daß aber auch dieses Werk ihn nicht befriedigt hat, zeigt die Kritik der „Retractationes" (2, 24): „Plura quaesita quam inventa sunt et eorum quae inventa sunt pauciora firmata, cetera vero ita posita velut adhuc requirenda sint."

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. b.

d) „Locutionum (in Heptateuchum) libri septem" (Migne 34, 485—546), um 419 verfaßt, erläutern in kürzester Form ungebräuchliche Ausdrücke und Wendungen des lateinischen Textes der fünf Bücher Moses und der Bücher Josue und Richter. Zu Eingang ist die Rede von „locutiones scripturarum quae videntur secundum proprietates, quae idiomata graece vocantur, linguae hebraicae vel graecae". In den „Retractationes" (2, 54) heißt es statt dessen vorsichtiger und zutreffender „locutiones quae minus usitatae sunt linguae nostrae". Über Hebraismen und Gräzismen hatte Augustinus kein Urteil, weil ihm, wie wir noch hören werden, das Hebräische völlig fremd und das Griechische nur mangelhaft bekannt war. An und für sich von sehr bescheidenem Wert, ist seine Arbeit auch heute noch von Bedeutung für die Geschichte des lateinischen Bibeltextes. Er hat eine große Anzahl von Handschriften verglichen, welche vielfach auseinandergingen. Er spricht abwechselnd von „quidam (aliqui, nonnulli)", „multi", „plerique", „plurimi", „paene omnes codices latini"[1]. Auffallend ist, daß die „Locutiones" wiederholt auf die sogleich zu nennenden „Quaestiones in Heptateuchum" verweisen, während in den „Retractationes" die „Locutiones" vor die „Quaestiones" gestellt werden. Wahrscheinlich sind diese beiden Schriften gleichzeitig in der Weise ausgearbeitet worden, daß zuerst die „Quaestiones" zu einem jeden der sieben biblischen Bücher und sodann die „Locutiones" zu dem betreffenden Buche diktiert wurden. Für den Leser aber empfiehlt es sich — dieser Gedanke dürfte der Anordnung der „Retractationes" zu Grunde liegen —, zuerst die „Locutiones" zur Hand zu nehmen[2].

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. b. W. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum (Forschungen

[1] Vgl. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum, Paderborn 1916, 16 ff.

[2] Vgl. Rüting a. a. O. 13 f.

zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 13, 3—4). Paderborn 1916. Siehe auch J. S. Mc Intosh, A Study of Augustin's Versions of Genesis. Chicago 1912. 8⁰. Die These Haußleiters, Augustinus spreche in den „Locutiones" nicht von dem lateinischen Bibeltext, sondern von den „Eigentümlichkeiten (idiomata) des griechischen Bibeltextes" oder von den „Besonderheiten der griechischen und hebräischen Bibelsprache" (Götting. Gel. Anzeigen 1898, 372—377), war verfehlt. Aber Rüting a. a. O. 2 hätte diese Auffassung berücksichtigen und würdigen sollen.

e) „Quaestionum in Heptateuchum libri septem" (Migne 34, 547—824), gleichfalls um 419 verfaßt, wollen sachliche Schwierigkeiten der sieben Bücher in gedrängter Kürze beleuchten. In dem Vorwort sagt Augustinus: „Placuit eas quaestiones, quae in mentem venirent, sive breviter commemorando vel etiam pertractando tantummodo proponerentur sive etiam qualitercumque tamquam a festinantibus solverentur, stilo alligare." In den „Retractationes" (2, 55) jedoch glaubt er schreiben zu dürfen: „Ea quae ibi disputantur magis quaerenda proposui quam quaesita dissolvi, quamvis multo plura in eis mihi videantur ita pertractata, ut possint etiam soluta et exposita non immerito iudicari." Und mit Recht. Denn die Zahl der „Quaestiones", welche nur Fragen enthalten, steht weit zurück hinter der Zahl der „Quaestiones", welche auch Antworten bieten, und die Antworten sind zumeist keineswegs bloße Eingebungen des Augenblicks, sondern wohlüberlegte Entscheidungen. Die Fragen zerfallen im großen und ganzen in zwei Gruppen, solche philosophisch-theologischer und solche historisch-antiquarischer Art. In den Antworten werden auch die Leistungen früherer abendländischer Exegeten, Hieronymus, Ambrosius, Tyconius, verwertet. Doch hat Augustinus systematischer gearbeitet und tiefer geschürft als seine Vorgänger, und insbesondere in die historischen Situationen sich trefflich einzufühlen verstanden. In den „Retractationes" bemerkt er noch, er habe auch zu den Büchern der Könige „Quaestiones" zu diktieren begonnen, aber schon bald wieder aufgehört, um sich dringenderen Aufgaben zuzuwenden. Im übrigen ist von „Quaestiones" zu den Büchern der Könige nichts bekannt.

Eine neue Ausgabe von Zycha im Corpus 28 (28, 3). 1895. E. Preuschen glaubte verpflichtet zu sein, „vor dem Gebrauch dieser Ausgabe auf das dringendste zu warnen": Theol. Literaturzeitung 1897, 629. Rüting a. a. O.; vgl. d. — In einer Erörterung der rätselhaften Stelle Ex 23, 19: „Non coques agnum in lacte matris suae" (Quaest. in Hept. 2, 90; vgl. Rüting a. a. O. 183 270 f.) scheint Augustinus mit den Worten „alii dicunt" auf einen kleinen Traktat „De octo quaestionibus ex Veteri Testamento" hinzuweisen, welcher zum Schlusse eben jene Exodusstelle bespricht. Eugippius (Excerpta ex operibus S. Augustini c. 112; al. 127) hat diesen Traktat Augustinus zugeschrieben, und unter Augustins Namen ist derselbe auch auf uns gekommen. Herausgegeben ward er aber erst durch G. Morin in der Revue Bened. 28 (1911) 1—10; dazu zwei Nachträge ebd. 415 f. und 29 (1912) 89 f.; vgl. auch Morin, Etudes, textes, decouvertes 1, Maredsous 1913, 28 f. Nur die „Quaestiones" 4—8 befassen sich, der Ankündigung des Titels entsprechend, mit Stellen des Alten Testaments.

während die „Quaestiones" 1—3 allgemein theologischer Art sind. Diese „Quaestiones" 1—3 aber (oder genauer die fünf ersten Absätze des Traktats) stehen in einer bestimmten Familie von Handschriften auch am Schlusse der „Quaestiones septemdecim in evang. sec. Matthaeum" (Migne 35, 1374—1376). und ähnlich wie diese „Quaestiones" können sie in gewissem Sinne auf Augustinus selbst zurückgehen; vgl. unten l. — Über die pseudoaugustinischen „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti" (Migne 35, 2213—2416) siehe Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 523 ff.

f) „Adnotationum in Iob liber unus" (Migne 34, 825—886) enthält lose Randbemerkungen Augustins zum Buche Job, welche um 400 von anderer, unbekannter Hand ohne ausreichendes Verständnis und ohne alles Geschick zu einem fortlaufenden Texte verbunden worden sind (Retract. 2, 13).

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. e.

g) „Enarrationes in psalmos" betiteln sich Erklärungen sämtlicher Psalmen, welche für sich allein einen starken Folioband füllen (Migne 36—37). Diese Erklärungen aber sind zumeist Predigten, und deshalb werden sie in den „Retractationes" nicht erwähnt. Die „Enarrationes" zu den Psalmen 1—32 indes sind keine Predigten, sondern kurze und trockene Glossen, welche Augustinus zu Beginn seiner bischöflichen Amtsführung, um 396, diktiert hat; doch liegen zu acht dieser Psalmen, 18 21 25 26 29—32, je zwei „Enarrationes" vor, die eine aus Glossen, die andere aus einer oder mehreren Predigten bestehend. Die „Enarrationes" zu den folgenden Psalmen sind fast ausschließlich Predigten, und zwar Predigten, die zu verschiedenen Zeiten, mit wenigen Ausnahmen aber alle vor 415, gehalten wurden. Nur bei 16 dieser Psalmen, 67 71 77 78 81 82 87 89 104—108 118 135 150, besteht die Erklärung nicht aus Predigten, sondern aus Glossen, die nach 415 diktiert worden sind. Die Glossen zu Ps 118, dem längsten und nach Augustins Urteil zugleich geheimnisvollsten aller Psalmen, wurden zuletzt diktiert, aber in das Gewand von Predigten gekleidet[1]. Die meisten Predigten sind rein paränetisch gehalten, einige sind polemisch, hauptsächlich antidonatistisch, gefärbt. Der lateinische Psalmentext, den Augustinus erklärt, würde nach den Untersuchungen Capelles nicht italischer, sondern afrikanischer Herkunft gewesen sein. Wenn derselbe gegenüber dem von Cyprian benützten Texte an archaistischem Gepräge viel verloren habe, so sei dies daraus zu erklären, daß der afrikanische Psalter in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts einer einschneidenden Revision unterzogen ward. Doch erheben sich gegen diese Aufstellungen nicht geringe Bedenken.

[1] Die vorstehenden chronologischen Angaben sind durch formelle Zeugnisse Augustins gesichert: vgl. Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique, Rome 1913, 131 ff.

P. Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique (Collectanea Biblica Latina 4), Rome 1913, 83—169.

h) „De consensu evangelistarum libri quatuor“ (Migne 34, 1041—1230), aus der zweiten Hälfte des Jahres 399 oder der ersten Hälfte des Jahres 400, wollen angebliche Widersprüche zwischen den Berichten der vier Evangelisten aufhellen, verfolgen also zunächst apologetische Interessen und kehren ihre Spitze vornehmlich gegen die Neuplatoniker oder Porphyrianer (vgl. Retract. 2, 16). Die Evangelienkritik des Porphyrius, gegen welche Makarius Magnes seine Stimme erhob, hat auch die Christenheit des lateinischen Westens in Aufregung versetzt[1]. In einem ersten Buche führt Augustinus aus, daß ein Widerspruch unter den Evangelisten, den „Gliedern“ des Gottessohnes Christus, nicht möglich sei; in drei weiteren Büchern sucht er eingehend nachzuweisen, daß ein Widerspruch auch tatsächlich nicht vorhanden sei, weder in der Wiedergabe der mitgeteilten Worte und Reden noch in der Darstellung der erzählten Begebenheiten noch auch in der chronologischen Anordnung der Ereignisse. Manche seiner Lösungsversuche gehen von unzutreffenden Voraussetzungen bezüglich des wechselseitigen Verhältnisses der Evangelisten zueinander aus, z. B. von der sonderbaren Meinung, daß Matthäus am meisten und Lukas am wenigsten den chronologischen Gang der Ereignisse eingehalten habe. Viele andere Lösungen sind reife Früchte glücklicher Kombinationsgabe und haben sich in der konservativen Exegese allgemeine Anerkennung errungen. Der zu Grunde gelegte Evangelientext ist nicht der von Hieronymus emendierte, sondern ein altlateinischer Text.

Eine tüchtige neue Ausgabe von Fr. Weihrich im Corpus 43, 1904. Zu dem Isaias-Zitat De cons. evang. 1, 28, 44 vgl. Weihrich in den Serta Harteliana, Wien 1896, 166—171. Eine allseitige Würdigung der Schrift bei H. J. Vogels, St. Augustins Schrift De cons. evang. unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen (Biblische Studien 13, 5), Freiburg i. Br. 1908. Über den von Augustinus verwendeten Evangelientext siehe auch J. Denk in der Theol. Revue 1910, 269 ff.

i) „Quaestionum evangeliorum libri duo“ (Migne 35, 1321 bis 1364), auch aus dem Jahre 399 oder 400 (Retract. 2, 12), erklären einzelne Stellen der Evangelien nach Matthäus (Buch 1) und nach Lukas (Buch 2). Laut dem Prolog handelt es sich um Antworten Augustins auf die Fragen eines Freundes, mit welchem er die genannten Evangelien las.

k) „De sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo“ (Migne 34, 1229—1308), eine Auslegung der Kapitel Mt 5—7, sind schon um 393 geschrieben. An diesen Büchern haben die „Retractationes“ (1, 19) besonders viel richtig zu stellen.

[1] Vgl. Vogels, St. Augustins Schrift De cons. evang., Freiburg i. Br. 1908, 5 ff.

l) „Quaestionum septemdecim in evangelium secundum Matthaeum liber unus“ (Migne 35, 1365—1376) ist zweifelhafter Herkunft. Auf der einen Seite scheint das Schriftchen unverkennbar die Feder oder die Stimme Augustins zu bekunden, auf der andern ist es nirgendwo, auch nicht in den „Retractationes“, von Augustinus als sein Eigentum anerkannt worden. Wahrscheinlich enthält es Antworten, welche wirklich von Augustinus auf Befragen erteilt, aber von anderer Seite zu der vorliegenden Sammlung vereinigt worden sind.

Vgl. G. Morin in der Revue Bénéd. 28 (1911) 8 f. Einzelnen Handschriften und ebenso der Edition der Mauriner ist zum Schlusse der Eingang des pseudoaugustinischen Traktates „De octo quaestionibus ex Veteri Testamento“ angehängt; vgl. e.

m) „In Iohannis evangelium tractatus 124“ (Migne 35, 1379—1976) sind zusammenhängende und mit Recht sehr geschätzte Homilien über das ganze vierte Evangelium, welche während der Jahre 416—417 vorgetragen wurden.

Deutsche Übersetzungen der gesamten Homilienreihe von H. Hayd, Kempten 1877—1878 (Bibl. der Kirchenväter); von Th. Specht, Kempten 1913—1914 (Bibl. der Kirchenväter).

n) „In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus 10“ (Migne 35, 1977—2062), Homilien über den ersten Johannesbrief[1], sind größtenteils, mit Unterbrechung der Homilien über das Johannesevangelium, in der Osterwoche des Jahres 416 gehalten worden.

Eine Kollation eines Manuskripts saec. XI/XII mit dem Drucke bei Migne gibt A. St. Pease in den Harvard Studies in Classical Philology 21 (1910) 51—74. Eine deutsche Übersetzung gibt C. Wolfsgruber, Ostergruß des heiligen Kirchenlehrers Augustinus an die Freunde der christlichen Liebe, Saulgau 1891, 12°.

o) „Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos“ (Migne 35, 2063—2088), aus dem Jahre 394, enthält Antworten Augustins auf Fragen der Brüder, mit welchen er den Römerbrief las, ist also den „Quaestiones evangeliorum“ (i) an die Seite zu stellen. Die „Retractationes“ (1, 23) müssen bei dieser Expositio länger verweilen.

p) „Epistolae ad Romanos inchoata expositio“ (Migne 35, 2087—2106), auch aus dem Jahre 394, handelt nur über den einleitenden Gruß Röm 1, 1—7 und über die Sünde gegen den Heiligen Geist. Retract. 1, 25.

q) „Epistolae ad Galatas expositio“ (Migne 35, 2105—2148), wiederum aus dem Jahre 394, ist ein vollständiger, freilich sehr knapp gefaßter Kommentar. Retract. 1, 24.

---

[1] Die rätselhafte Aufschrift „ad Parthos“ taucht bei Augustinus zum ersten Male auf; vgl. Quaest. evang. 2, 39.

r) Eine „Expositio epistolae Iacobi“, welche, ähnlich wie die „Adnotationes in Iob“ (f), von anderer Hand zusammengestellte Randbemerkungen Augustins enthielt, ist verloren gegangen und nur noch aus den „Retractationes“ (2, 32) bekannt.

Die „Expositio in apocalypsim b. Iohannis“ (Migne 35, 2417 bis 2452) trägt den Namen Augustins mit Unrecht. Näheres bei Gennadius von Marseille § 78, 4, c.

Das Hebräische, wurde vorhin einmal bemerkt, ist Augustinus fremd geblieben. All seine Kunde von dem hebräischen Bibeltext und von der Bedeutung hebräischer Wörter und Namen stammt aus zweiter Hand. Er kannte, wie er mehrfach selbst bemerkt, nicht einmal die hebräischen Buchstaben [1]. Dagegen ist er des Punischen ziemlich mächtig gewesen und auch um die Verwandtschaft des Punischen mit dem Hebräischen hat er wohl gewußt. Daß er keine Kenntnis des Griechischen besessen habe, ist ab und zu aus einzelnen Stellen gefolgert worden, an denen er in fast allzu bescheidener Weise von seiner sprachlichen Ausrüstung redet. Unzählige andere Stellen zeigen unzweideutig, daß er griechische Texte lesen und verstehen konnte, wenn auch nicht ohne Mühe und nicht ohne Zeitaufwand. Griechische Homilien des hl. Chrysostomus, auf welche der Pelagianer Julianus Berufung einlegte, hat Augustinus nachgeschlagen und nach Bedarf übersetzt [2]. Es begreift sich daher, daß Augustinus eine lateinische Bibelübersetzung zu gebrauchen pflegt, aber da, wo sie Anstoß gab oder Zweifel weckte, das griechische Original zu Rate zieht. Er kannte mehrere aus dem Griechischen geflossene lateinische Übersetzungen, gab jedoch einer derselben den Vorzug, weil sie die zwei Haupteigenschaften einer guten Übersetzung, die Treue und die Verständlichkeit, miteinander zu verbinden schien. „In ipsis autem interpretationibus“, heißt es an einer berühmten Stelle, De doctr. christ. 2, 15, 22, „Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae“. So wenig an dem überlieferten Wortlaut, insbesondere an dem Worte „Itala“, gerüttelt werden darf, so wenig ist zu bezweifeln, daß eine aus dem Griechischen geflossene lateinische Übersetzung in Rede steht; nur eine aus dem Griechischen geflossene Übersetzung konnte Augustinus, schon seiner Sprachkenntnisse wegen, in der angegebenen Weise würdigen, nur eine lateinische Übersetzung konnte er den afrikanischen Klerikern, schon ihrer Sprachkenntnisse wegen, zum Gebrauch empfehlen. „Itala“ aber kann sie nur deshalb genannt worden sein, weil sie in Italien mehr oder weniger allgemein gebräuchlich und aus Italien nach Afrika eingeführt worden war. Sehr

[1] So Contra Faustum 12, 37, um 400; ebenso Enarr. in ps. 118, sermo 32, 8, nach 415; ähnlich auch noch De civ. Dei 20, 23, 1, um 426.

[2] Contra Iulianum 1, 26.

wahrscheinlich darf man auch sagen: die „Itala" ist diejenige lateinische Bibelübersetzung, welche Augustinus in Mailand bei Ambrosius kennen und schätzen lernte und seitdem nie mehr aus der Hand legte. Dagegen darf die „Itala" nicht mit der „Vulgata" oder irgend einem hieronymianischen Bibeltext identifiziert werden, nicht mit der zu Rom beheimateten hieronymianischen Revision des Textes des Neuen Testaments oder der Psalmen, noch weniger mit der im Orient entstandenen hieronymianischen Revision des Alten Testaments nach der Hexapla, ganz zu schweigen von der hieronymianischen Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen, von welcher im Jahre 397, als Augustinus die angeführten Worte schrieb, nur ein kleiner Teil erschienen war[1]. Jedenfalls hat Augustinus die Übersetzung, die er andern zum Gebrauch empfahl, auch selbst gebraucht. Er gebrauchte aber nachweislich bis an sein Lebensende einen vorhieronymianischen Text, eine altlateinische Übersetzung. So nicht bloß, wie wir schon hörten, 399 oder 400 in den Büchern „De consensu evangelistarum", so auch, wie wir noch hören werden, um 427 in seinem „Speculum" (Abs. 13, b).

Oberste Norm und Richtschnur aller Schrifterklärung ist für Augustinus, in der Theorie wie in der Praxis, die Lehre der Kirche. „Consulat (interpres) regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit."[2] „Quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere."[3] Es kann eben in der Heiligen Schrift immer nur die Lehre der Kirche zum Ausdruck kommen. „Non autem praecipit scriptura nisi caritatem . . . non autem asserit nisi catholicam fidem.[4]" Der Häretiker legt die Schrift unrichtig aus, weil er Häretiker ist. „Multi haeretici ad suam sententiam, quae praeter fidem est catholicae disciplinae, expositionem scripturarum divinarum trahere consueverunt."[5] Den inspirierten Charakter und die kanonische Dignität der biblischen Bücher betont Augustinus unablässig. Mit besonderem Nachdruck ist er für die gänzliche Irrtumslosigkeit derselben eingetreten, vor allem

---

[1] Wie vorhin bemerkt, ist der erste, größere Teil des Werkes „De doctrina christiana" schon um 397 niedergeschrieben und auch ausgegeben worden, das Ganze aber erst gegen 426 gefolgt. Gelegentlich eines neuen Versuchs, die Itala mit der Vulgata zu identifizieren, hat nun D. de Bruyne die Hypothese vertreten, erst die Ausgabe des Ganzen vom Jahre 426 habe von der Itala geredet, während die Teilausgabe vom Jahre 397 von der Itala noch nichts gewußt habe (Revue Bénéd. 30 [1913] 301 ff.). Das ist Willkür. Die Ausgabe vom Jahre 397 liegt nicht mehr vor. Daß aber die zweite Ausgabe Änderungen an dem älteren Texte vorgenommen habe, ist in den „Retractationes" (2, 4) in keiner Weise angedeutet. Vgl. A. Vaccari, Alle origini della Volgata (Estratto dalla Civiltà Cattolica). Roma 1916, 4 ff. Im übrigen siehe J. Denk, Burkitts These: Itala Augustini = Vulgata Hieronymi — eine textkritische Unmöglichkeit: Bibl. Zeitschr. 6 (1908) 225—244.

[2] De doctr. christ. 3, 2, 2. [3] De Gen. ad litt. imperf. l. 1, 1.

[4] De doctr. christ. 3, 10, 15. [5] De Gen. ad litt. imperf. l. 1, 1.

in dem Werke „De consensu evangelistarum“ und in der Korrespondenz mit Hieronymus über das zweite Kapitel des Galaterbriefes[1]. An der letzteren Stelle finden sich die oft zitierten Sätze: Ist einmal eine Unwahrheit oder Unrichtigkeit in der Heiligen Schrift zugestanden, so wird kein Sätzchen derselben vor einer ähnlichen Beschuldigung bewahrt bleiben (admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non . . . ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur[2]. Anscheinende Unrichtigkeiten der Heiligen Schrift gründen entweder in einem Fehler der Handschrift oder in einem Irrtum des Übersetzers oder in einem Mangel an Verständnis aufseiten des Lesers (si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem vel interpretem non assecutum esse quod dictum est vel me minime intellexisse non ambigam[3].

Die erste Aufgabe des Schrifterklärers besteht laut dem dritten Buche „De doctrina christiana“ in der Feststellung des eigentlichen Wortsinnes, und in den exegetischen Schriften wissenschaftlicher Richtung wie auch in den dogmatisch-polemischen Schriften ist Augustinus sich dieser Forderung durchaus bewußt geblieben. Wie hat er nicht immer wieder von neuem alle Kräfte angespannt, um über den Wortsinn der ersten Kapitel der Genesis ins klare zu kommen! Schade nur, daß er den Fragen der biblischen Einleitungswissenschaft wenig Interesse entgegenzubringen und auf den geschichtlichen Hintergrund der biblischen Bücher wenig Rücksicht zu nehmen pflegt, da doch der Wortsinn mit Recht der historisch-grammatische Sinn genannt wird. Geradezu seltsam aber ist seine Theorie von einem sog. „multiplex sensus literalis“. Er behauptet nämlich oder vermutet wenigstens, daß alles das, was in einem Satze der Heiligen Schrift Wahres enthalten sein könne, auch von dem biblischen Schriftsteller bzw. von dem Heiligen Geiste in und mit jenem Satze intendiert worden sei[4]. Doch hat er diese Annahme, welche den Ruin einer wissenschaftlichen Exegese bedeuten würde, nur im Vorübergehen hingeworfen und niemals auf einzelne Schriftstellen angewendet, vielmehr bei mancher andern Gelegenheit stillschweigend preisgegeben. In den exegetischen Schriften praktischer Tendenz, den Homilien über die Psalmen, das Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief sowie in anderweitigen populären Unterweisungen, fühlt Augustinus sich sozusagen nur auf dem freien Felde der Allegorese heimisch. Hier weiß er Blumen aller Art zu pflücken und aus jeder Blume Honig zu gewinnen. Deshalb kann er die Psalmen ebensowohl als Predigttexte benutzen wie die Evangelien. Das Alte Testament bezeugt ihm kaum weniger deutlich als

[1] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 647. [2] Ep. 28, 3, 3.
[3] Ep. 82, 1, 3. Ganz ähnlich auch Contra Faustum 11, 5.
[4] Außer De doctr. christ. 3, 27, 38 vgl. auch Conf. 12, 31, 42.

das Neue die gesamte Glaubens- und Sittenlehre des Christentums. Die volle Wahrheit der biblischen Geschichte wird dabei nicht im mindesten angetastet. Die Parole lautet: „Factum audivimus, mysterium requiramus.“ [1] Auch an der Zahlensymbolik hat Augustinus große Freude gefunden. Daß die 153 Fische, welche die Jünger fangen (Jo 21, 11), ein Sinnbild aller Auserwählten darstellen, beweist er wie folgt. Die Zahl 10, die Zahl der Gebote des Dekalogs, vertritt das Gesetz; die Zahl 7, die Zahl der Geistesgaben, vertritt den Heiligen Geist. Die Gnade des Heiligen Geistes muß zu dem Buchstaben hinzukommen; 10 + 7 aber ergibt 17. Nun addiere man alle Zahlen von 1 bis 17 einschließlich und man wird die Zahl 153 erhalten: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11 + 12 + 13 + 14 + 15 + 16 + 17 = 153. Die Zahl 153 bezeichnet also symbolisch die Gesamtheit derjenigen, welche mit Hilfe des Gesetzes und der Gnade das Heil erlangen [2].

Über die exegetischen Schriften Augustins im allgemeinen siehe H. N. Clausen, Aurelius Augustinus Hipponensis S. Scripturae interpres, Hauniae 1827, 8°. C. Douais, St. Augustin et la Bible: Revue Biblique 2 (1893) 62 ff. 351 ff.; 3 (1894) 110 ff. 410 ff. J. R. Smith, Augustine as an Exegete: The Bibliotheca Sacra 61 (1904) 318—344. — Über Augustins Kenntnis bzw. Unkenntnis des Hebräischen siehe O. Rottmanner in der Theol. Quartalschrift 77 (1895) 269 bis 276 = Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 61 bis 66. Über Augustins Kenntnis des Griechischen siehe außer Clausen a. a. O. 30—40 auch H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, 170—180. Neue Untersuchungen über Augustins Bibeltext sind vorhin bei den „Locutiones in Heptateuchum“ (d), den „Enarrationes in psalmos“ (g) und dem Werke „De consensu evangelistarum“ (h) angeführt worden; andere werden noch gelegentlich des „Speculum Quis ignorat“, Abs. 13, b, anzuführen sein. — L. Hugo, Der geistige Sinn der Heiligen Schrift beim hl. Augustinus: Zeitschr. f. kath. Theol. 32 (1908) 657—672. E. Dorsch, St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte: ebd. 35 (1911) 421—448 601—664. A. Knappitsch, St. Augustins Zahlensymbolik (Progr.), Graz 1905. 8°. F. Talon, St. Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture? Recherches de Science religieuse 11 (1921) 1—28. Fr. Blachère, St. Augustin et les Théophanies dans l'Ancien Testament: Revue Augustinienne 1 (1902) 595—613. O. Rottmanner, St. Augustin sur l'auteur de l'épître aux Hébreux: Revue Bénédictine 18 (1901) 257—261 = Rottmanner, Geistesfrüchte usw. 84 bis 90. A. Bludau, Der hl. Augustinus und 1 Jo 5, 7 8: Theologie und Glaube 11 (1919) 379—386.

13. Moraltheologische und pastoraltheologische Schriften.

a) Die Schrift „De agone christiano“ (Migne 40, 289—310), vom Jahre 396 oder 397, will in populärer Weise den Christen an-

[1] Tract. in evang. Ioh. 50, 6.

[2] Ebd. 122, 8. Über diesen Fischfang und die Bedeutung der Zahl der Fische hat Augustinus sehr oft gepredigt: vgl. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagog, Freiburg i. Br. 1907, 166 ff.

leiten, mittels seines Glaubens das Böse zu überwinden. „Liber de agone christiano fratribus in eloquio latino ineruditis humili sermone conscriptus est“, sagen die „Retractationes“ (2, 3). Sehr wahrscheinlich ist den ersten Lesern das Punische geläufiger gewesen als das Lateinische.

Eine neue Ausgabe von Zycha im Corpus 41, 1900. Dieser Band 41, welcher hauptsächlich moraltheologische Schriften Augustins enthält, gehört laut Jülicher (Theol. Literaturzeitung 1900, 328 f.) „zu den erbärmlichsten Bestandteilen des für alle Genres Platz bietenden Wiener Corpus“.

b) Gegen Ende seines Lebens, etwa 427, stellte Augustinus Moralvorschriften des Alten und des Neuen Testaments zu einem Buche zusammen, welches dem gläubigen Volke als Spiegel dienen sollte und deshalb den Namen „Speculum“ erhielt, beginnend „Quis ignorat“ (Migne 34, 887—1040). In 51 Kapiteln ist er alle biblischen Schriften, vom Buche Exodus bis zur Apokalypse, durchgegangen, hat sich aber auf Zitate beschränkt. Nun entspricht der Wortlaut der Zitate zwar in allen unsern Handschriften, auch in der von dem neuesten Herausgeber, Weihrich, an die erste Stelle gesetzten Münchener Handschrift des 9. Jahrhunderts, im großen und ganzen dem Texte der Vulgata des hl. Hieronymus. Ein genaueres Studium der kleinen Abweichungen führt jedoch mit Notwendigkeit zu dem Schlusse, daß Augustinus selbst vielmehr einen vorhieronymianischen Bibeltext, seine Itala, exzerpiert und erst spätere Leser und Schreiber die Vulgata der Itala substituiert haben.

Mit Unrecht haben manche Gelehrte eine andere, aber gleichfalls unter Augustins Namen überlieferte Schrift, den zuerst durch den Oratorianer Vignier 1654 herausgegebenen „Liber de divinis scripturis“, beginnend „Audi Israhel“, für das von Possidius und andern bezeugte „Speculum“ Augustins gehalten. Auch dieses sog. „Speculum Audi Israhel“ besteht aus Bibelzitaten, Zitaten jedoch, die in 144 „capitula“ abgeteilt sind und jedesmal einen einzelnen theologischen Lehrsatz, „De uno Deo“, „De distinctione personarum Patris et Filii et Spiritus sancti“ usw., erhärten oder beleuchten. Die Schrift mag noch im 5. Jahrhundert entstanden sein, ist aber fälschlich Augustinus beigelegt worden (sie fehlt bei den Maurinern und infolgedessen auch bei Migne).

Eine treffliche neue Ausgabe des „Speculum Quis ignorat“ und des unechten „Speculum Audi Israhel“ von Fr. Weihrich im Corpus 12, 1887. Vgl. Weihrich, Das Speculum des hl. Augustinus und seine handschriftliche Überlieferung: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl. 103, Wien 1883, 33—64. Ders., Die Bibelexzerpte De divinis scripturis und die Itala des hl. Augustinus: ebd. 129, Wien 1893, Abhandl. 2 (72 S.). Das „Speculum Audi Israhel“ ist noch als echt verteidigt worden von L. Delisle, Le plus ancien manuscrit du Miroir de St. Augustin: Bibliothèque de l'École des chartes 45 (1884) 478—487. Von diesem „Speculum“ handelt auch J. Belsheim

Fragmenta Novi Testamenti in translatione latina antehieronymiana ex libro qui vocatur Speculum eruit et ordine librorum Novi Testamenti exposuit J. B., Christianiae 1899, 8⁰. — Im Mittelalter sind unter dem Namen „Speculum S. Augustini" noch zwei andere anerkannt apokryphe Schriften in Umlauf gewesen, welche die Mauriner unter die „opuscula subdititia" aufgenommen haben, die eine, auch „Manuale" genannt, beginnend „Adesto mihi verum lumen" (Migne 40, 967—984), die andere, „Speculum peccatoris" geheißen, beginnend „Quoniam, carissime, in via huius saeculi" (Migne 40, 983—992). — Vgl. noch Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 50—56.

c) d) Zwei echte Schriften erörtern das Wesen und die Verwerflichkeit der Lüge, „De mendacio" (Migne 40, 487—518), etwa vom Jahre 395, und „Contra mendacium" (Migne 40, 517—548), etwa vom Jahre 420. Die erstere Schrift, mit fliegender Feder hingeworfen, erschien dem Verfasser später so „unklar und weitschweifig und überhaupt mangelhaft", daß er ihre Veröffentlichung bedauern zu sollen glaubte (Retract. 1, 27). Um so größere Sorgfalt verwendete er auf die zweite Schrift, welche, wie der Titel andeutet, die Unerlaubtheit der Lüge unter allen Umständen vertritt (Retract. 2, 60).

Eine neue Ausgabe beider Schriften bei Zycha a. a. O.; vgl. a. E. Récéjac, De mendacio quid senserit Augustinus, Paris. 1896, 8⁰.

e—k) Mehrere der moraltheologischen Schriften im sechsten Bande der Mauriner sind Kanzelvorträge aus verschiedenen Zeiten: „De continentia" (Migne 40, 349—372), etwa aus dem Jahre 395, „De patientia" (40, 611—626), „De disciplina christiana" (40, 669 bis 678), über die christliche Lehre von dem „bene vivere", „De cantico novo" (40, 677—686), an Katechumenen, über den neuen Lebenswandel nach der Taufe, „De utilitate ieiunii" (40, 707—716), „De urbis excidio" (40, 714—724), über die Einnahme Roms durch Alarich am 24. August 410 und die Nützlichkeit zeitlicher Trübsal.

Von diesen Schriften oder Predigten finden sich bei Zycha a. a. O. (vgl. a) nur „De continentia" und „De patientia".

l) m) Die Schriften „De bono coniugali" (Migne 40, 373—396) und „De sancta virginitate" (40, 397—428) stammen beide etwa aus dem Jahre 401 und richten sich beide gegen die Bekämpfung des ehelosen Lebens durch den abtrünnigen römischen Mönch Jovinianus[1]. Nachdem Hieronymus in seiner Streitschrift „Adversus Iovinianum" die Jungfräulichkeit auf Kosten der Ehe verherrlicht hatte, war behauptet worden, man könne überhaupt Jovinianus nicht widerlegen, ohne zugleich den Rechten der Ehe zu nahe zu treten (Retract. 2, 22). Deshalb wollte Augustinus zuerst die Ehe und ihre Würde in das rechte Licht setzen, um sodann, freier und sicherer, die Jungfräulichkeit zu preisen (Retract. 2, 23).

Eine neue Ausgabe beider Schriften bei Zycha a. a. O.; vgl. a.

---

[1] Über Jovinianus siehe Bd. 3, S. 631 ff.

n) „De bono viduitatis liber seu Epistola ad Iulianam viduam" (Migne 40, 429—450), um 414 geschrieben, handelt von den Vorzügen des Witwenstandes vor dem Ehestande.

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. a.

o) „De opere monachorum" (Migne 40, 547—582), um 400 verfaßt, wendet sich gegen Mönche, welche „ex oblationibus religiosorum vivere volebant" (Retract. 2, 21). Mit Berufung auf die Heilige Schrift wird verlangt, daß die Mönche durch ihrer Hände Arbeit sich ihren Unterhalt verdienen.

Eine neue Ausgabe bei Zycha a. a. O.; vgl. a.

p) Das schon (Abs. 12, a) angeführte Werk „De doctrina christiana" ist in seinem zweiten Teile pastoraltheologischen Charakters, insofern das vierte Buch desselben, wie bemerkt, den ersten Versuch einer systematischen Homiletik darstellt. Die Schrift „De catechizandis rudibus" (Migne 40, 309—348), um 400 auf Bitten eines karthagischen Diakons Deogratias verfaßt (Retract. 2, 14), entwickelt zum ersten Male eine Theorie der Katechese. Trotz des bescheidenen Umfangs bietet sie nicht bloß dem Praktiker, sondern auch dem Historiker viel Interessantes.

Eine Schulausgabe, besorgt von G. Krüger, in der Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften Heft 4, Freiburg i. Br. 1893; 2. Aufl., Tübingen 1909. Die letzte deutsche Übersetzung der Schrift lieferte J. Molzberger, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter). Vgl. Fr. X. Schoberl, Die „Narratio" des hl. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit, Dingolfing 1880, 8⁰ (über Augustins Satz, daß der erste katechetische Unterricht eine „narratio", ein historischer Vortrag, sein müsse). Eberhard, Augustins Schrift De catechizandis rudibus in ihrer Bedeutung für die Entwicklung und den heutigen Stand der Katechetik: Neue kirchl. Zeitschrift 17 (1906) 238—246 272 bis 288. Fr. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagog, Freiburg i. Br. 1907, 174—200 231—238.

q) Ein Buch „Contra Hilarum", zur Verteidigung der karthagischen Sitte, „ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro, sive ante oblationem sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum" (Retract. 2, 11), ist leider nicht auf uns gekommen.

14. Predigten. — Überaus zahlreich und mannigfaltig sind die Predigten Augustins. Im fünften Bande der Mauriner-Ausgabe (Migne 38—39) werden 363 „Sermones ad populum" gezählt, die in vier Klassen abgeteilt sind: „Sermones de scripturis Veteris et Novi Testamenti" (1—183), „Sermones de tempore", d. i. auf die sog. beweglichen Feste und Festzeiten des Kirchenjahres (184—272), „Sermones de sanctis" (273—340) und „Sermones de diversis" (341—363). Folgen noch „Sermones dubii" (364—395), „Sermonum quorundam qui adhuc desiderantur fragmenta" und „Sermones supposititii" (1—317). Dazu

kommen die Homilien, welche unter den exegetischen Schriften eine Stelle gefunden haben. nicht bloß die „Tractatus“ über das Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief, sondern auch der weitaus größere, aus Homilien bestehende Teil der „Enarrationes in psalmos“. Endlich sind einzelne Predigten, namentlich solche größeren Umfangs, verschiedenen andern Bänden der Mauriner-Ausgabe eingereiht und dementsprechend auch vorhin bereits unter den apologetischen, dogmatischen, dogmatisch-polemischen und moraltheologischen Schriften namhaft gemacht worden.

In Handschriftenbeständen, die den Maurinern nicht zugänglich waren, wurde noch eine Masse weiterer Predigten unter Augustins Namen aufgefunden. Denis veröffentlichte 1792 25 neue Predigten (Migne 46, 813—940), Fontani 1793 4 (Migne 47, 1113—1140), Frangipane 1819 10 (Migne 46, 939—1004). Wenn später Caillau gar 164 und Kardinal Mai nicht weniger als 201 „Sermones inediti S. Augustini“ vorlegen zu können glaubte, so bildeten freilich in beiden Fällen die echten Stücke den unechten gegenüber eine verschwindende Minderheit. Germain Morin aber hat jüngst, um von kleineren Funden zu schweigen, aus einer Handschrift, welche Augustins Namen nicht einmal nennt, einen vollen Strauß von bisher ungedruckten und nachweislich echten Augustinus-Predigten zu sammeln verstanden. Es ist ein dem 9. Jahrhundert entstammender, jetzt in Wolfenbüttel liegender Pergamentkodex, dessen ursprünglicher Titel verloren gegangen ist, während eine spätere Hand ihn überschrieben hat: „Tractatus vel homiliae diversorum patrum“. Nicht eine einzige der 95 Predigten, die er enthält, wird einem bestimmten Autor zugewiesen. Es handelt sich aber um eine Sammlung von Predigten Augustins, welche wahrscheinlich von Cäsarius von Arles (gest. 543), einem eifrigen Verehrer des Bischofs von Hippo, angelegt worden ist. Fast die Hälfte der 95 Nummern, 42, waren bisher ganz oder teilweise unbekannt, und von diesen 42, urteilt Morin, seien 33 als echte Predigten Augustins anzuerkennen. Im wesentlichen wird es bei diesem Urteil auch verbleiben, wenngleich bei einzelnen Nummern die Feststellung des Autors, zumeist ausschließlich auf innere Gründe angewiesen, immerhin Zweifeln unterliegt. An Zahl überwiegen die „Sermones de tempore“: Nr. 2—3, „De passione Domini“: 4—6, „De nocte sancta“: 7—8, „De dominica sanctae paschae“; 9—10, „De secunda feria paschae“; 11—12, „De tertia feria paschae“ usw. Auch die Klasse der „Sermones de sanctis“ ist reich vertreten: 22, „De natale sancti Iohannis Baptistae“; 23—24, „De natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli“; 25, „De natale sancti Laurenti“ usw. Die Perle des wertvollen Bandes ist Sermo 32, „De ordinatione episcopi“.

Die echten Predigten sind teils von andern in der Kirche nachgeschrieben, teils von Augustinus nach dem Vortrag diktiert worden.

Vorher hat er sie nicht zu Papier gebracht, vielmehr pflegte er sich durch Gebet und Meditation vorzubereiten und unter besondern Umständen seine Predigt auch ganz zu improvisieren [1]. Die Predigt, lautete sein Grundsatz, muß mit dem Augenblick rechnen und sich durch den Augenblick bestimmen lassen. „Die lernbegierige Menge pflegt durch ihre Bewegung anzudeuten, ob sie den Redner verstanden hat." [2] Es gilt, in Fühlung mit den Hörern zu treten und gewissermaßen in ihrer Seele zu lesen. Obwohl indessen Augustinus diese schwierigste Kunst des Redners mit unerreichter Fertigkeit gehandhabt hat, so ist er doch in der Regel, ja „fast immer", mit seinem Vortrag unzufrieden gewesen. „Mich verlangt nach einem besseren Vortrag, wie ich ihn auch oft im Innern habe, bevor ich ihn in laute Worte zu kleiden beginne. Gelingt es mir aber nicht, so zu sprechen, wie es dem eigenen Verständnis angemessen wäre, so werde ich traurig darüber, daß meine Zunge meinem Herzen nicht hat gerecht werden können." [3]

An früherer Stelle ist die rednerische Art und Weise Augustins, des anerkannt größten Predigers des Abendlandes, in Vergleich gebracht worden mit der Art und Weise des hl. Chrysostomus, des Fürsten der morgenländischen Prediger innerhalb der patristischen Zeit [4]. Es war namentlich hervorzuheben, daß Augustinus sich viel kürzer faßt und sich oft mit einer Viertelstunde begnügt, während Chrysostomus oft zweier Stunden benötigt, daß Augustinus auch viel höhere Anforderungen an seine Hörer stellt, insofern er fast nur belehrt und nicht auch unterhält, daß er aber wenigstens die Befähigteren unter seinen Hörern zu entschädigen liebt durch prachtvolle Antithesen, geistreiche Oxymora, Wortspiele aller Art. Nicht als ob Augustinus diese Reizmittel gesucht hätte. Ein guter Redner entspricht den Forderungen der Redekunst, weil er ein Redner ist, nicht um ein Redner zu sein [5]. Doch ist zuzugeben, daß die früheren Predigten Augustins schwunghafter und abgerundeter erscheinen, die späteren knapper, dialektischer, schmuckloser [6]. Auch läßt sich beobachten, was übrigens von vornherein zu erwarten ist, daß die bei besondern Anlässen zu Karthago gehaltenen Predigten eine gewisse vornehmere Haltung bekunden, als

[1] Vgl. De doctr. christ. 4, 15, 32.

[2] Ebd. 4, 10, 25. Die Hörer pflegten Augustinus, zum Zeichen, daß sie ihn verstanden, zuzurufen. Die Belegstellen sammelte J. Zellinger, Der Beifall in der altchristl. Predigt, in der Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet, Freiburg i. Br. 1917, 408 f. Ein neuer Beleg bei G. Morin, S. Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti, Campoduni 1917, 34.

[3] De catech. rud. 2, 3.

[4] Bd. 3 dieses Werkes S. 353 f.

[5] De doctr. christ. 4, 3, 4.

[6] Vgl. dazu De doctr. christ. 4, 6, 9: „Est enim quaedam eloquentia quae magis aetatem iuvenilem decet, est quae senilem."

die zu Hippo vorgetragenen[1]. In seiner Homiletik vom Jahre 426 betont Augustinus vor allem, daß der christliche Prediger im Unterschied von andern Rednern die von oben herabgestiegene Wahrheit zu verkündigen und zu dem Ende sich mit der Heiligen Schrift vertraut zu machen habe. Sein Lehrvortrag solle sich in erster Linie nicht durch Schönheit, sondern durch Klarheit, nicht durch Wohlklang, sondern durch Verständlichkeit auszeichnen, und ein guter Lehrer werde auch vor unlateinischen Redewendungen nicht zurückschrecken, wenn sie der Fassungskraft des Volkes entgegenkommen[2]. Eine willige und freudige Aufnahme aber werde er seinem Worte am erfolgreichsten durch frommes Gebet sichern können, und deshalb solle er „zuerst Beter und dann erst Redner“ sein[3].

Über Editionen von Predigten Augustins aus neuester Zeit sei Folgendes bemerkt. Von den 164 Predigten bei A. B. Caillau, S. Augustini sermones inediti, Paris. 1842, 2⁰, ist kaum die eine oder andere echt; siehe Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 1, 376; G. Morin in der Revue Bénédictine 10 (1893) 28 ff. und 13 (1896) 346 f. Dasselbe oder doch etwas Ähnliches gilt von den S. Augustini sermones ex codicibus Vaticanis bei A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca 1, Romae 1852, pars 1, 1—470; vier dieser 201 Sermones standen schon bei Mai, Spicilegium Romanum 8, Romae 1842, 715—725 und wurden bei Migne 47, 1139—1148 abgedruckt. Auch die 9 Homiliae bzw. Sermones unter Augustins Namen bei Fr. Liverani, Spicilegium Liberianum, Florentiae 1863, 11—33 verdienen kein Vertrauen. — C. P. Caspari hat den mit Unrecht bezweifelten Sermo 213, In traditione symboli 2 (Migne 38, 1060—1065) von neuem herausgegeben (Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1879, 223—249) und eine unechte, aber inhaltlich und sprachlich merkwürdige Homilia de sacrilegiis, über abergläubische und heidnische Gebräuche bei Christen, zu Tage gefördert (Eine Augustin fälschlich beigelegte homilia de sacrilegiis, Christiania 1886, 8⁰). — G. Morin veröffentlichte zuvörderst zwei neue echte Predigten Augustins, „In conversione Faustini“ und „De die S. Eulaliae“, zu wiederholten Malen, zuletzt in seinen Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 294—308. Über die früheren Ausgaben berichtet er selbst ebenhier 27 f. Sodann edierte Morin mehrere Predigten, welche zwar nicht Augustinus selbst, aber allem Anschein nach seiner Schule angehören. Näheres bei Morin a. a. O. 28; vgl. D. Franses, Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago, München 1920, 84 ff. Endlich spendete Morin die im Texte besprochene Sammlung echter Predigten: S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096, detexit adiectisque commentariis criticis primus edidit G. M. Accedunt SS. Optati Milevitani, Quodvultdei Carthaginiensis episcoporum aliorumque ex Augustini schola tractatus novem, Campoduni et Monaci 1917, 4⁰. Frühere Mitteilungen Morins aus der Wolfenbütteler Handschrift in der Revue Bénédictine 30 (1913) 393

[1] Ebd. 4, 5, 7.

[2] Ebd. 4, 10, 24. Daß Augustinus nicht, wie Norden (Die antike Kunstprosa. 2. Abdruck, Leipzig 1909, 2, 530 533 f.) behauptete, eine zwiespältige Theorie vorgetragen oder in „De doctr. christ.“ l. 4 einen andern Predigtstil empfohlen habe als in den „Enarrationes in psalmos“, dürfte schon Bd. 1², S. 71 f. sattsam dargetan worden sein. Über Augustins eigenen Predigtstil vgl. oben S. 447.

[3] De doctr. christ. 4, 15, 32: „Sit orator antequam dictor.“

bis 412; 31 (1914) 117—155, sowie in dem Bulletin d'anc. litter. et d'archéol. chrét. 4 (1914) 16—22. Nachträglich veröffentlichte Morin noch eine bisher unbekannte Predigt Augustins über die acht Seligkeiten in der Revue Bénédictine 34 (1922) 1—13. — A. Wilmart edierte eine kurze Predigt Augustins „De baptismo contra Donatistas" in der Revue Bénédictine 29 (1912) 148—167, und eine längere Predigt Augustins über Jak 2, 10 (quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus) in der Revue d'Ascétique et de Mystique 2 (1921) 351—372.

A. Regnier, De la latinité des sermons de St. Augustin. Paris 1886, 8°. J. Vérin, S. Augustini auditores sive de Afrorum christianorum circa Augustinum ingenio ac moribus disquisitio. Blesis 1869, 8°. A. Degert, Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant S. Augustini sermones (Thesis). Lut. Paris. 1894. 8°. Förster, Ein Beitrag zur Wertung der Predigten Augustins für die Dogmengeschichte: Theol. Studien und Kritiken 71 (1898) 296 bis 315. P. Rentschka, Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus, ein Beitrag zur Geschichte des Dekalogs. Kempten 1905. 8°. (Mit Unrecht wollte Rentschka eine eigentliche Dekalogkatechese Augustins nachweisen und dieselbe auf eine Linie mit der Symbol- und der Paternosterkatechese stellen. Ausschließlich oder doch hauptsächlich an Katechumenen gerichtete Vorträge über den Dekalog gibt es unter Augustins Predigten nicht. Vgl. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagog. Freiburg i. Br. 1917, 164 ff.) Siehe auch die Literatur zu dem Werke „De doctrina christiana", Abs. 12, a, und zu der Schrift „De catechizandis rudibus", Abs. 13, p.

15. Briefe. — Die Briefe Augustins, welche der zweite Band der Mauriner-Ausgabe (Migne 33) in chronologischer Reihenfolge vorführt, lassen sich dem Inhalt nach etwa in vier Klassen abteilen. Briefe im nächsten Sinne des Wortes, Schreiben freundschaftlicher oder vertraulicher Natur, in denen der Mensch zum Menschen spricht, haben sich nur vereinzelt erhalten. Zu nennen wären die Briefe an den alten Jugendfreund Nebridius, Ep. 3, 4 usw., ein Brief an Bischof Severus von Mileve, Ep. 110, die durch besondere Wärme des Tones ausgezeichneten Briefe an Paulinus von Nola, Ep. 27, 31 usw. Größer ist die Zahl der Briefe, welche Augustinus in seiner Tätigkeit als Seelsorger zeigen, im Unglück tröstend, in Gewissensfragen Rat erteilend, zur Besserung des Lebens mahnend. Als Beispiel diene der Zuspruch an den vor Lebenslust überschäumenden Licentius, Ep. 26, an den von Kummer niedergebeugten Viktorianus, Ep. 111, an den nach Ruhm und Beifall lüsternen Dioskorus, Ep. 118, auch der Glückwunsch an das fromme Ehepaar Armentarius und Paulina, welche dem ehelichen Umgange zu entsagen gelobt hatten, Ep. 127, oder die Mahnworte an den Comes Bonifatius, welcher selbst um eine Unterweisung im religiösen Leben gebeten hatte, Ep. 189 und 220.

Eine dritte Gruppe, weitaus die stärkste, bilden die Briefe, in denen Augustinus als Gelehrter Probleme der Philosophie oder der Theologie behandelt, in der Regel durch direkte Anfragen veranlaßt. Man möchte unwillig werden über die Zudringlichkeit, mit welcher der vielbeschäftigte Bischof von den verschiedensten Seiten als wissen-

schaftliches Orakel in Anspruch genommen wurde[1]. Kaum hatte der soeben genannte Dioskorus ihm ein ganzes Bündel spitzfindiger Fragen unterbreitet, welche sich beim Studium der philosophischen Schriften Ciceros ergeben hatten, so legt ihm ein gewisser Consentius eine Reihe von Zweifeln vor, welche sich um das Dogma von der Trinität drehen (Ep. 119). Man glaubte eben alles von ihm erfahren zu können. Consentius nennt ihn „einen Mann, dem es vergönnt ist, mit der Schneide der Gedanken in den Himmel selbst einzudringen“ (Ep. 119, 5); Abt Valentinus schrieb ihm: „Dein Wissen ist wie das Wissen eines Engels Gottes“ (Ep. 216, 1)[2]. Augustinus muß immer wieder auf die Knappheit seiner freien Zeit verweisen. „Einen langen Brief zu schreiben“, sagt er bei einer solchen Gelegenheit, „dazu fehlt es mir nicht sowohl an Lust als vielmehr an Muße, weil die kirchlichen Sorgen mich so in Beschlag nehmen, daß nur ein paar Tröpflein Zeit zur Erholung übrig bleiben, und diese benütze ich, um etwas nachzudenken oder eine besonders dringende und für einen größeren Kreis Nutzen versprechende Schrift zu diktieren oder die zu unsrem Frondienst unentbehrlichen Körperkräfte aufzufrischen“ (Ep. 261, 1)[3].

Unter diesem Frondienst, „servitus“, ist natürlich das Bischofsamt verstanden. Diejenigen Briefe, die, mehr oder weniger ausgeprägt, amtlichen Charakter tragen oder Augustinus in seinem Wirken als Bischof vorführen, lassen sich zu einer vierten Klasse zusammenfassen. Dahin gehören mehrere Synodalschreiben oder Schreiben, die Augustinus im Namen einer größeren Anzahl von Bischöfen verfaßt hat, an höhere Staatsbeamte, Ep. 128, 129, oder an die Donatisten Afrikas, Ep. 141, oder an Papst Innocentius I., Ep. 175—177, oder an gallische Bischöfe, Ep. 219, gerichtet. Die drei Schreiben an Papst Innocentius betreffen den Pelagianismus. Interessant ist ein ausführlicher Brief an den Staatsbeamten Macedonius, Ep. 153, in welchem Augustinus das Recht der Bischöfe erläutert und verteidigt, bei den weltlichen Behörden für Verbrecher zu interzedieren. Von geschichtlicher Bedeutung ward Ep. 211, an die Nonnen eines Klosters zu Hippo, welchem Augustins leibliche Schwester als Oberin vorgestanden hatte, die sog. älteste Nonnenregel,

---

[1] Einmal wenigstens, der Zuschrift des Dioskorus gegenüber, ist er auch selbst, wie seine Antwort, Ep. 118, erkennen läßt, etwas unwillig geworden. „Es ist das einzige Mal, daß wir beobachten können, wie der Geduldsfaden des Heiligen zu reißen droht.“ Thimme, Augustin, ein Lebens- und Charakterbild, auf Grund seiner Briefe, Göttingen 1910, 45.

[2] „Sapientiae tuae quae est sicut sapientia angeli Dei“, schreibt Goldbacher. Aber auch der Text der Mauriner: „Sapientiae tuae quae est sicut angeli Dei“, durfte nicht übersetzt werden: „Deine Weisheit ist wie die Engel Gottes“ (Thimme a. a. O. 184). Valentinus spielt auf 2 Kg 14, 20 an.

[3] Vgl. Ep. 14, 1: „non tamen tantum habemus otii quantum existimas“; Ep. 110, 5: „vix mihi paucissimae guttae temporis stillantur“, usf.

die den Satzungen mancher späteren klösterlichen Vereinigungen als Ausgangspunkt und Grundlage gedient hat.

Im ganzen zählen die Mauriner in ihrem zweiten Bande 270 Briefe, von denen jedoch 53 nicht von Augustinus geschrieben, sondern an Augustinus oder auch an Freunde Augustins gerichtet sind. Zum Schluß ihres dritten Bandes haben die Mauriner nachträglich noch ein früher übersehenes Fragment eines Briefes zum Abdruck gebracht (M 33, 751 f.). Einige Briefe, welche nicht sowohl Briefe als vielmehr Abhandlungen in Briefform sind, haben die Mauriner, im Anschluß an frühere Herausgeber, andern Bänden einverleibt, indem sie dieselben unter die antidonatistischen, die antipelagianischen, die moraltheologischen Schriften stellten[1]. Bedenkt man, daß die Korrespondenz Augustins sich auf einen Zeitraum von mehr als 40 Jahren, 386/387—429, verteilt, so wird man dieselbe nicht besonders umfassend nennen dürfen. Ein nennenswerter Zuwachs an Briefen aber als Frucht weiterer handschriftlichen Forschungen steht nach den bisherigen Erfahrungen nicht zu erwarten. Abt Gottfried von Göttweig (gest. 1749) hat die Freude gehabt, zwei den Maurinern unbekannt gebliebene Briefe Augustins aufzufinden, welche in dem Migneschen Neudruck als Ep. 184 bis und Ep. 202 bis der Sammlung der Mauriner einverleibt wurden. Seitdem sind erst wieder in allerjüngster Zeit, durch Morin und durch den Wiener Herausgeber der Briefe Augustins, Goldbacher, einige wenige neue Briefe zu Tage gefördert worden.

Al. Goldbacher lieferte eine saubere und gediegene Rezension der Briefe Augustins im Corpus 34 (34, 1), 1895; 34 (34, 2), 1898; 44, 1904; 57, 1911; ein fünfter Band mit Prolegomena und Registern steht noch aus. Die zwei neuen Briefe, die er der Sammlung der Mauriner einfügen konnte, Ep. 92 A und Ep. 173 A, beide kleineren Umfangs, hat Goldbacher in einem cod. Cheltenhamensis saec. X gefunden und zuerst in den Wiener Studien 16 (1894) 72 bis 77 veröffentlicht; vgl. Goldbacher, Über Handschriften der Briefe des Augustinus: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 74, Wien 1873, 275—284. Dazu kommt als drittes Ineditum dieser neuen Rezension in Ep. 185 A ein Satz eines bisher unbekannten Briefes Augustins an den Comes Bonifatius. Einen kurzen neuen Brief Augustins an Abt Valentinus von Hadrumetum und einen langen Brief eines afrikanischen Presbyters Januarianus an Valentinus entdeckte und veröffentlichte Morin in der Revue Benedictine 13 (1896) 481—486, und wiederum ebd. 18 (1901) 241—256. — Ausgewählte Briefe Augustins wurden ins Deutsche übersetzt durch Th. Kranzfelder, Kempten 1878—1879 (Bibl. der Kirchenväter); durch A. Hoffmann, Kempten 1917, 2 Bde. (Bibl. der Kirchenväter). — J. A. Ginzel, Kirchenhistorische Schriften 1, Wien 1872, 123—245: „Der Geist des hl. Augustinus in seinen Briefen." W. Thimme, Augustin, ein Lebens- und Charakterbild, auf Grund seiner Briefe, Göttingen 1910, 8°.

---

[1] Wie umgekehrt unter den Briefen des zweiten Bandes Abhandlungen in Briefform stehen, welche Augustinus schon als Abhandlungen der Öffentlichkeit übergeben hat und als Abhandlungen auch in den „Retractationes" aufführt. Vgl. etwa zu Ep. 102 Retract. 2, 31 oder zu Ep. 185 Retract. 2, 48.

In Ep. 26, „ad Licentium“, antwortet Augustinus auf ein Gedicht eines früheren Schülers Licentius, aus welchem er auch eine längere Stelle anführt. In alten Handschriften der Briefe Augustins ist das Gedicht seinem vollen Umfang nach, 154 Hexameter, in Ep. 26 eingeschoben worden und nur durch solche Augustinus-Handschriften ist dasselbe überhaupt auf uns gelangt. In schwülstigem Pathos gibt Licentius, der zu Rom dem Studium der klassischen Literatur, insbesondere der Enzyklopädie oder „Disciplinae“ Varros, obliegt, seiner Sehnsucht nach dem früheren Lehrer Augustinus Ausdruck und bittet schließlich um Übersendung der Schrift Augustins „De musica“. Dieses Gedicht, welches im Frühjahr 395 in seine Hände gekommen sein wird, hat Augustinus auch Paulinus von Nola vorgelegt und damit letzterem zu seiner Ep. 8, ad Licentium, Anlaß gegeben, welche ähnlich wie die Ep. 26 Augustins Licentius für ein gottgeweihtes Leben zu gewinnen sucht. Welche Aufnahme diese Mahnworte gefunden, ist unbekannt. Der Text des Gedichts findet sich in allen Ausgaben der Briefe Augustins, in Verbindung mit einem weitläufigen Kommentare bei M. Zelzner, De carmine Licentii ad Augustinum (Diss. inaug.). Arnsberg (Guestfaliae) 1915. 8°. Vgl. Manitius, Gesch. der christlich-lateinischen Poesie. Stuttgart 1891, 323 ff. Thimme a. a. O. 43 ff. — Zu Ep. 93, „ad Vincentium“, vgl. E. Herzog, Ein Schreiben Augustins über kirchenpolitischen Zwang: Internat. kirchliche Zeitschrift 6 (1916) 1—26. — In Ep. 119 wendet sich ein gewisser Consentius, allem Anschein nach Laie, an Augustinus, um demselben verschiedene Zweifel bezüglich des Trinitätsdogmas vorzutragen, nachdem er ihm früher schon einige literarische Versuche über dieses Thema (quaestiunculas, libros, libellos) zur Begutachtung zugesandt hatte. Unter den „insulae“, die Consentius als seine Heimat bezeichnet (Ep. 119, 6), mögen die Balearen des Mittelmeers verstanden sein. Die Abfassung seines Briefes ist nach dem Urteil der Mauriner um 410 anzusetzen. In Ep. 120 ist Augustinus mit liebenswürdiger Bereitwilligkeit auf seine Schwierigkeiten eingegangen. Seine Schriften sind dem Untergang anheimgefallen. Später hat Consentius noch einmal an Augustinus geschrieben, um bezüglich des Leibes Christi in seinem jetzigen Zustand und bezüglich des Leibes der Seligen nach der Auferstehung Belehrung zu erbitten. Doch ist dieser Brief abhanden gekommen und nur noch aus der Antwort Augustins, der um 420 geschriebenen Ep. 205, bekannt. Vgl. über Consentius E. B. Birks im Dictionary of Christian Biography 1, London 1877, 622. — Zu Ep. 125, „ad Alypium“, und Ep. 126, „ad Albinam“, den Gemahl der hl. Melania der Jüngeren, Pinianus, betreffend, vgl. C. Daux, Un incident à la basilique d'Hippone en 411: Revue des questions hist. 80 (1906) 31—73. — Zu Ep. 164, „ad Evodium“, über 1 Petr 3, 19 f., vgl. L. J. Hundhausen, Die beiden Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus 1, Mainz 1873, 343 ff. — Zu Ep. 211, 4 vgl. J. H. Baxter, On a Place in St. Augustine's Rule: The Journ. of Theol. Studies 23 (1922) 188—190. — Zu dem Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus über das zweite Kapitel des Galaterbriefs vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 647.

16. Gedichte. — Der „Psalmus contra partem Donati“, von welchem oben (Absatz 9, a) die Rede war, ist nicht die einzige Dichtung Augustins gewesen. In dem Werke De civitate Dei (15, 22) zitiert er drei Verse aus einer von ihm verfaßten „Laus cerei“ oder Lobpreisung der Osterkerze, wie sie in der Auferstehungsnacht vorgetragen zu werden pflegte: „Quod in laude quadam cerei breviter versibus dixi“ usw. Diese drei Verse aber bilden den Eingang eines durch die sog. „Anthologia latina“ unter Augustins Namen überlieferten

Gedichtes, welches „De anima“ betitelt ist und in 53 Hexametern über Gott und Welt, über den Menschen und die Seele handelt. Ist nicht zu bezweifeln, daß Augustinus dieses Gedicht im Auge gehabt hat, so liegt anderseits zu Tage, daß die 53 Verse nur einen Bruchteil, und zwar den ersten Teil der „Laus cerei“ darstellen. Um das Erlösungswerk zu feiern, hat Augustinus auf das Schöpfungswerk zurückgegriffen. Über die Forderungen der Metrik und Prosodik hat er sich, wie in dem erwähnten „Psalmus“, so auch bei dieser Gelegenheit im Interesse der Popularität nicht selten hinweggesetzt.

Ab und zu ist die Ansicht vertreten worden, die „Laus cerei“ oder das „Praeconium paschale“ des heutigen römischen Meßbuches, das in Prosa verlaufende „Exultet“, sei auch ein Werk Augustins. Sosehr indessen dieses Festlied in seiner Hoheit und Großartigkeit und namentlich auch in der fast verwegenen Kühnheit des Ausdrucks eines Augustinus würdig wäre, sowenig können die auf die Autorschaft Augustins lautenden Zeugnisse als ausreichend erachtet werden. Das „Exultet“ ist vielmehr allem Anschein nach in Gallien beheimatet.

Außer jenem Gedichte „De anima“ findet sich in der „Anthologia latina“ noch eine Anzahl kleinerer Stücke unter Augustins Namen, Epigramme und Sentenzen, zumeist nur je zwei Verse umfassend, zum Teil auch offenbar fälschlich Augustinus zugeeignet. Genannt sei das acht Hexameter zählende und als echt beglaubigte Epitaph auf den Diakon Nabor, welcher durch Donatisten ermordet wurde, nachdem er von den Donatisten zu den Katholiken übergetreten war.

Die 53 Hexameter „De anima“ in der Anthologia latina seu Poesis latinae supplementum, edd. Fr. Buecheler et Al. Riese, pars prior, fasc. 2, Lipsiae 1906, p. 43–45, Nr. 489. Über andere Stücke unter Augustins Namen siehe den Index scriptorum p. 393. Das Epitaph auf Nabor p. 8, Nr. 484 a. Vgl. G. B. de Rossi, Bullettino di archeologia cristiana Ser. 4, anno 5 (1887) 150–152: „S. Agostino autore di carmi epigrafici.“ Zu dem Epitaph auf Nabor vgl. auch P. Monceaux, Histoire litteraire de l'Afrique chretienne 4, Paris 1912, 472 f. — Über das „Exultet“ siehe A. Ebner bei Haberl, Kirchenmusikalisches Jahrbuch für das Jahr 1893, Regensburg 1893, 73–83: „Handschriftliche Studien über das ‚Praeconium paschale‘“. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 1, Freiburg i. Br. 1909, 533–547.

17. Unechtes. — Eine Reihe unechter Schriften Augustins ist schon bei Vorführung der echten Schriften namhaft gemacht worden.

Hier seien dieselben noch einmal zusammengestellt: Die Erbauungsbücher Soliloquia, Meditationes und Manuale (Abs. 5, b); Categoriae decem ex Aristotele decerptae (Abs. 5, d); Sermo contra Iudaeos, Paganos et Arianos de symbolo und Altercatio Ecclesiae et Synagogae (Abs. 6, c); Sermones de symbolo ad catechumenos (Abs. 7, c); De fide contra Manichaeos (Abs. 8, n); Commonitorium quomodo sit agendum cum Manichaeis qui convertuntur (ebd.); Ad Catholicos epistola contra Donatistas, vulgo De unitate ecclesiae liber (Abs. 9, h); Liber testimoniorum fidei contra Donatistas (Abs. 9, k); Sermo de Rusticiano subdiacono a Donatistis rebaptizato et in diaconum ordinato (Abs. 9, n); Contra

Fulgentium Donatistam (ebd.); Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos (Abs. 10. p): De praedestinatione et gratia suspecti auctoris liber (ebd.); De praedestinatione Dei libellus ignoti auctoris (ebd.): Collatio beati Augustini cum Pascentio Ariano (Abs. 11. b); Contra Felicianum Arianum de unitate trinitatis (ebd.): De octo quaestionibus ex Veteri Testamento (Abs. 12. e): Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (ebd.); Expositio in apocalypsim b. Iohannis (Abs. 12. r); Liber de divinis scripturis, das sog. Speculum Audi Israhel (Abs. 13. b); das Speculum Adesto mihi verum lumen (ebd.); das Speculum peccatoris (ebd.); zahlreiche unechte Predigten (Abs. 14): unechte Gedichte (Abs. 16).

Einzelne unechte Schriften Augustins werden im weiteren Verlauf dieses Bandes noch zur Sprache kommen.

Über die Schrift „De vita christiana“ (Migne 40, 1031—1046) siehe bei dem britischen Bischof Fastidius, § 74, 3, e. Über die Schrift „De triplici habitaculo“ (Migne 40. 991—998) siehe bei dem Iren Patricius, § 81, 1.

An dieser Stelle mag es deshalb bei folgenden Bemerkungen sein Bewenden haben.

Die Schrift „De conflictu vitiorum et virtutum“ (Migne 40. 1091—1106). eines der beliebtesten aszetischen Bücher des Mittelalters, ist von Abt Ambrosius Autpertus, gest. 19. Juli 778, verfaßt und einem der Gründer der Abtei Benediktbeuern, Lantfrid, gewidmet worden. G. Morin, Le „Conflictus“ d'Ambroise Autpert et ses points d'attache avec la Bavière: Revue Bénéd. 27 (1910) 204 bis 212. — Die Schrift „De vera et falsa poenitentia“ (Migne 40, 1113—1130) scheint erst dem 11. Jahrhundert anzugehören. Vgl. K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts: Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 292 ff. G. Groner, Die Laienbeicht im Mittelalter (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München 3, 7), München 1909, 13. — Über die Schrift „De duodecim abusionum gradibus“ (Migne 40, 1079—1088), auch unter den unechten Schriften Cyprians von Karthago, siehe Bd. 2, 2. Aufl., dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1914, 503. — Über den „Liber exhortationis, vulgo De salutaribus documentis“ (Migne 40. 1047—1078), ausschnittweise auch unter den unechten Schriften Basilius' d. Gr., siehe Bd. 3, Freiburg i. Br. 1912, 145.

18. Zur Philosophie Augustins. — Gleich den meisten christlichen Lehrern des Altertums huldigte auch Augustinus einem im Geiste des Christentums ausgestalteten und umgestalteten Platonismus. Plato gilt ihm als der erste unter allen Denkern der vorchristlichen Zeit[1]. Aristoteles ist ein „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans“[2]. Unter den späteren Platonikern ragen besonders hervor Plotinus, Jamblichus, Porphyrius, Apulejus[3]. Die Platoniker sind der durch das Christentum vertretenen wahren Philosophie am nächsten gekommen (nulli nobis quam isti propius accesserunt)[4]. Sie sind mit Recht auf der Suche nach Gott über die Körperwelt und die Seele und das Reich der veränderlichen Geister hinausgegangen[5].

[1] De civ. Dei 8, 4 ff. [2] Ebd. 8, 12.
[3] Ebd. [4] Ebd. 8, 5. [5] Ebd. 8, 6.

Als christlichen Platoniker kennzeichnet Augustinus sich vornehmlich durch die ihm eigentümliche Art des Gottesbeweises. Er kennt zwar sehr mannigfaltige Beweise für das Dasein Gottes, indem er von sehr verschiedenen Erscheinungen der geschöpflichen Welt aus zum Schöpfer emporsteigt[1]. Am häufigsten aber und mit unverkennbarer Vorliebe nimmt er die dem Menschengeist innewohnenden ersten und unwandelbaren Wahrheiten zum Ausgangspunkt[2]. Er versteht darunter jene Grundsätze der Vernunft oder des Verstandes, welche, wie ihre unbedingte Notwendigkeit und ihre ausnahmslose Allgemeinheit zeigt, nicht erst a posteriori aus der Erfahrung entnommen sein können; jene dialektischen, mathematischen, ethischen, ästhetischen Axiome, welche mit erleuchtender Kraft und in gebietender Majestät über jeder menschlichen Vernunft stehen; die obersten und unveränderlichen Normen, nach welchen wir alles als wahr oder falsch, gut oder bös, schön oder häßlich beurteilen. Aus ihnen schließt Augustinus auf Gott. Mitunter freilich gewinnt es den Anschein, als ob er diese Wahrheiten ohne weiteres mit dem Wesen Gottes identifizieren wolle. Die oft wiederholten Wendungen, Gott erleuchte alle Geister, Gott sei der innere Lehrmeister der Seele, Gott sei das Licht, in welchem wir die Wahrheit schauen usf., scheinen den Gedanken einzuschließen, die intellektuelle Schauung jener unwandelbaren Wahrheiten sei nichts anderes als eine, wenn auch unvollkommene, direkte Schauung der Wesenheit Gottes selbst, und es darf deshalb nicht befremden, wenn Augustinus mehrfach als Vertreter des Ontologismus bezeichnet wurde. An andern Stellen aber hat er deutlich jene idealen Wahrheiten von Gott als der realen Urwahrheit unterschieden und klar ausgesprochen, daß er von den im Menschengeiste vorgefundenen Wahrheiten zu Gott als ihrem realen Urgrunde fortschreite. Es handelt sich um einen Kausalitätsschluß, und Augustins Gottesbeweis ist nur eine besondere Art des sog. kosmologischen Beweises. Die aristotelischen Scholastiker haben im allgemeinen — Bonaventura, der „zweite Augustinus", bildet eine Ausnahme — den augustinischen Beweis fallen gelassen.

Auf dem angedeuteten Wege erfaßt Augustinus Gott als erhaben über alle Kategorien des Endlichen, gut ohne Qualität, groß ohne Quantität usw. (sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem[3]. Gott ist ihm deshalb ebensosehr Gegenstand des Nichtwissens wie des Wissens. Alles Endliche ist Wirkung und Abbild der dem schöpferischen Willen

[1] Vgl. im allgemeinen Conf. 10, 6—27, 8—38.
[2] Vgl. Al. Schmid, Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1910, 1, 372 ff.; 2, 375 ff.
[3] De trin. 5, 1, 2.

des Unendlichen vorleuchtenden Ideen. Nicht bloß die allgemeinen Wesenheiten der Dinge, sondern auch sämtliche, wirkliche und mögliche, Einzeldinge existieren vor ihrem Werden als Ideen im Geiste des Schöpfers (singula igitur propriis sunt creata rationibus . . . rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur)[1].

Ein neues Reich der Erkenntnis und insbesondere der Gotteserkenntnis erschließt sich dem Menschen in dem Glauben an die göttliche Offenbarung. Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen beleuchtet Augustinus in seinen späteren Schriften — die philosophischen Schriften aus der Zeit vor seiner Taufe bleiben hier außer Betracht — mit den Sätzen: „Intellige ut credas, crede ut intelligas“[2]; „Alia sunt enim quae nisi intelligamus non credimus et alia sunt quae nisi credamus non intelligimus“[3]; „Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat et fides proficit ad credenda quae intelligat.“[4] Auf der einen Seite geht das Wissen dem Glauben voraus. Die Vernunft hat uns nicht nur die Vorstellungen und Begriffe darzubieten, in welchen wir die Wahrheiten der Offenbarung erfassen und verstehen[5], sie hat uns vielmehr auch erst die Erkenntnis zu vermitteln, daß eine Offenbarung Gottes an die Menschen in Wirklichkeit erfolgt ist (nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit)[6]. Glauben heißt zustimmen auf vorangegangenes Denken hin (nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum . . . ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare)[7]. Die Motive zu dem zustimmenden Urteil findet die Vernunft in dem Inhalt der Offenbarung sowie namentlich in den Wundern und Weissagungen[8]. Hat aber der Glaube die Lehren der Offenbarungen angenommen, so sucht das Wissen dieselben soweit als möglich zu ergründen und zu subjektivem Verständnis zu bringen. Nunmehr geht also der Glaube dem Wissen voraus, wie auch schon der Prophet erklärt hat: „Nisi credideritis non intelligetis“ (Is 7, 9 LXX)[9]. Im Jenseits wird das Glauben zum beseligenden Schauen (illa visio facie ad faciem liberatis in resurrectione servatur)[10].

J. F. Nourisson, La philosophie de St. Augustin, Paris 1865, 2 vols., 8⁰; 2. éd. 1869. J. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg i. Br. 1882, 8⁰. L. Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris 1896. 8⁰. H. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung (Inaug.-Diss.), Jena 1897, 8⁰. G. Loesche, De Augustino Plotinizante in doctrina de Deo disserenda (Diss. inaug.), Ienae 1880, 8⁰. — N. J. L. Schütz, Divi Augustini de origine

[1] De div. quaest. 83 q. 46, 2. [2] Serm. 43, 7, 9.
[3] Enarr. in ps. 118, serm. 18, 3. [4] Ebd.
[5] Vgl. De trin. 8, 4—5, 6—8. [6] De vera relig. 25, 46.
[7] De praedest. sanctorum 2, 5.
[8] De vera relig. 25, 46—47; De util. credendi 16—17, 34—35.
[9] Ep. 120, 1, 3; Serm. 43, 6, 7; Enarr. in ps. 118, serm. 18, 3.
[10] Enarr. in ps. 43, 5.

et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata (Diss. inaug.), Monasterii 1867. 8°. H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes (Inaug.-Diss.), Marburg 1901. 8°. A. Kratzer, Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus (Inaug.-Diss.), München 1913. 8°. J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 19, 2), Münster i. W. 1916. Ders., Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919. 8°. Ders., Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt, Münster i. W. 1920. 8°. — K. Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel dargestellt, Leipzig 1886. 8°. E. Melzer, Die augustinische Lehre vom Kausalitätsverhältnis Gottes zur Welt, ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie, Neisse 1892. 8°. K. Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus, ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Münster i. W. 1913. 8°. H. Lindau, Augustin und das Dämonische: Zeitschr. f. Kirchengesch. 36 (1916) 99—108. — Th. Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus, Augsburg 1852. 8°. W. Heinzelmann, Augustins Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der menschlichen Seele (Inaug.-Diss.), Jena 1874. 8°. K. Werner, Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung (Aus den Sitzungsberichten der philos.-hist. Kl. der Kais. Akad. der Wissensch.), Wien 1882. O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 11, 1), Gütersloh 1907. — A. Berthaud, S. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus e variis illius operibus excerpta (Thesis), Pictavii 1891. 8°. A. Wikman, Beiträge zur Ästhetik Augustins (Inaug.-Diss.), Weida i. Th. 1909. 8°. — Fr. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung (Straßburger theol. Studien 8, 3—4), Freiburg i. Br. 1907. R. Gerg, Die Erziehung des Menschen nach den Schriften des hl. Aurelius Augustinus, Köln 1909. 8°. — B. Seidel, Die Lehre des hl. Augustinus vom Staate (Kirchengeschichtl. Abhandlungen, herausgegeben von M. Sdralek, Bd 9, Heft 1), Breslau 1909. O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg i. Br. 1910. 8°. Fr. Offergelt, Die Staatslehre des hl. Augustinus nach seinen sämtlichen Werken (Inaug.-Diss.), Bonn 1914. 8°.

19. Zur Theologie Augustins. Seine Bekämpfung des Pelagianismus. — Dem pelagianischen Naturalismus gegenüber hatte Augustinus die Grundwahrheit des Christentums zu verteidigen, daß Gott den Menschen bei seiner Erschaffung zu einem übernatürlichen Endziel berief und dementsprechend mit übernatürlichen Gnadengaben ausstattete. Als solche Gaben des Urstands nennt Augustinus insbesondere folgende drei: die Unsterblichkeit (posse non mori, im Unterschied von non posse mori), die Freiheit von der unordentlichen Begierlichkeit (concupiscentia rebellis) und die Heiligkeit und Gerechtigkeit oder jenes übernatürliche Ebenbild Gottes, welches der gefallene Mensch durch die Rechtfertigungsgnade wiedergewinnt (hanc imaginem in spiritu mentis impressam . . . quam recipimus per gratiam iustitiae)[1]. Auch besaß Adam die Möglichkeit, im Stande der Gnade zu beharren, nicht schon in und mit seiner Willensfreiheit, aber

[1] De Gen. ad litt. 6, 27, 38.

vermöge des ihm gewährten aktuellen Gnadenbeistandes (adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset)[1]. Adam sündigte. Er verlor die übernatürlichen Gaben des Urstands, ward in seinen natürlichen sittlichen Kräften tief geschädigt und verfiel dem ewigen Verderben. Und die Sünde des Stammvaters ging mit ihren Wirkungen und Strafen auf alle Nachkommen über, so daß die ganze Menschheit eine „massa perditionis“, „damnabilis“ und „damnata“, wurde. Gott hätte die Sünde verhindern können. Er tat es nicht, weil er es für angemessener erachtete, das Böse zum Guten zu wenden als das Böse nicht zu dulden (potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere)[2].

Die Vererbung der Sünde Adams erklärt Augustinus, im Anschluß an Paulus, aus der Stellung Adams als des Hauptes und Repräsentanten des gesamten Geschlechts („in quo“ Röm 5, 12 ist nach ihm soviel als „in Adam“)[3]. Die Art und Weise der Vererbung aber läßt er unentschieden. Die Pelagianer argumentierten, die Sünde könne sich nicht von Vater auf Sohn übertragen, weil sie nicht am Leibe, sondern an der Seele hafte, die Seele aber von Gott erschaffen werde. Dieser Einwurf muß es hauptsächlich gewesen sein, welcher Augustinus abhielt, sich mit Bestimmtheit für den Kreatianismus und gegen den Generatianismus zu entscheiden. Er entgegnet, man habe die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: entweder werde nicht bloß der Leib, sondern auch die Seele und zugleich die Sünde durch den Generationsakt fortgepflanzt, oder es werde die Seele von Gott erschaffen und dann infolge ihrer Verbindung mit dem durch die Sünde verderbten Fleische auch selbst in die Sündenverderbnis verstrickt[4]. Die vorausgesetzte Verderbnis des Fleisches aber sei bedingt und werde vermittelt durch die im Generationsakte sich geltend machende sündhafte Begierlichkeit[5]. Diese Begierlichkeit, die aus der Sünde stammt und immer wieder zur Sünde drängt, Schuld und Strafe zugleich, pflegt

---

[1] De corrept. et gratia 12, 34.

[2] De civ. Dei 22, 1, 2. Vgl. Enchiridion 27.

[3] C. Iul. 1, 3, 10 und Op. imp. c. Iul. 1, 47 zitiert Augustinus zustimmend das Wort des hl. Ambrosius (Comm. in Luc. 7, 234): „Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt.“

[4] C. Iul. 5, 4, 17: „Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo mundetur: profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur aut alterum in altero tamquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio.“

[5] De nupt. et concup. 1, 24, 27: „Ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tamquam filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nascitur proles originali est obligata peccato.“ Über diese concupiscentia vgl. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905, 43 ff.

Augustinus überall da, wo es sich um den Zustand des gefallenen Menschen handelt, in den Vordergrund zu rücken. Daß das Wesen der Erbsünde in dem Mangel des vorhin erwähnten übernatürlichen Ebenbildes Gottes zu suchen sei, hat er noch nicht klar ausgesprochen.

Die Verderbnis der Natur und den verderblichen Einfluß der bösen Begierlichkeit malt Augustinus gern in um so grelleren Farben, je hartnäckiger die Pelagianer nicht bloß die Erbsünde, sondern auch jede sonstige Einwirkung des Sündenfalls auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur in Abrede stellten. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts sowie Bajus und Jansenius haben für die Lehre, daß die natürlichen sittlichen Kräfte im gefallenen Menschen erstorben oder erloschen seien, mit Vorliebe die Autorität des hl. Augustinus angerufen. Allein mit Unrecht. Augustinus hat auch dem gefallenen, unter dem Joch der Begierlichkeit seufzenden, noch nicht gerechtfertigten Menschen die Willensfreiheit oder das Wahlvermögen auf sittlichem Gebiet, „liberum arbitrium", stets ausdrücklich zuerkannt [1]. Ja er hat sogar gelehrt, daß auch der gefallene Mensch nicht bloß Gutes wollen, sondern auch wenigstens etwas Gutes, Lobenswertes und Verdienstliches tun könne [2]. Wenn namentlich in späteren Schriften die scheinbar widersprechenden Sätze, daß der Ungläubige nichts Gutes tun könne und daß auch die äußerlich guten Werke des Ungläubigen in Wahrheit Sünden seien, sich häufen [3], so ist nach Ausweis des Zusammenhangs jedesmal von übernatürlich guten, zum ewigen Heile dienlichen Werken die Rede. Jeder Mensch, so wird vorausgesetzt, ist nun einmal zu einem übernatürlichen Endziel bestimmt und muß seine sittliche Selbstbetätigung auf dieses Ziel hinrichten; anderseits kann dieses Ziel jedoch nur im Glauben erkannt und nur durch die mittelst des Glaubens zu erlangende Gnade des Erlösers erstrebt werden. Insofern sind alle Werke des Ungläubigen Sünden, weil sie der pflichtmäßigen Intention ermangeln (homines sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt ad quem referre debuerunt) [4], gleichviel ob der Unglaube, d. h. die Unwissenheit bezüglich des übernatürlichen Endziels, auf persönlicher Schuld beruht oder aber als Folge der Erbsünde mit der Schuld der Sünde Adams behaftet ist (et illa ignorantia quae non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat) [5].

In der Rechtfertigung, ward gesagt, erhält der Mensch das infolge der Sünde verlorene übernatürliche Ebenbild Gottes zurück. Das System

[1] Siehe etwa C. duas epist. Pelag. 1, 2, 5; 2, 5, 9. Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg i. Br. 1909, 2, 25 ff. 247 ff.

[2] De spir. et litt. 27—28, 48.

[3] Vgl. C. duas epist. Pelag. 3, 5, 14; C. Iul. 4, 3, 32. An beiden Stellen beruft sich Augustinus auf Röm 14, 23: „Omne quod non est ex fide peccatum est."

[4] C. Iul. 4, 3, 25. [5] De grat. et lib. arb. 3, 5.

der Pelagianer hatte für den Begriff einer innerlichen, den Menschen heiligenden Gnade überhaupt keinen Raum. Augustinus hat gleich in der ersten seiner antipelagianischen Schriften, „De peccatorum meritis et remissione“ liber 1, die Rechtfertigungsgnade eingehend bezeugt und beleuchtet, und zwar als eine wahre Umschaffung und Erneuerung des Menschen, welche die Eingießung der habituellen Liebe zu Gott und die Mitteilung übernatürlicher Kräfte in sich schließt. Die Liebe zu Gott macht das Tun des Menschen erst übernatürlich gut und für den Himmel verdienstlich (quid autem boni faceremus nisi diligeremus? aut quomodo bonum non facimus si diligimus?)[1]. Die neuen Kräfte aber geben dem Menschen erst wahre Willensfreiheit, d. h. das Vermögen zur Übung des übernatürlich Guten, „libertas“ im Unterschied von „liberum arbitrium“ (voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem)[2]. Den Weg zur Erlangung der habituellen Gnade bahnt die aktuelle Gnade, und auch zum dauernden Besitz und Gebrauch der habituellen Gnade bedarf es immer wieder der aktuellen Gnade. Ohne aktuelle Gnade kann der Mensch überhaupt nichts übernatürlich Gutes tun oder auch nur wollen (ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens)[3]. Die Verdienste der Heiligen sind in Wahrheit Gnadengaben Gottes (ipsum hominis meritum donum est gratuitum)[4]. In den Auserwählten krönt Gott seine eigenen Gaben (dona sua coronat, non merita tua)[5].

So Augustinus im Kampfe mit dem Pelagianismus. In früheren Tagen hatte er der Wirksamkeit bzw. Notwendigkeit der aktuellen Gnade weit engere Grenzen gezogen. In der „Expositio quarumdam proposit. ex epist. ad Rom.“ hatte er behauptet, der Glaube sei Werk des Menschen und nicht Geschenk Gottes (fidem qua in Deum credimus non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis)[6], eine Ansicht, die er freilich schon sehr bald stillschweigend berichtigte[7] und später mehrere Male ausdrücklich zurücknahm[8]. Daß auch das Beharren in der Gnade ein Geschenk Gottes sei (donum Dei esse etiam perseverare usque in finem), hat er, wie er wenigstens selbst glaubt[9], erst in der Schrift „De correptione et gratia“ ganz bestimmt und unzweideutig gelehrt. Eine Reihe früherer Äußerungen berichtigt und erläutert er in den „Retractationes“ durch die oft wiederholte Bemerkung, es sei freilich

[1] De grat. Chr. 26, 27. [2] De corrept. et grat. 8, 17.

[3] De grat. et lib. arb. 17, 33. Vgl. C. duas epist. Pelag. 2, 5, 9: „Nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.“

[4] Ep. 186, 3, 10. Vgl. Serm. 169, 2, 3: „Non gratia ex merito, sed meritum ex gratia.“

[5] In Ioh. evang. tract. 3, 10. [6] De praed. sanct. 3, 7.

[7] De div. quaest. ad Simplic. l. 1, q. 2.

[8] Retract. 1, 23, 2—4; De praed. sanct. 3, 7; 4, 8.

[9] De dono persev. 21, 55.

der Mensch, welcher wolle, aber nach dem Satze „Praeparatur voluntas a Domino" (Spr 8, 35 LXX) sei es Gott, welcher dem Menschen das Wollen des Guten gebe[1]. Nicht weniger häufig nimmt er, wie oben schon gesagt, in den „Retractationes" Anlaß, hervorzuheben, daß die Verse Röm 7, 14 ff., die er früher auf den noch unerlösten Menschen deuten zu sollen geglaubt hatte, vielmehr auf den schon wiedergeborenen Menschen zu beziehen seien[2]. So hat Augustinus im Laufe der Jahre die Leistungsfähigkeit des Menschen in sittlicher Hinsicht immer mehr eingeschränkt zu Gunsten einer gewissen Alleinwirksamkeit Gottes. Erklärte er in einer antimanichäischen Schrift vom Jahre 395: „Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est"[3], so eignet er sich in einer antipelagianischen Schrift vom Jahre 428 oder 429 das Wort des hl. Ambrosius an: „Non enim in potestate nostra cor nostrum et nostrae cogitationes."[4]

Auch seine Prädestinationstheorie bezeichnet Augustinus selbst als eine Errungenschaft des Kampfes gegen den Pelagianismus und speziell gegen die pelagianische These „Gratiam Dei secundum merita nostra dari"[5]. Er versteht unter Praedestination den vorzeitlichen Ratschluß Gottes, diesen und jenen Menschen durch unfehlbar wirkende Gnadenmittel zum ewigen Leben zu führen (haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur)[6]. Niemand hat einen Anspruch darauf, aus der „massa perditionis" ausgeschieden zu werden, und wer immer ausgeschieden wird, hat einzig und allein der unverdienten Gnade Gottes die Ehre zu geben. Denn es ist nicht etwa das Voraussehen der Verdienste der Auserwählten, welches ihre Errettung aus dem Verderben bedingt (liberantur gratuita miseratione, non debita, quos elegit ante constitutionem mundi per electionem gratiae, non ex operibus vel praeteritis vel praesentibus vel futuris)[7]. Es ist vielmehr die Gnadenwahl selbst, welche den Unterschied zwischen Auserwählten und Nichtauserwählten begründet (sola enim gratia redemptos discernit a perditis)[8]. Alle Nichtauserwählten aber sind und bleiben dem Verderben überantwortet. Augustinus spricht geradezu von einem „praedestinare ad aeternam mortem"[9], von „praedestinati ad sempiternum interitum"[10], von dem „mundus damnationi praedestinatus"[11] und dem „traditor Christi perditioni praedestinatus"[12].

---

[1] Retract. 1, 9, 2; 1, 10, 2; 1, 22, 4; 2, 1, 2.

[2] Retract. 1, 23, 1; 1, 26 usf. [3] De lib. arb. 3, 3, 7.

[4] De dono persev. 8, 19. Vgl. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, Paderborn 1910, 119.

[5] De dono persev. 20, 53. [6] Ebd. 14, 35; vgl. 18, 47.

[7] C. Iul. 6, 19, 59. [8] Enchir. 99, 25.

[9] De an. et eius orig. 4, 11, 16; De civ. Dei 22, 24, 5.

[10] In Ioh. evang. tract. 48, 4, 6; De perf. iust. hom. 13, 31.

[11] In Ioh. evang. tract. 111, 5. [12] Ebd. tract. 107, 7.

Aber bezeugt denn nicht der Apostel: Gott will, daß alle Menschen selig werden (1 Tim. 2, 4)? Dieses schwierige Wort, erwidert Augustinus, mag wie immer ausgelegt werden, wenn nur nicht an der selbstverständlichen Wahrheit gerüttelt wird, daß alles, was Gott will, geschieht[1]. Vielleicht will der Apostel sagen, kein Mensch werde selig, es sei denn, daß Gott es wolle; vielleicht will er unter „omnes homines" alle Menschenklassen verstanden wissen (omne genus humanum per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles); vielleicht will er uns gemahnt haben, daß wir bereit seien, allen Menschen in Sachen ihres Seelenheils zu helfen[2]. Man sieht, Augustinus deutet das „vult" des Apostels auf die sog. „voluntas Dei consequens et absoluta", den Willen Gottes, der sich auf die Menschen mit ihrer jedesmaligen Selbstbetätigung bezieht, während der Apostel die „voluntas antecedens et conditionata", den Willen, welcher für die Menschen an und für sich gilt, im Auge hat. Daraus folgt aber noch nicht, daß Augustinus den Gedanken des Apostels abgelehnt oder die schlechthinige Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens geleugnet habe. Die in jüngster Zeit allerdings häufiger verfochtene Ansicht, nach welcher Augustinus in seinen letzten Jahren, seit etwa 417, nicht mehr zugegeben hätte, daß Gott allen Menschen ohne Ausnahme zu ihrem Heile ausreichende Gnade darbiete[3], dürfte dem Tatbestande nicht entsprechen. Richtig ist, daß Augustinus in seinen jüngsten Schriften nur mehr von dem nachfolgenden Willen Gottes spricht, was sich indessen aus seiner Kampfesstellung leicht erklärt. Pelagianern wie Semipelagianern gegenüber, welche die Entscheidung über das ewige Heil dem menschlichen Willen vorbehielten, will er die ausschlaggebende Bedeutung des göttlichen Willens dartun. Wird ja seine ganze Gnadenlehre beherrscht und getragen von der Idee des allmächtigen und allwaltenden Willens Gottes, der absoluten Quelle alles Guten.

A. Dorner, Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung, Berlin 1873, 8°. P. Batiffol, Le Catholicisme de St. Augustin, Paris 1920, 2 voll., 12°. — Th. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen, ein wissenschaftlicher Nachweis der objektiven Begründetheit dieses christlichen Glaubensgegenstandes, Augsburg 1865, 8°; 2. (Titel-) Aufl. 1883. — J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 5, 1), Mainz 1905. A. Casamassa, Il pensiero di S. Agostino nel 396—397, Roma 1919, 8° (zur Lehre von der Erbsünde). — K. Kühner, Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi im Verhältnis zur voraugustinischen Erlösungslehre bei den griechischen und lateinischen Vätern, eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Heidelberg 1890, 8°. O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, unter Berücksichtigung

---

[1] Enchir. 103, 27; Ep. 217, 6, 19.
[2] Enchir. 103, 27; C. Iul. 4, 8, 44. De corrept. et grat. 14—15, 44—47.
[3] So namentlich auch Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892.

ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung dargestellt und beurteilt. Tübingen 1901. 8°. Vgl. Scheel. Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus: Theol. Studien und Kritiken 77 (1904) 401—433 491—554. Ph. Friedrich. Die Mariologie des hl. Augustinus. Köln 1907. 8°. — J. Ernst. Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, eine Studie über den „Augustinismus". Freiburg i. Br. 1871. 8°. A. Koch. Die Auktorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination: Theol. Quartalschrift 73 (1891) 95 ff. 287 ff. 455 ff. O. Rottmanner. Der Augustinismus, eine dogmengeschichtl. Studie. München 1892. 8°; wieder abgedruckt in des Verfassers Geistesfrüchten aus der Klosterzelle, München 1908, 11—32. A. Kranich. Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1892. 8°. P. Schanz. Die Lehre des hl. Augustinus über die Rechtfertigung: Theol. Quartalschr. 83 (1901) 481—528. K. Kolb. Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg i. Br. 1908. 8°. — E. Commer. Die Katholizität nach dem hl. Augustinus, eine augustinische Studie. Breslau 1873. 8°. H. Reuter. Augustinische Studien. Gotha 1887. 8° (Reuter handelt hauptsächlich über Augustins Lehre von der Kirche). Th. Specht. Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892. 8°. C. Romeis. Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (Forschungen zur christl. Lit.- und Dogmengesch. 8, 4). Paderborn 1908. — J. Hymmen. Die Sakramentslehre Augustins im Zusammenhang dargestellt und beurteilt (Inaug.-Diss.). Bonn 1905. 8°. — A. Strobel. Die Lehre des hl. Augustinus von den Wirkungen und der Notwendigkeit der Taufe (Progr.). Sigmaringen 1909. 8°. — M. Blein. Le sacrifice de l'eucharistie d'après St. Augustin (Thèse). Lyon 1906. 8°. O. Blank. Die Lehre des hl. Augustinus vom Sakramente der Eucharistie, dogmengeschichtl. Studie. Paderborn 1906. 8°. K. Adam. Die Eucharistielehre des hl. Augustin (Forschungen zur christl. Lit.- und Dogmengesch. 8, 1). Paderborn 1908. — P. Schanz. Die Lehre des hl. Augustinus über das heilige Sakrament der Buße: Theol. Quartalschrift 77 (1895) 448—496 598—621. Fr. Hünermann. Die Bußlehre des hl. Augustinus (Forschungen usw. 12, 1). Paderborn 1914. K. Adam. Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Forschungen usw. 14, 1). Paderborn 1917. B. Poschmann. Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? Braunsberg 1920. 8°. Adam. Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin, eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann (Münchener Studien zur histor. Theol. 2). Kempten 1921. — J. Peters. Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus. Paderborn 1918. 8°. — A. Lehaut. L'éternité des peines d'enfer dans St. Augustin (Études de théologie historique). Paris 1912. G. Arnaud d'Agnel. La mort et les morts d'après St. Augustin. Paris 1916. 8°. — T. Fortin. Le droit de propriété dans St. Augustin. Caen 1906. 8°. J. Mausbach. Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1909. 2 Bde., 8°. A. M. Tonna-Barthet. S. Patris Augustini doctrina ascetica sive sententiae ex operibus eiusdem magni doctoris excerptae. Einsidlae 1906. 12°. H. Weinand. Antike und moderne Gedanken über die Arbeit, dargestellt am Problem der Arbeit beim hl. Augustinus. M.-Gladbach 1911. 8°.

§ 74. Literarische Gegner Augustins.

1. Manichäer. 2. Donatisten. 3. Pelagianer.

Über die häretischen Schriftsteller, mit welchen Augustinus die Klinge kreuzte, soll noch einiges Nähere beigebracht werden.

1. Bezüglich der manichäischen Autoren gebietet schon die Dürftigkeit der Quellen größte Kürze.

a) Addas Adimantus. — In der Schrift „Contra Adimantum“ vom Jahre 394 bekämpfte Augustinus gewisse „Disputationes“ eines Manichäers Adimantus, von welchem er bei einem späteren Anlaß (Contra adversarium legis et proph. 2, 41) sagt: „praenomine Addas dictus est“. Dieser Addas Adimantus ist nach anderweitigen Angaben einer der vertrauten zwölf Jünger Manis selbst gewesen. Daß er sich gerade in den manichäischen Kreisen Nordafrikas eines großen Ansehens erfreut hat, bezeugt außer Augustinus auch Faustus von Mileve, welcher von dem „doctissimus et solus nobis post beatum patrem nostrum Manichaeum studendus Adimantus“ spricht (bei Aug., C. Faustum 1, 2). In jenen „Disputationes“, die gegen Anfang des 4. Jahrhunderts geschrieben sein mögen, wollte er an einer Reihe von Beispielen den unvereinbaren Gegensatz und Widerspruch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nachweisen. Weitere Schriften von seiner Hand sind nicht bezeugt. Vgl. E. B. Cowell im Dictionary of Christ. Biography 1, London 1877, 44. A. Bruckner, Faustus von Mileve, Basel 1901, 42—46.

b) Epistola Manichaei. — Im Jahre 397 schrieb Augustinus „Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti“, d. i. eine „epistola“, welche bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften der Manichäer verlesen zu werden pflegte und welche wohl mit Recht dem Stifter des Manichäismus selbst zugeeignet ward. Zitate aus diesem Briefe finden sich auch bei Augustinus, „De natura boni“ 46, und bei Evodius, „De fide contra Manichaeos“ 5 7 11. Über sonstige Spuren desselben siehe K. Keßler in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 12, 3. Aufl., Leipzig 1903, 220. Keßler verbreitet sich hier über den schriftstellerischen Nachlaß Manis überhaupt.

c) Faustus von Mileve. — Faustus war aus Mileve gebürtig, lebte längere Zeit zu Rom als manichäischer Winkelbischof und traf 383 zu Karthago mit Augustinus zusammen. Später ist er für kurze Zeit auf eine Insel verbannt worden, und als Augustinus um 400 sein Werk „Contra Faustum Manichaeum“ herausgab, zählte er schon zu den Toten. Die Schrift des Faustus, welche Augustinus bekämpfte und wenigstens zum großen Teil wörtlich in sein Werk aufnahm, erweist sich als einen Leitfaden manichäischer Polemik, welcher Waffen für Streitverhandlungen mit Katholiken liefern will und im wesentlichen aufgeht in radikaler Kritik der katholischen Bibel. Von andern Schriften des Faustus wissen wir nichts. Er genoß aber bei seinen Glaubensgenossen nicht geringen Ruf und war laut Augustinus „eloquio suavis, ingenio callidus“ (C. Faustum 1, 1). Vgl. A. Bruckner, Faustus von Mileve, ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus, Basel 1901, 8°. Zum Schlusse, S. 77 f., stellt Bruckner auch die Fragmente eines manichäischen Liedes, eines „amatorium canticum“, zusammen, die Augustinus in dem genannten Werke anführt.

d) Secundinus. — Über den Manichäer Secundinus, dessen Brief an Augustinus der Entgegnung des Letzteren, „Contra Secundinum Manichaeum“, vom Jahre 405, voraufgeschickt ist, liegen keine weiteren Nachrichten vor. Sein Brief mag um 400 zu Rom geschrieben worden sein. Vgl. etwa H. Wr. Phillott im Dictionary of Christ. Biography 4, London 1887, 595 f.

2. Was die donatistischen Gegner Augustins angeht, so ist von dem Donatistenprimas Donatus von Karthago und seinem Nachfolger Parmenianus schon in Bd. 3 dieses Werkes, S. 489 ff., gehandelt worden. Hier sind noch einige Polemiker aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts aufzuführen.

a) Petilianus von Cirta. — In der vordersten Reihe der Verfechter des Donatismus stand zu Augustins Zeiten Petilianus, früher Advokat, später Bischof von Cirta oder, wie es seit dem 4. Jahrhundert meist genannt ward, Constantina in Numidien. Seine Schriften lassen sich zum Teil aus Augustins Schriften wiederherstellen. Eine umfangreiche „Epistola ad presbyteros et dia-

conos Donatistas adversus catholicam", welche Petilianus etwa gegen Ende des Jahres 400 erließ, wird in dem zweiten der drei Bücher Augustins „Contra litteras Petiliani" vollständig mitgeteilt. Gegen das erste dieser drei Bücher wandte sich Petilianus, wahrscheinlich 402, mit einer gleichfalls umfänglichen „Epistola ad Augustinum", aus welcher Augustinus in seinem dritten Buche wenigstens reiche Zitate aushebt. Von einer „Epistola secunda ad Augustinum", einem „Liber de schismate Maximianistarum" und einer „Epistola de ordine partis Donati" geben nur gelegentliche Notizen Augustins Kunde. Von einer Schrift „De unico baptismo" aber hat Augustinus in seiner Gegenschrift „De unico baptismo contra Petilianum" beträchtliche Fragmente aufbewahrt. Dazu kommt noch eine Reihe von „Orationes in Collatione Carthaginensi habitae", mündliche Ausführungen Petilians aus den übrigens nur unvollständig erhaltenen Akten des Religionsgesprächs vom Jahre 411. Eingehenden Aufschluß gewährt P. Monceaux, Les ouvrages de Petilianus, évêque donatiste de Constantine, essai de restitution et fragments: Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes 30 (1906) 218—243 286—304. 31 (1907) 28—44.

b) Emeritus von Cäsarea. — Neben Petilianus wäre als Anwalt des Donatismus in den Tagen Augustins vor allem Bischof Emeritus von Cäsarea in Mauretanien zu nennen, von welchem jedoch nur mündliche Erklärungen vorliegen, teils in den Akten des Religionsgesprächs zu Karthago vom Jahre 411, teils in dem Stenogramm der Verhandlungen zwischen Emeritus und Augustinus vom September 418 zu Cäsarea (Aug., Gesta cum Emerito Caesareensi Donatistarum episcopo). Vgl. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 4, Paris 1912, 280.

c) Gaudentius von Thamugadi. — In den zwei Büchern „Contra Gaudentium Donatistarum episcopum" vom Jahre 420 zitiert Augustinus Stellen aus drei Briefen des donatistischen Bischofs Gaudentius von Thamugadi, zwei Briefen an den Tribun Dulcitius und einem längeren Schreiben an Augustinus. Vgl. Monceaux, Le dossier de Gaudentius, évêque donatiste de Thamugadi, restitution ou fragments de ses ouvrages et des documents qui s'y rattachent: Revue de philologie etc. 31 (1907) 111—133. Monceaux geht auch auf die in den Briefen des Gaudentius angezogenen Schriftstücke ein.

d) Cresconius. — Das seltsame Schreiben des donatistischen Grammatikers Cresconius an Augustinus, etwa vom Jahre 402, läßt sich aus der Antwort Augustins: Contra Cresconium libri quatuor, zum guten Teil rekonstruieren. Überhaupt bildet diese Antwort unsre einzige Quelle über Cresconius. Näheres bei Monceaux, Un grammairien donatiste: Journal des Savants N. S. 11 (1913) 442 ff. 496 ff. 537 ff.

3. Etwas länger ist bei den pelagianischen Gegnern Augustins zu verweilen.

a) Pelagius. — Pelagius, Brite oder Ire von Geburt (vgl. J. B. Bury in der Hermathena no. 30 [1904] 26—35), taucht zuerst gegen Ende des 4. Jahrhunderts zu Rom auf, wo er das Leben eines Mönches führte, ohne einer klösterlichen Genossenschaft anzugehören. Er war literarisch gebildet und stand im Rufe großer Frömmigkeit. Auf der Flucht vor den Scharen Alarichs, wie es scheint, kam er um 410 zunächst nach Nordafrika, um bald darauf seine Schritte nach Palästina zu lenken. Dort seiner Lehre wegen zur Rechenschaft gezogen, wußte er zwei Synoden, zu Jerusalem am 30. Juli 415 und zu Diospolis am 20. Dezember 415, durch Ausflüchte, halbe Wahrheiten und gänzlich unwahre Aussagen zu täuschen und der Verurteilung zu entgehen. In Afrika war man wachsamer. Synoden zu Karthago und zu Mileve im Herbst 416 verwarfen den Pelagianismus und wandten sich an Papst Innocentius I., um auf die Gefährlichkeit der neuen Irrlehre hinzuweisen.

Am 27. Januar 417 erklärte der Papst Pelagius sowohl wie seinen Schüler Cälestius für ausgeschlossen aus der Kirche. Am 23. September 417 sprach Augustinus von der Kanzel (Serm. 131, 10, 10) die berühmt gewordenen Worte: „Duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt, causa finita est." (Vgl. K. Adam, Causa finita est, in den Beiträgen zur Gesch. des christl. Altertums usw., Festgabe für A. Ehrhard, Bonn 1922, 1—23.) Am 12. März 417 starb Innocentius, und sein Nachfolger Zosimus ließ sich durch die geschickt abgefaßten Rechtfertigungsschreiben der beiden Exkommunizierten vorübergehend für eine mildere Auffassung gewinnen. Auf wiederholte Vorstellungen der afrikanischen Bischöfe und erneute Untersuchung der Frage hin hat dann aber Zosimus im Frühjahr 418 in einem Zirkularschreiben an alle Bischöfe des Erdkreises das Urteil seines Vorgängers über Pelagius und Cälestius bestätigt. Seit dieser Zeit verschwindet Pelagius vom Schauplatz der Geschichte; keine Spur führt über das Jahr 418 hinaus.

Über die schriftstellerische Tätigkeit des „Häresiarchen Pelagius" gibt Gennadius (De vir. ill. 42) sich den Anschein, genauer unterrichtet zu sein, insofern er zwischen orthodoxen Schriften einer früheren und häretischen Schriften einer späteren Zeit unterscheiden können will. Auf die häretischen Schriften einzugehen lehnt er ab. Als orthodoxe Schriften nennt er „tres de fide trinitatis libros" und „pro actuali conversatione eclogarum ex divinis scripturis librum unum capitulorum indiciis in modum sancti Cypriani martyris praesignatum". Die Bücher De fide trinitatis sind nur aus dieser Notiz bei Gennadius bekannt. Der Eclogarum liber ist jedenfalls identisch mit der Schrift, welche bei Augustinus bald „Capitulorum liber" (De gestis Pelagii 3, 7; 30, 54—55), bald „Testimoniorum liber" (Contra duas epist. Pelagian. 4, 8, 21), bei Orosius (Lib. apol. 11) „Testimoniorum liber" genannt wird, eine Anleitung zu tugendhaftem Lebenswandel, zusammengesetzt aus Lehrsätzen (capitula) und nachfolgenden Schriftzeugnissen (testimonia, eclogae), nach dem Vorbild des unter dem Namen „Testimoniorum libri" bekannten Werkes Cyprians „Ad Quirinum". Dieses Buch war aber nicht orthodox, wie Gennadius angibt, sondern, wie Augustinus (De gestis Pelagii a. a. O.) und Hieronymus (Dial. contra Pelag. 1, 32) bezeugen, häretisch. Eine Sammlung der Überbleibsel des Buches, von J. Garnier (gest. 1681), bei Migne, PP. Lat. 48, 593—596.

Ein Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus, mit Ausnahme des Hebräerbriefs, den Pelagius vor 410 veröffentlichte, ist erhalten geblieben, und zwar sowohl in seinem ursprünglichen Wortlaut wie in späteren Überarbeitungen. Bis vor kurzem waren allerdings nur spätere Überarbeitungen bekannt, insbesondere ein Kommentar zu den dreizehn Paulinen unter dem Namen des hl. Hieronymus (Migne 30, 645—902) und ein ebensolcher Kommentar unter dem Namen des Primasius von Hadrumetum (Migne 68, 413—686). Aus diesen Kommentaren den ursprünglichen Text des Kommentars des Pelagius wieder herauszuschälen, war die Aufgabe, mit welcher sich namentlich Zimmer, Riggenbach, Hellmann befaßten. H. Zimmer, Pelagius in Irland, Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur, Berlin 1901, 8°. E. Riggenbach, Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den paulinischen Briefen (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 9, 1), Gütersloh 1905. S. Hellmann, Sedulius Scottus (Quellen und Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters 1, 1), München 1906, 147—197: „Sedulius und Pelagius." Noch im Jahre 1906 aber machte Souter die, wenn nicht alles trügt, durchaus vertrauenswürdige Mitteilung, daß er in einer Reichenauer Handschrift des 9. Jahrhunderts zu Karlsruhe den ursprünglichen Text des Kommentars des Pelagius aufgefunden habe. Kleinere oder größere Bruchstücke des ursprünglichen Textes sind teils von Souter, teils von andern in verschie-

denen Handschriften nachgewiesen worden. Siehe jetzt A. Souter, Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of St. Paul. 1. Introduction (Texts and Studies 9, 1), Cambridge 1922. Der Veröffentlichung des Textes darf mit Spannung entgegengesehen werden, weil er nicht bloß exegetisches Interesse beansprucht, sondern auch einen der ältesten Zeugen für die Vulgata der Paulusbriefe, wie sie 383 oder 384 aus der Feder des hl. Hieronymus hervorging, darstellt. Um 530 hat eine unbekannte Hand den ursprünglichen Text durch Ergänzungen aus andern Quellen, verbunden mit Streichungen, zu dem erwähnten pseudohieronymianischen Kommentar umgestaltet. Und diesen pseudohieronymianischen Kommentar hat dann um 550 Kassiodor durch entschlossenes Tilgen aller häretischen Spuren und Einschieben augustinischer Stellen in den pseudoprimasianischen Kommentar umgewandelt.

Außer dem Kommentar zu den dreizehn Paulusbriefen sind auch noch zwei kleinere Schriften des Pelagius unversehrt überliefert worden, die „Epistola ad Demetriadem" (Migne 30, 15—45 und wiederum 33, 1099—1120), ein Lehr- und Mahnschreiben an eine vornehme Klosterfrau vom Jahre 413 oder 414, und der „Libellus fidei ad Innocentium Papam" (Migne 45, 1716 bis 1718 und wiederum 48, 488—491) vom Jahre 417. Ohne durchschlagende Gründe ward hin und wieder auch eine „Epistola ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi" (unter den Briefen des Hieronymus, Nr. 148, sowie unter den Werken Paulins von Nola, ed. de Hartel, Vindob. 1894, 1, 436—459) für Pelagius in Anspruch genommen. Die pseudoaugustinische Schrift „De vita christiana" (Migne 40, 1031—1046), die gleichfalls nicht selten Pelagius zugewiesen wurde, gehört wahrscheinlich dem britischen Bischof Fastidius an; siehe unten e.

Einzelne Fragmente liegen noch von folgenden Schriften des Pelagius vor: einer Abhandlung „De natura", vermutlich aus dem Jahre 414 (Migne 48, 598 bis 606), einem vier Bücher zählenden Werke „De libero arbitrio", aus dem Jahre 416 (Migne 48, 611—615) und einigen Briefen (Migne 48, 596—598 606—609). Drei neuentdeckte Fragmente, zwei bei G. Mercati in The Journal of Theol. Studies 8 (1907) 526—529, das dritte bei A. Souter ebd. 12 (1911) 32—35, sind wahrscheinlich auch dem Werke „De libero arbitrio" zuzuweisen und dürften zugleich beweisen, was schon früher vermutet wurde, daß dieses Werk zur Abwehr der antipelagianischen Schriften des hl. Hieronymus bestimmt war.

Pelagius ist der älteste uns bekannte britisch-irische Kirchenschriftsteller. Das einzige literarische Denkmal des Christentums in Britannien aus dem 4. Jahrhundert ist ein Brief eines Vinisius an eine Nigra, in welchem des Auftretens eines Arianers gedacht wird, überliefert durch ein Bleitäfelchen. Siehe E. W. B. Nicholson, Vinisius to Nigra, London 1904, 8°.

b) Cälestius. Im Gegensatz zu Pelagius, welcher seine unkirchliche Lehre in vorsichtiger Zurückhaltung und sodann auch in absichtlicher Verschleierung vortrug, hat sein Schüler und Freund Cälestius, ein ehemaliger Advokat, schon bald Behauptungen aufgestellt, welche Aufsehen erregen und Widerspruch auslösen mußten. Er stammte wahrscheinlich aus Italien, schloß sich um 405 zu Rom an Pelagius an, ging auch mit Pelagius um 410 nach Afrika, verblieb aber, als Pelagius sich nach Palästina begab, in Karthago. Durch eine dortige Synode, 411 oder 412, als Häretiker verurteilt, wandte Cälestius sich nach Ephesus, wo es ihm gelang, Priester zu werden, und von da nach Konstantinopel. Mit Pelagius ward, wie vorhin bemerkt, auch Cälestius 417 durch Papst Innocentius I. und wiederum 418 durch Papst Zosimus aus der Kirche ausgeschlossen. Er war 417 von Konstantinopel nach Rom gekommen, mußte aber 418, durch kaiserliches Edikt vertrieben, nach Konstantinopel

zurückkehren. Dort scheint er auch gestorben zu sein. Seit 429 verliert sich seine Spur.

Augustinus (Contra duas epist. Pelagian. 2, 3, 5) kennzeichnete Cälestius als einen „homo acerrimi ingenii qui profecto si corrigeretur plurimis profuisset". Was seinen Nachlaß angeht, so hat er laut Gennadius (De vir. ill. 44) als junger Mann, vor seinem Zusammentreffen mit Pelagius, „ad parentes suos de monasterio epistolas in modum libellorum tres" geschrieben, Briefe, die als Erbauungslektüre zu empfehlen seien. Später hat er wiederholt zur Verteidigung des Pelagianismus das Wort ergriffen. Eine Schrift, welche „Definitiones ut dicitur Caelestii" betitelt und sehr wahrscheinlich wirklich Eigentum des Cälestius war, nahm Augustinus ihrem ganzen Umfang nach in seine Gegenschrift „De perfectione iustitiae hominis" vom Jahre 415 auf. Zu Eingang spricht Augustinus von einem andern „opus", dessen Abfassung durch Cälestius feststehe und dessen Lehre mit den „Definitiones" durchaus übereinstimme. Vielleicht hat er den in „capitula" abgeteilten „liber Caelestii" im Auge, den er in seiner Schrift „De gestis Pelagii" vom Jahre 417 sehr häufig anzieht. In der Schrift „De gratia Christi" vom Jahre 418 (30, 32; 33, 36) gedenkt Augustinus einer Sammlung von Cälestius-Schriften, welche teils „opuscula", teils „libelli", d. i. den kirchlichen Gerichtshöfen unterbreitete Erklärungen umfaßte. Den der genannten Synode zu Karthago 411 oder 412 vorgelegten „libellus" zitiert Augustinus in verschiedenen Schriften, aus dem „libellus" an Papst Zosimus vom Jahre 417 führt er in der Schrift „De peccato originali" vom Jahre 418 (c. 5 6 23) Stellen an. Auch Hieronymus und in reicherem Maße Marius Mercator haben ihren antipelagianischen Streitschriften Zitate aus Cälestius eingeflochten. J. Garnier nahm in seiner Ausgabe der Werke des Marius Mercator (Paris 1673) Anlaß, die Trümmer der Schriften des Cälestius zusammenzustellen, bei Migne, PP. Lat. 48, 497 ff.; vgl. 277 ff. Den libellus fidei an Papst Zosimus glaubte Garnier vollständig wieder aufbauen zu können.

c) Julianus von Aeclanum. — Papst Zosimus promulgierte seine Entscheidung in Sachen des Pelagianismus vom Jahre 418 durch eine sog. epistola tractoria, welche sämtlichen Bischöfen des Erdkreises oder doch des westlichen Römerreichs zuging. Achtzehn Bischöfe verweigerten die vom Papste geforderte Unterschrift, an ihrer Spitze Julianus von Aeclanum in der Provinz Apulien, der nunmehr die Führung der pelagianischen Partei übernahm. Durch den Papst seines Bistums verlustig erklärt und durch Staatsgesetz aus dem Vaterland verjagt, war er freilich zu einem unsteten Wanderleben gezwungen. Seine fortgesetzten Bemühungen um Wiederaufnahme in die Kirche blieben ohne Erfolg. Um 420 hat er eine Zeit lang die Gastfreundschaft Theodors von Mopsuestia genossen; um 428 hat er eine Zeit lang bei Nestorius in Konstantinopel geweilt. Unter Kaiser Valentinian III., wie Gennadius (De vir. ill. 45) angibt, etwa um 454, ist er gestorben.

Julianus verfügte über eine sehr gewandte Feder und versäumte keine Gelegenheit, seine rhetorische Kunst, seine dialektische Schlagfertigkeit und seinen beißenden Witz in allen Farben spielen zu lassen, „in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione fallacissimus" (Aug., C. Jul. op. imp. 4, 50). Er leugnete jedwede Erbsünde und behauptete eine Willensfreiheit für das Gute wie für das Böse nach Art eines physikalischen Äquilibriums. Äußere und innere Anreize zum Guten wie zum Bösen sollen sich gegenseitig die Wage halten. Vgl. A. Bruckner, Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre, ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 15, 3 a), Leipzig 1897.

Bald nach seiner Ausschließung aus der Kirche hat Julianus zwei große Werke zur Bekämpfung der Lehre Augustins veröffentlicht, im Jahre 419 „Libri

quattuor ad Turbantium", eine Kritik des ersten der zwei Bücher Augustins „De nuptiis et concupiscentia", und im Jahre 421 oder 422 „Libri octo ad Florum", eine Kritik des zweiten jener Bücher Augustins; Turbantius und Florus waren Gesinnungs- und Leidensgenossen Julians, italische Bischöfe, welche als Pelagianer exkommuniziert und exiliert worden waren. Von den vier Büchern an Turbantius sind in Augustins Gegenschrift „Contra Iulianum" bedeutende Bruchstücke erhalten; von den acht Büchern an Florus liegen die sechs ersten in Augustins unvollendet gebliebener Gegenschrift „Contra Iulianum opus imperfectum" noch vollständig vor. Vgl. J. G. Rosenmüller, Julians, eines Pelagianischen Bischofs zu Eclanum, Widerlegung der Bücher Augustins über den Ehestand und die Lust, Leipzig 1796, 8°. Die Bruchstücke der vier Bücher an Turbantius bei Bruckner, Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius, ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins (Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche, Stück 8), Berlin 1910.

Anhangsweise gibt Bruckner hier (103—116) auch zerstreute Zitate aus einigen Briefen Julians sowie aus Schriften „De amore" und „De bono constantiae". Zwei Briefe, „ad Romanos" und „ad Rufum Thessalonicensem", ließen sich aus Augustins Schrift „Contra duas epistolas Pelagianorum" vom Jahre 420 mehr oder weniger unversehrt wiedergewinnen. Damit ist indessen unser Bestand an Schriften Julians noch keineswegs erschöpft. Er ist auch als gelehrter Bibelerklärer aufgetreten, und wahrscheinlich sind mehrere unter andern Namen gedruckte Kommentare zum Alten Testament sein Eigentum.

Morin hat 1913 den „Commentarius in prophetas minores tres Osee, Ioel et Amos", welcher bisher unter den Werken Rufins von Aquileja eine Stelle hatte (Migne, PP. Lat. 21, 959—1104), als Eigentum Julians zu erweisen gesucht. G. Morin, Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: Revue Bénédictine 30 (1913) 1—24. Zwischen dieser Erklärung der drei Propheten und den anerkannt echten Schriften Julians besteht eine weitgehende Verwandtschaft des Ausdrucks und des Gedankens, welche zwar den Mangel eines äußern Zeugnisses nicht zu ersetzen vermag, aber immerhin eine Wahrscheinlichkeit begründet. Es kommt hinzu, daß der Interpret der drei Propheten im Vorwort von einer früher veröffentlichten Bearbeitung der „volumina Salomonis" spricht (Migne 21, 960) und anderseits Beda der Ehrwürdige (bei Bruckner, Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius 113 ff.) wenigstens eine Bearbeitung des Hohenliedes durch Julianus bezeugt. Über die Sprache des Interpreten der drei Propheten handelte C. Paucker, Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte, Berlin 1884, Abt. 3, 53—64.

Im Anschluß an Morin hat dann Vaccari 1915 den Jobkommentar, welcher von A. Amelli nach einer Handschrift zu Monte Cassino unter dem Namen des Hieronymusschülers Philippus herausgegeben wurde (Spicilegium Casinense 3, 1, Monte Cassino 1897, 333—417), für ein Werk Julians erklärt. A. Vaccari, Un Commento a Giobbe di Giuliano di Eclana (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Roma 1915; vgl. Vaccari in den Miscellanea Amelli, Roma 1920, 43—51. Daß der Jobkommentar der Handschrift zu Monte Cassino mit dem Hieronymusschüler Philippus nichts zu tun hat bzw. nicht, wie es bisher üblich war, als eine neue Rezension des zuerst von J. Sichard, Basel 1527, edierten Jobkommentars des Philippus angesehen werden darf, hat Vaccari endgültig bewiesen. Daß der Kommentar ebenso wie die Erklärung der drei Propheten Julianus angehört, schließt Vaccari aus der Gleichheit der beiderseitigen Lehranschauung, der Sprache und des Stiles sowie der exegetischen Methode. Beide Erklärungen tragen antiochenisches Gepräge, insofern sie antiochenische Nüchternheit bekunden und aus antiochenischen Quellen, insbesondere aus Schriften Theodors von Mopsuestia und seines Bruders Polychronius, schöpfen

(vgl. auch Vaccari, La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia: Biblica 1 [1920] 3—36). Im Unterschied von der Erklärung der Propheten aber ist der Jobkommentar ein sehr knapp gefaßtes Scholienwerk, welches man fast für einen Auszug aus einem reicheren Texte halten möchte. A. d'Alès (Julien d'Eclane, exégète: Recherches de Science religieuse 6 [1916] 311—324) hat der These Vaccaris zugestimmt. J. Stiglmayr (Der Jobkommentar von Monte Cassino: Zeitschr. f. kath. Theol. 43 [1919] 269—288; vgl. 45 [1921] 495 f.) hat derselben widersprochen. C. Weyman (in der Theol. Revue 1916, 241 ff.) hat den verderbten Text des Jobkommentars zu berichtigen versucht.

Endlich hat Vaccari auch den lateinischen Psalmenkommentar, den G. J. Ascoli in seinem Archivio glottologico italiano 5—6, 1878—1879, nach einer Handschrift der Ambrosiana veröffentlichte, für Julianus in Anspruch genommen. Vaccari, Nuova opera di Giuliano Eclanese: La Civiltà cattolica 1916, 1, 578—593. Es ist der Kommentar, in welchem G. Mercati (Atti della R. Acad. delle Scienze di Torino 31, 1895—1896) eine Übersetzung des verloren gegangenen Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia zu erkennen glaubte. Nach Vaccari ist der lateinische Text als Originaltext zu betrachten und alles, was auf Theodor hindeutet, aus der Benützung Theodors durch Julianus zu erklären.

In diesem Zusammenhang sei auch noch einiger pelagianischen Autoren gedacht, deren Namen in den Schriften Augustins nicht vorkommen.

d) Anianus von Celeda. — Über den Diakon Anianus von Celeda, welcher um 418 mit einer Streitschrift für den Pelagianismus gegen Hieronymus hervortrat und durch Übersetzung von Predigten des hl. Chrysostomus der Sache des Pelagianismus einen Dienst erweisen wollte, kann auf Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 333 342 358 verwiesen werden.

e) Fastidius. — Die einzige Nachricht, die sich über Fastidius erhalten hat, sind die Worte bei Gennadius (De vir. ill. 56): „Fastidius Britannorum episcopus scripsit ad Fatalem quendam de vita christiana librum et alium de viduitate servanda sana et Deo digna doctrina.“ Der Sitz des Britenbischofs wird also nicht genannt und ist überhaupt nicht bekannt. Seine literarische Tätigkeit muß nach der Stellung der Notiz im Rahmen des gennadianischen Katalogs in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts gefallen sein.

Eine Schrift „De vita christiana“ steht seit Jahrhunderten unter den unechten Werken Augustins (Migne 40, 1031—1046), und nach und nach gewöhnte man sich daran, diese Schrift mit der von Gennadius erwähnten Schrift gleichen Namens zu identifizieren und auf des Gennadius Autorität hin Fastidius zuzueignen (als des Fastidius Werk erscheint sie auch Migne 50, 383—402). Eine genauere Untersuchung erfuhr sie erst durch C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters, Christiania 1890, 352—375. Für die Zueignung an Fastidius spricht insbesondere der Umstand, daß die Schrift in einem Manuskript des 11. oder 12. Jahrhunderts zu Monte Cassino wirklich einem Bischof Fastidius beigelegt wird, und zwar allem Anschein nach auf Grund geschichtlicher Überlieferung, nicht auf Grund einer an Gennadius anknüpfenden Mutmaßung (vgl. Caspari 353 359 f.). Zur Vorsicht aber mahnt die Beobachtung, daß die pseudo-augustinische Schrift an eine Frau, eine Witwe, gerichtet ist, deren Name jedoch nicht genannt wird, während das Buch des Fastidius laut Gennadius an einen Mann, Fatalis, adressiert war. Daß überdies die pseudoaugustinische Schrift ausgesprochen pelagianischen Charakter trägt, während den Büchern des Fastidius von Gennadius „sana et Deo digna doctrina“ nachgerühmt wird, fällt deshalb nicht schwer ins Gewicht, weil Gennadius selbst wenigstens semipelagianischen Anschauungen gehuldigt hat. Von

anderer Seite ist die pseudoaugustinische Schrift schon im Altertum vielmehr als Eigentum des Pelagius angesehen worden. Eine Stelle dieser Schrift (c. 11) ward 415 von Hieronymus (Dial. contra Pelag. 3, 14) und gleich darauf auch von der Synode zu Diospolis (Aug., De gestis Pelagii 6, 16) Pelagius als seine Äußerung vorgehalten. Pelagius indessen beteuerte zu Diospolis, nie etwas Derartiges geschrieben oder gesagt zu haben (vgl. Caspari 362 368 ff.). Caspari hält es für sehr wahrscheinlich, daß in der pseudoaugustinischen Schrift das Buch des Fastidius vorliegt, und ist sogar geneigt, auch das zweite von Gennadius erwähnte Buch des Fastidius, „De viduitate servanda“, in eben jener pseudoaugustinischen Schrift wiederzuerkennen, d. h. dem letzten Kapitel derselben, welches von dem christlichen Leben einer Witwe handelt, gleichzusetzen.

Caspari besorgte auch eine neue Ausgabe eines „Corpus Pelagianum“, welches sechs Stücke umfaßt: einen Brief ohne Aufschrift, einen zweiten Brief ohne Aufschrift, einen Traktat „De divitiis“, eine längere Abhandlung „De malis doctoribus et operibus fidei et de iudicio futuro“, eine kürzere Abhandlung „De possibilitate non peccandi“ und eine längere Abhandlung „De castitate“ (Caspari a. a. O. 1—167). Mit Ausnahme der zwei an der Spitze stehenden Briefe war diese Schriftensammlung schon einmal durch J. S. Solanius, Rom 1571, herausgegeben worden, und zwar unter dem Namen des Papstes Sixtus III (432 bis 440), aber sozusagen völlig in Vergessenheit geraten. Caspari wies nach, und dieser Nachweis hat die ungeteilteste Anerkennung gefunden, daß sämtliche Stücke des Corpus pelagianischer Herkunft sind, daß sie einer und derselben Hand angehören, daß sie etwa zwischen 413 und 430 von einem Briten geschrieben sein müssen (Caspari 223—389). Über die Persönlichkeit dieses Briten sei keine Klarheit zu gewinnen, vielleicht sei an jenen Agrikola zu denken, von welchem es in der Chronik Prospers aus Aquitanien zum Jahre 429 heißt: „Agricola Pelagianus, Severiani episcopi Pelagiani filius, ecclesias Brittaniae dogmatis sui insinuatione corrumpit“ (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9, 1, 472).

Diesen Vorschlag lehnte Morin ab. G. Morin, Le „De vita christiana“ de l'évêque breton Fastidius et le livre de Pélage „Ad viduam“: Revue Bénédictine 15 (1898) 481—493; vgl. das Referat über diese Abhandlung von K. Künstle in der Theol. Quartalschrift 82 (1900) 193—204. In einer kleinen Exzerptensammlung, welche „Excarpsum de epistola sancti Fatali de vita christianorum“ überschrieben ist und aus dem 6. Jahrhundert stammen mag, fanden sich auch einige Zeilen des ersten der beiden das genannte „Corpus Pelagianum“ eröffnenden Briefe. Daraus zog Morin die Folgerung, daß die von Gennadius bezeugte Schrift des Fastidius „De vita christiana ad Fatalem“ in diesem ersten Briefe des Corpus zu erkennen sei, welcher sich in der Tat an einen Mann wendet und über die Idee und die Aufgabe eines Christen handelt. Da aber das ganze Corpus aus einer und derselben Feder geflossen, so müßten auch die weiteren Stücke Fastidius angehören, während die pseudoaugustinische Schrift „De vita christiana“ Fastidius abzusprechen und wahrscheinlich Pelagius zuzuweisen sei.

Dieser Hypothese gegenüber hat Baer aus sprachlichen Anzeichen den Beweis geliefert, daß die pseudoaugustinische Schrift von der nämlichen Hand verfaßt worden ist, von welcher auch das „Corpus Pelagianum“ geschrieben wurde. Das letztere aber sei mit Morin Fastidius zuzuerkennen. Die Textrezension desselben bei Caspari bedürfe jedoch mannigfacher Berichtigung (J. Baer, De operibus Fastidii Britannorum episcopi [Progr.], Norimb. 1902, 8°). Auch Morin (Pélage ou Fastidius? Revue d'histoire ecclés. 5 [1904] 258 bis 264) ließ die Beweisführung Baers gelten und erkannte die pseudoaugustinische Schrift als Eigentum des Fastidius an.

Das Ergebnis der bisherigen Forschung lautet also dahin, daß sowohl die pseudoaugustinische Schrift „De vita christiana" wie auch die verschiedenen Bestandteile des „Corpus Pelagianum" Fastidius angehören. Von den zwei bei Gennadius erwähnten Schriften des Fastidius ist die erste, „De vita christiana ad Fatalem", mit dem ersten Briefe des Corpus zu identifizieren, die zweite, „De viduitate servanda", wahrscheinlich in der pseudoaugustinischen Schrift zu suchen. Eine schriftstellerische Tätigkeit des Pelagianers Agrikola ist nicht beglaubigt.

Die angebliche „Epistola Fastidii Britannici episc. ad Fatalem" bei J. B. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 134—136, — in der Handschrift, aus welcher Pitra schöpfte, heißt sie „Epistola Fataui ad Fatalem" — ist nur ein fehlerhaftes und unvollständiges Exemplar eines pseudohieronymianischen Briefes „ad Pammachium et Oceanum" (Migne 30, 239—242) und hat mit Fastidius nichts zu tun; vgl. Morin, La prétendue Epistola Fastidii ad Fatalem: Revue Bénéd. 13 (1896) 339 f.

f) Der sog. Praedestinatus. — „Praedestinatus" ist durch den Herausgeber Sirmond ein titel- und herrenlos überliefertes Werk benannt worden, welches aus drei Büchern besteht (Migne, PP. Lat. 53, 587—672). Das erste Buch enthält eine im wesentlichen der Schrift Augustins „De haeresibus" entlehnte Ketzergeschichte. Den 88 Häresien, welche Augustinus aufzählte, werden noch zwei weitere, der Nestorianismus und der Prädestinatianismus, angereiht, und außerdem wird der Darstellung einer jeden Häresie ein Wort der Kritik oder Widerlegung beigegeben und insbesondere der Kirchenschriftsteller oder Kirchenobere namhaft gemacht, der die betreffende Häresie hauptsächlich bekämpft habe. Alle diese Angaben aber, scheinbare Beweise der Gelehrsamkeit und der Rechtgläubigkeit, sind durchweg so unzutreffend und so ungereimt, daß sie nur erschwindelt sein können. Einige Verweise auf Eusebius, Epiphanius, Filastrius sind aus Augustins Schrift herübergenommen. Als Hauptgewährsmänner des ganzen Berichts jedoch werden gleich in der Überschrift die Ketzerbestreiter Hyginus, Polykrates, Afrikanus und Hesiodus bezeichnet (vgl. auch c. 83), und diese Ketzerbestreiter, der verbürgten Geschichte völlig fremd, können nur frei und frech erfunden sein. Seine wirkliche Vorlage, seine einzige Quelle, die Schrift Augustins, läßt der Plagiator ungenannt. Das zweite Buch des Werkes bringt den Wortlaut einer Abhandlung, welche, so behauptet der Verfasser, von häretischer Seite dem hl. Augustinus unterschoben worden sei und schon viel Unheil angerichtet habe. Dieselbe verficht den Prädestinatianismus im Gegensatz zum Pelagianismus. Gott habe einen Teil der Menschheit zur ewigen Seligkeit, den andern Teil zur ewigen Verdammnis vorausbestimmt, und infolgedessen würden die einen unfehlbar sicher beseligt, die andern unfehlbar sicher verdammt, mögen sie nun leben, wie immer sie wollen: „Quos Deus semel praedestinavit ad vitam, etiam si negligant, etiam si peccent, etiam si nolint, ad vitam perducentur inviti; quos autem praedestinavit ad mortem, etiam si currant, etiam si festinent, sine causa laborant" (Migne 53, 623). Im dritten Buche folgt eine Widerlegung dieses Präedestinatianismus, der schlimmsten Häresie, die es überhaupt nur geben könne. Die im zweiten Buche mitgeteilte Abhandlung, nunmehr kurzweg „liber Praedestinatus" geheißen (Migne 53, 648), wird Satz für Satz noch einmal vorgeführt und weitläufig bekämpft. Die Entscheidung über das jenseitige Los des Menschen wird in den der Gnade voraufgehenden freien Willen verlegt und überhaupt der Standpunkt der Pelagianer, genauer vielleicht der Standpunkt Julians von Aeclanum, zur Geltung gebracht.

Der Behauptung des Verfassers entsprechend pflegte man früher die bekämpfte Abhandlung auf die Hand eines Prädestinatianers zurückzuführen, der

die Maske Augustins angenommen habe. In neuerer Zeit ist wiederholt vermutet worden, daß dieselbe vielmehr von dem Verfasser selbst oder dem Pelagianer, der das erste und das dritte Buch geschrieben hat, erdichtet sei. In der Tat ist irgend eine anderweitige Spur dieser Abhandlung nicht aufzuzeigen, und der Verdacht der Fälschung ist durch das erste Buch zum mindesten vollauf gerechtfertigt. Mit v. Schubert die drei Bücher an drei Mitarbeiter zu verteilen, welche demselben Kreise angehört und denselben Plan verfolgt hätten, liegt kein ausreichender Grund vor. Es wird ein und derselbe Autor sein, welcher in dem dreigeteilten Werke einen immerhin großzügigen und wohldurchdachten Vorstoß gegen die Lehre Augustins unternimmt, um dem Pelagianismus die Wege zu ebnen. In die Schranken fordert er freilich einen falschen Augustinus und seinen Prädestinatianismus, treffen aber will er jedenfalls den echten Augustinus und seine Prädestinations- und Gnadenlehre. Um den Schein kirchlicher Orthodoxie zu erwecken, führt er sich als einen Verehrer und Freund Augustins ein, indem er schon in der Vorrede des Werkes fragt: „Quis enim nesciat Augustinum orthodoxum semper fuisse doctorem?" (Migne 53, 584.) Der Prädestinatianer des zweiten Buches aber, zugleich der einzige Prädestinatianer, den unser Autor überhaupt kennt, ist der Augustinus, wie die Pelagianer ihn zu malen pflegten, der die Freiheit des Willens leugnet und die Sünde Gott zur Last legt und damit eine breite Angriffsfläche darbietet.

Entstanden ist das Werk zur Zeit des Papstes Sixtus III. (432—440), nicht in Gallien, wie man früher glaubte, sondern in Italien und sehr wahrscheinlich zu Rom. Als die jüngsten Häretiker werden, wie gesagt, die Nestorianer und die Prädestinatianer bezeichnet, gelegentlich der Nestorianer wird des Konzils zu Ephesus vom Jahre 431 gedacht, und in der Vorrede wird Papst Cälestinus, gest. 432, zu den Toten gezählt (Migne 53, 585). Die Ketzergeschichte des ersten Buches aber ist in ihrem letzten Teile (c. 82 ff.) reich an Hinweisen auf Rom oder Süditalien, indem sie immer wieder römische Lokaltraditionen verwertet. Schon Sirmond hat hervorgehoben, daß der Psalmenkommentar Arnobius' des Jüngeren, der um die Mitte des 5. Jahrhunderts zu Rom verfaßt wurde, bemerkenswerte Parallelen zu unsrem Werke aufweist. Die seitdem häufiger vorgetragene Annahme, Arnobius sei vielleicht der Autor, ist jedoch nach v. Schuberts Darlegungen über die Verschiedenheit der Ausdrucks- und der Denkweise abzulehnen, wenngleich auch Morin sich zu ihr bekannt hat.

Die Ausgabe des Werkes von J. Sirmond S. J. erschien zuerst Paris 1643 und sodann in berichtigter Gestalt in I. Sirmondi Opera varia, Paris 1696, 1, 449 ff. Der letztere Druck ward herübergenommen in Gallandi, Bibl. vet. Patr. 10, Venet. 1774, 363 ff. und in Migne, PP. Lat. 53, 587 ff. Das erste Buch des Werkes ist auch abgedruckt bei Fr. Oehler, Corpus haereseologicum 1, Berol. 1856, 227 ff. Vgl. H. v. Schubert, Der sog. Praedestinatus, ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 24, 4), Leipzig 1903. A. Faure, Die Widerlegung der Häretiker im ersten Buch des Praedestinatus (Inaug.-Diss.), Göttingen 1903, 8°. G. Morin, Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 315—324. A. Michel, Praedestinatus, eine ungenannte Quelle Kardinal Humberts im Kampfe gegen Kerularios (1053/54) (Festgabe, Alois Knöpfler gewidmet), Freiburg i. Br. 1917, 240—247.

g) Ein anderer Anonymus. — Morin hat versprochen, einen noch nicht gedruckten Traktat „De induratione cordis Pharaonis" zu veröffentlichen, welcher die Ideen des Pelagius vertritt und nicht selten auch an die Schriften des Pelagius nahe anklingt. Im 9. Jahrhundert fälschlich dem hl. Hieronymus

zugeschrieben, ist derselbe nach innern Anzeichen zu Beginn des 5. Jahrhunderts im Abendland verfaßt worden. Siehe vorläufig G. Morin, Un traité pélagien inédit du commencement du Ve siècle: Revue Bénédictine 26 (1909) 163—188; vgl. Morin, Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 24.

§ 75. Freunde und Schüler Augustins.

(1. Quodvultdeus von Karthago. 2. Marius Mercator. 3. Paulus Orosius. 4. Tiro Prosper und Hilarius. 5. Ein Ungenannter. 6. Paulinus von Mailand.)

1. Quodvultdeus von Karthago. — Um 427 bat Quodvultdeus, Diakon der Kirche zu Karthago, brieflich den hl. Augustinus um eine Schrift über sämtliche Ketzereien der Vorzeit und gab damit die Anregung zu Augustins Buch „De haeresibus". Im Juli 437, wie es scheint, wurde der auch von Augustinus besonders hoch geschätzte Diakon zum Erzbischof von Karthago und Primas von Afrika erwählt. Am 19. Oktober 439 aber drang Geiserich, der arianische Vandalenkönig, in Karthago ein, und bald darauf ward Quodvultdeus mit einer großen Schar katholischer Kleriker auf gebrechlichem Fahrzeug den Winden und Wogen des Mittelmeeres preisgegeben. Gottes Barmherzigkeit, berichtet Viktor von Vita, ließ ihn jedoch in Campanien bei Neapel landen[1]. Dort ist er verblieben, und dort ist er um 453 gestorben.

In den Bibliotheken der Kirchenväter hat Quodvultdeus bisher keine Stelle gefunden. Seine zwei Briefe an Augustinus wurden der Korrespondenz des letzteren einverleibt[2]. Erst 1914 hat Morin darauf aufmerksam gemacht, daß unter falschen Namen noch mehrere andere Schriften von der Hand des Bekenners vorhanden seien, und Franses hat diesen Hinweis näher zu begründen und den fraglichen Schriftenkreis genauer zu umgrenzen versucht.

Zuvörderst darf eine stattliche Reihe pseudoaugustinischer Predigten mit hoher Wahrscheinlichkeit Quodvultdeus zugewiesen werden. Neun dieser Predigten, darunter drei „De symbolo ad catechumenos" (Migne, PP. Lat. 40, 637—668), eine „Contra Iudaeos, Paganos et Arianos" (Migne 42, 1117—1130) und eine „Adversus quinque haereses", d. i. „Paganos, Iudaeos, Manichaeos, Sabellianos et Arianos" (Migne 42, 1101 bis 1116), haben schon in die Mauriner-Ausgabe Augustins Einlaß erhalten[3]. Und alle neun sind auch bereits von den Maurinern nicht bloß als pseudoaugustinisch, sondern auch als zusammengehörig oder eng miteinander verwandt erkannt und vermutungsweise einem Schüler Augustins zur Zeit der Vandalenherrschaft in Afrika zugeschrieben worden. Drei

[1] Vict. Vit., Hist. persec. Afric. prov. 1, 15 ed. Petschenig.

[2] Aug., Ep. 221 u. 223.

[3] Die vier übrigen sind „De cantico novo ad catechumenos", „De quarta feria sive de cultura agri Dominici", „De cataclysmo ad catechumenos", „De tempore barbarico" (Migne 40, 677—708).

weitere Predigten, welche aus innern Gründen derselben Gruppe einzufügen sind, zwei „De accedentibus ad gratiam" und eine „De tempore barbarico", wurden 1852 durch Kardinal Mai unter Augustins Namen herausgegeben[1]. Die Klagerede „De tempore barbarico" ward nach Ausweis des Textes bald nach der Einnahme Karthagos, und zwar zu Karthago und von dem Bischof zu Karthago gesprochen. Den vollständigen Wortlaut dieser Klagerede hat übrigens erst Morin in jener Wolfenbütteler Handschrift aufgefunden, aus welcher er 33 Predigten des hl. Augustinus veröffentlichen konnte. Auch noch drei andere, bis dahin unbekannte Predigten dieser Handschrift, „De Dominica oratione", „De quarta feria paschae", „De natale sanctarum Perpetuae et Felicitatis", glaubte Morin als mehr oder weniger wahrscheinliches Eigentum des Bischofs Quodvultdeus bezeichnen zu dürfen[2]. Dem vorgeführten Material läßt sich entnehmen, daß Quodvultdeus ein tüchtiger Prediger gewesen ist, voll Mut und Gottvertrauen inmitten der schwersten Heimsuchungen, voll Glaubenseifer und Kampfeslust gegen den Arianismus.

Aber auch ein größeres, ja sogar sehr großes Werk haben Morin und Franses für Quodvultdeus in Anspruch genommen, nämlich die Schrift „De promissionibus et praedictionibus Dei", welche mit Unrecht unter den Namen Prospers von Aquitanien gestellt worden ist (Migne 51, 733—858). Denn mag auch die Zueignung an Prosper sich bis auf Kassiodor zurückverfolgen lassen, ein Blick in die Schrift selbst zeigt sofort, daß der Verfasser kein Gallier, sondern ein Afrikaner, und zwar Karthaginenser war[3], wenngleich er allerdings zur Zeit des Papstes Leo (440—461) in Campanien weilte[4]. Nehmen wir noch hinzu, daß er unter der Regierung Valentinians III. (425—455) schrieb[5], so darf es auch schon als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß kein anderer als Quodvultdeus zwischen 440 und 453 in Campanien die Schrift ausgearbeitet hat. Schwierigkeiten, die sich aus einzelnen Zitaten ergeben, dürften nicht von ausschlaggebender Bedeutung sein. In schlichter und schmuckloser, ja nüchterner Sprache handelt der Verfasser von den biblischen Prophetien über Christus und die Kirche. Er will beweisen, daß die große Masse dieser Weissagungen bereits eingetroffen, eben deshalb aber auch an der Zuverlässigkeit der übrigen nicht zu zweifeln sei. Im ganzen werden 153 Weissagungen gezählt (nach der Zahl der Fische Jo 21, 11), die sich in drei Gruppen gliedern, insofern

[1] A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca 1, Romae 1852, pars 1, 251—282. Die Predigt „De tempore barbarico" 274—282 ist nicht identisch mit der bei Migne 40, 699 bis 708 stehenden Predigt „De tempore barbarico".

[2] G. Morin, S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti, Campoduni 1917, 181—186 191—218; vgl. Praef. xxx f.

[3] De promiss. 3, 38, 44; 4, 6, 9—11.

[4] Ebd. 4, 6, 12. [5] Ebd. 3, 38, 44.

sie „ante legem“ oder „sub lege“ oder „sub gratia“ ergangen sind. Da immer wieder Bibelstellen angezogen werden, so ist das Werk ein wichtiger Zeuge des damaligen abendländischen Bibeltextes [1], und zwar mehr oder weniger für sämtliche biblischen Bücher. Doch bleibt zu beachten, daß der Verfasser auf wörtliche Anführung offenbar wenig Gewicht gelegt hat und überdies auch die bisherigen Drucke wenig Vertrauen verdienen.

J. van Hecke, De S. Quodvultdeo: Acta SS. Oct. 11. Bruxellis 1864, 845—852. G. Morin, Pour une future édition des opuscules de Quodvultdeus, évêque de Carthage au 5e siècle: Revue Bénéd. 31 (1914) 156—162. D. Franses, Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago, gest. um 453 (Inaug.-Diss.), München 1920, 8⁰. Zu dem großen Werke im besondern vgl. P. Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique (Collectanea Biblica Latina 4), Romae 1913, 227—233: „Les manuscrits du ‚Liber promissionum et praedictorum dei‘.“ H. J. Vogels, Untersuchungen zur Gesch. der lateinischen Apokalypse-Übersetzung, Düsseldorf 1920, 105—108 215—217.

Von dem Vorgänger des Quodvultdeus auf dem Stuhle von Karthago, Capreolus, 430 bis Juli 437, haben sich ein paar Briefe erhalten, welche sehr entschieden gegen den Nestorianismus Stellung nehmen. Der eine derselben, „ad Concilium Ephesinum“, ist in der ersten Sitzung des Ephesinums vom 22. Juni 431 mit lebhaftem Beifall aufgenommen und im lateinischen Original wie in griechischer Übersetzung den Konzilsakten eingefügt worden (Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1207—1212). Der zweite, „ad Vitalem et Tonantium (Constantium?)“, etwa vom Jahre 432, geht, in Beantwortung einer brieflichen Anfrage zweier spanischen Christen, ausführlicher auf die kirchliche Lehre von der Einheit der Person in Christus ein; der Text der Anfrage wird in den Handschriften der Antwort voraufgeschickt (Mansi 4, 557—566). Beide Briefe bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 9, Venet. 1773, 490—496 = Migne, PP. Lat. 53, 843—858. Zu den Bibelzitaten dieser Briefe vgl. etwa H. Linke, Studien zur Itala (Progr.), Breslau 1889, 6. Aus einem älteren Briefe an Kaiser Theodosius II. über das Ableben des hl. Augustinus (28. Aug. 430), welch letzterer durch kaiserliches Schreiben zur Teilnahme am Konzil zu Ephesus eingeladen worden war, hat Fulgentius Ferrandus (Ep. 6, 6; Migne 67, 925) eine kleine Stelle ausgehoben. Die Vermutung Tillemonts (Mémoires 16, Paris 1712, 497), daß Capreolus auch der Verfasser einiger unter die Werke Augustins aufgenommenen Predigten sei, welche über die Verwüstungen der Vandalen Klage führen, ermangelt, scheint es, der ausreichenden Begründung. Vgl. noch den zwiefachen Artikel über Capreolus im Dictionary of Christ. Biography 1, 400 f.

Vor Capreolus ist vier Jahrzehnte hindurch, 391/392—429/430, Aurelius Bischof von Karthago und Primas von Afrika gewesen, ein vertrauter Freund Augustins, kein Mann des Wortes oder der Feder, aber ein durch Eifer, Tatkraft und Geschick hervorleuchtender Kirchenfürst. Siehe Tillemont, Mémoires 12, Paris 1707, 554—564; vgl. J. van Hecke in den Acta SS. Oct. 11, Bruxellis 1864, 852—860. Wir besitzen von Aurelius noch eine „Epistola ad omnes episcopos per Byzacenam et Arzugitanam provinciam constitutos“, über die Verurteilung des Pelagius und Cälestius, erlassen im Jahre 419 (Mansi 4, 447 f.; Gallandi, Bibl. vet. Patr. 8, 129; Migne, PP. Lat. 20, 1009—1014). Dazu kommen einige mündliche Erklärungen in den Akten des Religions-

---

[1] Ob speziell des in Afrika gebräuchlichen Bibeltextes, wie man bisher vorausgesetzt hat, ist nach dem Gesagten immerhin zweifelhaft.

gesprächs zwischen Katholiken und Donatisten zu Karthago vom Jahre 411 (Mansi 4, 7—286) und kurze Ansprachen an die Bischöfe Afrikas auf verschiedenen Synoden in dem sog. Codex canonum ecclesiae Africanae (Mansi 3, 699—843; vgl. Dict. of Christ. Antiquities 1, London 1893, 36 ff.).

2. Marius Mercator. — Aus einem Briefe Augustins vom Ende des Jahres 418 ist zu ersehen, daß ein gewisser Mercator zweimal kurz nacheinander einen literarischen Versuch, und zwar jedesmal eine Streitschrift gegen den Pelagianismus, dem heiligen Lehrer unterbreitete und zugleich einige den Pelagianismus betreffende Fragen vorlegte[1]. Über den Inhalt der beiden Schriften erfahren wir nichts Näheres, abgesehen davon, daß die zweite hauptsächlich biblische Zeugnisse ins Feld führte (librum refertum sanctarum testimoniis scripturarum). Diese zweite Schrift in dem unter den unechten Werken Augustins stehenden „Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos" (Migne 45, 1611 bis 1664) wiederzuerkennen, wird, wie früher schon bemerkt (§ 73, 10, p.), nicht angehen. Sehr wahrscheinlich sind vielmehr die von Augustinus genannten Schriften beide zu Grunde gegangen.

Die Adresse des Briefes Augustins, „Domino dilectissimo et in Christi membris sincerissima caritate praedicando filio Mercatori", bezeugt, daß Mercator Laie, nicht Kleriker oder wenigstens nicht Priester war. Und daraus, daß ein Akoluth der Kirche von Rom als Überbringer dieses Briefes sowohl wie auch noch einiger anderer nach Rom gerichteten Briefe Augustins diente, darf gefolgert werden, daß Mercator zur Zeit in Rom weilte. Er stammte aber aus Afrika oder hat sich doch vorher längere Zeit in Afrika aufgehalten, weil Augustinus nicht bloß andeutet, daß er selbst Mercator früher schon gekannt hat[2], sondern überdies bei einem späteren Anlaß voraussetzt, daß auch der kaiserliche Tribun und Notar Dulcitius zu Karthago Mercator gut kannte[3].

Kein Zweifel, daß der Mercator Augustins identisch ist mit dem Marius Mercator, unter dessen Namen ein Bündel Schriften überliefert ist. Der letztere taucht zuerst 429 zu Konstantinopel auf, wo er den Wortführern des Pelagianismus in den Weg tritt und der Kirchengemeinde und vielen frommen Männern und auch Kaiser Theodosius II. eine Denkschrift überreicht, in welcher namentlich der Pelagiusschüler Cälestius an den Pranger gestellt ward. Vermutlich hatte er sich von Rom aus nach Konstantinopel begeben, vielleicht im Auftrag des

[1] Aug., Ep. 193.

[2] Aug., Ep. 193, 1, 2: „Fateor enim, tantum te profecisse nesciebam."

[3] Aug., De octo Dulcitii quaest. q. 3, 2: „In quadam epistola quam scripsi ad filium meum nomine Mercatorem, procul dubio notissimum vobis." — Garnier hat in seiner Ausgabe der Schriften Mercators vom Jahre 1673 (abgedruckt bei Migne 48, 15 f.) die Meinung verfochten, Mercator sei in Italien beheimatet gewesen. Dagegen ist Baluze in seiner Ausgabe vom Jahre 1684 (Migne 48, 46) für afrikanische Herkunft eingetreten.

Papstes Cälestinus I. (422—432) oder als Agent des päpstlichen Stuhles. Seine Denkschrift hatte den Erfolg, daß zuerst Julianus von Aeclanum und sodann Cälestius samt ihren Parteigenossen 429 aus Konstantinopel ausgewiesen und der Pelagianismus 431 auf dem Konzil zu Ephesus von neuem verurteilt wurde. Die oströmische Hauptstadt scheint Mercator fürderhin nicht mehr verlassen zu haben. Von seiner Tätigkeit geben nur seine Schriften Kunde, und sie erzählen nur von einem eifrigen Kampfe gegen Pelagianismus und Nestorianismus. Wann er seine Laufbahn beschlossen hat, muß dahingestellt bleiben.

Die Schriften Mercators sind durch einen Cod. Palat. Vaticanus überliefert — ein aus diesem geflossener Cod. Bellovacensis ist zu Grunde gegangen —, und zwar bilden sie hier den Hauptbestandteil einer dem 6. Jahrhundert entstammenden Sammlung dogmatisch-polemischer Texte. Sehr mit Unrecht haben die Herausgeber Garnier und Baluze auch die auf Mercators Schriften folgenden und anonym auftretenden Stücke der Sammlung für Mercator in Anspruch genommen. Die mit seinem Namen bezeichneten Stücke scheiden sich in zwei Klassen, eigene Abhandlungen und Übersetzungen aus dem Griechischen. Zu der ersteren Klasse zählt die erwähnte Denkschrift über Cälestius, „Commonitorium super nomine Caelestii" (Migne 48, 63—108), laut der Aufschrift 429 in griechischer Sprache verfaßt und vom Verfasser selbst ins Lateinische übertragen[1]. Nur der lateinische Text ist auf uns gekommen. Er handelt von Cälestius, Pelagius und Julianus, führt ihre wichtigsten Lehrsätze vor und berichtet einläßlich, gestützt auf ein reiches Urkundenmaterial, über die Geschichte ihrer Verurteilung. Inhaltlich nahe verwandt ist ein „Commonitorium adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani" (Migne 48, 109—172), welches wahrscheinlich 431, jedenfalls erst nach dem Tode Augustins (28. Aug. 430), und zwar, soviel bekannt, von Haus aus lateinisch niedergeschrieben wurde. Dasselbe befaßt sich vornehmlich mit Julians Bestreitung der Lehre von der Erbsünde. Es werden einzelne Stellen aus den Büchern Julians, zumeist aus den Büchern „Ad Florum", ausgehoben und einer bittern Kritik unterzogen. Der Berufung Julians auf die Autorität Theodors von Mopsuestia tritt Mercator in der sog. „Refutatio symboli Theodori Mopsuesteni" (Migne 48, 1041—1050) entgegen, welche Theodor der Häresie bezichtigt und des Nestorianismus überführt. Gegen Nestorius wendet sich die sog. „Comparatio dogmatum Pauli Samosateni et Nestorii" (Migne 48, 773 f.), deren Gegenstand der Name sattsam erkennen läßt, aus dem Jahre 429.

Zahlreicher und umfassender als seine eigenen Schriften sind die Übersetzungen Mercators aus dem Griechischen. Nicht bloß griechische

---

[1] Daß die Übertragung ins Lateinische erst 431 erfolgt sei (Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2, 155), ist weder in der Aufschrift noch sonstwo bezeugt.

Streitschriften gegen Pelagianer und Nestorianer, sondern auch Schriften griechischer Nestorianer hat er in möglichst wortgetreuer Wiedergabe seinen lateinischen Glaubensbrüdern zugänglich machen wollen, sei es um ihnen diese Nestorianer als Häretiker zu kennzeichnen, sei es um ihnen den Nestorianismus in unverhüllter Abscheulichkeit vor Augen zu führen. In der soeben genannten „Refutatio symboli Theodori Mopsuesteni" leitet er eine Übersetzung des Symbolums des Mopsuesteners mit den Worten ein: „Verbum de verbo transferre conatus sum, pravum eius . . . sensum . . . latinis volens auribus insinuare, cavendum modis omnibus, non sequendum."[1] und in der Vorrede einer Übersetzung einzelner Predigten des Nestorius heißt es: „Blasphemiarum dicta vel scripta . . . curavi transferre, a fidelibus linguae meae fratribus cognoscenda atque vitanda, in quibus verbum de verbo, in quantum fieri potuit, conatus sum translator exprimere."[2] Als Gegengift gegen den Nestorianismus hat er den Lateinern Schriften Cyrills von Alexandrien in die Hand gedrückt. Gegen den Pelagianismus aber hat er es nicht verschmäht, Nestorius zu Hilfe zu rufen, indem er vier Predigten übersetzte, in welchen Nestorius die Sätze der Pelagianer verworfen hatte.

Einzelne im griechischen Originaltext verloren gegangene Schriftstücke sind in Mercators Übersetzung erhalten geblieben. Seine eigenen Abhandlungen zeugen von trefflicher theologischer Schulung und beruhen in ihren historischen Ausführungen auf sehr genauer Kenntnis des Tatbestandes, weshalb sie für die Geschichte der pelagianischen und der nestorianischen Streitigkeiten von nicht geringem Werte sind. Im übrigen aber haben sie sehr wenig Empfehlendes. Auf Gefälligkeit der Form wird in keiner Weise Bedacht genommen. Der lateinische Ausdruck ist hart und schwerfällig. Der leidenschaftliche Ton der Polemik mit den direkten Anreden und den groben Schmähungen wirkt abstoßend. Julianus wird einmal apostrophiert: „Erubesce, infelicissime, in tanta linguae scurrilis vel potius mimicae obscenitate . . . atque utinam, quia hoc tibi fuisset utilius, vitalem spiritum exhalasses, antequam tam obscena tamque plena dedecoris pleno ore proferres."[3]

Gesamtausgaben der Werke Mercators veranstalteten J. Garnier, Paris 1673, 2° (mit überreichen castigationes, notae und dissertationes, aber wenig zuverlässigem Texte), und St. Baluze, Paris 1684, 8°. Bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 8, Venet. 1772, 613—738, ist Baluzes Ausgabe (mit einzelnen Berichtigungen) abgedruckt, bei Migne 48, Paris 1846, hingegen die Ausgabe Garniers (mit Berücksichtigung des Textes bei Baluze und bei Gallandi). Der Wunsch nach einer neuen kritischen Ausgabe, der schon oft laut geworden ist, wird durch die von Ed. Schwartz vorbereitete Edition der ganzen Collectio Palatina erfüllt werden; vgl. einstweilen Schwartz, Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius, München 1922, 6 ff.

[1] Migne 48, 1042 f. [2] Migne 48, 754 f.

[3] Migne 48, 126 ff. Vgl. zu dieser Stelle C. Weyman im Hist. Jahrb. 37 (1916) 77 f.

In cod. Palat. 234 folgen die Werke Mercators einander in nachstehender Ordnung: a) Commonitorium lectori adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani. Ed. Baluzius 1—39; Migne 48, 109—172. Einige textkritische Bemerkungen zu diesem Commonitorium bei M. Ihm im Rhein. Museum f. Philol. N. F. 44 (1889) 529—531. b) Marius Mercator Christi servus lectori conservo suo salutem, die sog. Refutatio symboli Theodori Mopsuesteni. Bal. 40—50; Migne 1041—1050. (Auszüglich steht das Schriftchen auch schon bei Migne 213—218.) c) Marius Mercator servus Christi lectori conservo salutem, die sog. Comparatio dogmatum Pauli Samosateni et Nestorii. Bal. 50—52; Migne 773 f. d) Marius Mercator servus Christi lectori conservo suo . . ., fünf christologische Predigten des Nestorius, ins Lateinische übersetzt, nebst einer Vorrede. Bal. 52—90; Migne 753 ff. (Migne 753—772 782—801 827—831 848—864 finden sich im ganzen dreizehn christologische Predigten des Nestorius, von Garnier „willkürlich konstruiert und tituliert“: Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, 33.) e) Eiusdem Nestorii epistola ad Cyrillum Alexandrinum episcopum, der zweite der beiden griechisch erhaltenen Briefe des Nestorius an Cyrillus, Cyrilli Ep. 5, lateinisch. Bal. 90—96; Migne 818—827. f) Exemplum epistolae Cyrilli Alexandrini ad eundem Nestorium, d. i. Cyrilli Ep. 4, lateinisch. Bal. 96—101; Migne 804—808. g) Eiusdem ad eundem Nestorium epistola secunda, d. i. Cyrilli Ep. 2, lateinisch. Bal. 101—103; Migne 801—804. h) Eiusdem epistola Cyrilli ad clericos suos, d. i. Cyrilli Ep. 10, lateinisch. Bal. 103 bis 108: Migne 808—817. i) Nestorii de diversis eius libris vel tractatibus excerpta ab episcopo Cyrillo capitula, ex Graeco a nobis in Latinum versa, anstößige Stellen aus Predigten des Nestorius, welche vermutlich dem Briefe Cyrills ad clericos suos angehängt waren, vgl. oben S. 68. Bal. 109—119; Migne 897—904. (Migne 903—906 folgen noch zwei anderweitige Sammlungen von Nestorius-Zitaten.) k) Tractatus Nestorii adversus haeresim Pelagianam, vier Predigten des Nestorius, lateinisch, nebst einer Vorrede. Bal. 119—130; Migne 183—205. (Migne 205—214 folgt noch eine „altera versio sermonum 3 et 4 in uno redactorum“.) l) Exemplum epistolae eiusdem Nestorii ad Caelestium, ein Brief des Nestorius an den Pelagianer Cälestius, lateinisch. Bal. 131; Migne 845—848. m) Exemplum Commonitorii quod super nomine Caelestii Graeco sermone a Mercatore datum est . . . idipsum ex Graeco in Latinum translatum per eundem Marium Mercatorem . . . Bal. 132—142; Migne 63—108. — Die weiteren Stücke der Sammlung gehören nicht mehr Mercator an. n) Nestorii blasphemiarum capitula, quibus litteris ad se missis a sanctis Caelestino Romanae urbis episcopo et Cyrillo Alexandrino contradicit et disputationibus brevissimis respondendo duodecim capita fidei quae ad se missa fuerant refellit, die 12 Anathematismen Cyrills und die sog. Gegenanathematismen des Nestorius lateinisch, nebst einer Widerlegung der Gegenanathematismen. Bal. 142—170; Migne 909—932. Mit Recht hat Loofs (Nestoriana 41 f.) darauf aufmerksam gemacht, daß der Text der Ausgaben kein einheitliches Ganzes ist. Das letzte Drittel desselben, Bal. 159—170 (Migne 924 als „appendix ad contradictionem duodecimi anathematismi Nestoriani“ bezeichnet), gehört nicht mehr zu der Widerlegung der Gegenanathematismen, sondern ist die (des Anfangs entbehrende) Einleitung zu einer Schrift über „scripta et tractatus Nestorii“. o) Synodus Ephesiana, eine Übersetzung der Akten der sechsten Sitzung des Ephesinums vom 22. Juli 431. Bal. 171—218; Migne 865—895. Von den Herausgebern Mercator zugeeignet, ist diese Übersetzung schon von Loofs (Nestoriana 14 44) Mercator abgesprochen worden. Exzerpte aus Nestorius-Schriften werden hier in einer Übersetzung gegeben, welche von der Übersetzung derselben Exzerpte bei Mercator, Nestorii de diversis eius libris vel tractatibus excerpta ab episcopo Cyrillo capitula (vorhin i), völlig verschieden ist. p) Cyrilli episcopi Alexandrini apologeticus adversus orientales,

die auch griechisch erhaltene Antwort auf die Schrift der Antiochener gegen die Anathematismen. Bal. 219—273; Migne 933—970. q) Cyrilli episcopi Alexandriae [responsio ad ea] quae Theodoretus contra anathematismos dixit, wiederum auch griechisch erhalten. Bal. 273—324; Migne 969—1002. r) Fragmenta Theodoreti, Theodori, Diodori et Ibae. Bal. 324—352; Migne 1067 bis 1084, 1051—1064. (Bei Migne sind die fragmenta umgestellt; die fragmenta Theodori stehen zum größten Teil auch schon Migne 218—232. Zu den fragmenta Theodoreti vgl. oben S. 226. s) Eutherii Tyanensis fragmentum. Bal. 352—355; Migne 1085—1088. Im Anschluß an die Übersetzung und Kritik eines Fragmentes des nestorianischen Bischofs Eutherius von Tyana (oben S. 201) sagt der Übersetzer (Bal. 355; Migne 1088), er wolle noch die Worte des seligen Vaters Johannes, Bischofs von Tomi in Skythien (beatissimi patris Ioannis Thomitanae urbis episcopi provinciae Scythiae), über die gottlosen Lehren des Nestorius und des Eutyches anführen. Mit dieser Ankündigung bricht der Text des cod. Palat. 234 ab, ohne das versprochene Zitat zu bringen. Nun fand Morin in einer Würzburger Handschrift unter dem Namen des Johannes von Tomi eine „brevissima utilissimaque instructio de duabus haeresibus Nestorianorum et Eutychianistarum", welche das in dem cod. Palat. ausgefallene Zitat zu enthalten scheint. G. Morin, Le temoignage perdu de Jean, évêque de Tomi, sur les hérésies de Nestorius et d'Eutyches: The Journ. of Theol. Studies 7 (1906) 74—77. Johannes von Tomi ist sonst nicht bekannt. t) Ad Caelestinum Papam Nestorius episcopus Constantinopolitanus, der dritte und letzte der lateinisch erhaltenen Briefe des Nestorius an Papst Cälestinus. Bal. 355 f.; Migne 841—844. u) Epistola synodica sancti Cyrilli Alexandrini episcopi directa Nestorio quondam Constantinopolitanae urbis episcopo, duodecim continens anathematismi capitula, d. i. Cyrilli Ep. 17. Bal. 357—370; Migne 831—841. Eine sozusagen gleichlautende lateinische Übersetzung dieser Epistola synodica steht unter den Werken des Dionysius Exiguus bei Migne 67, 11—18. Vgl. Fr. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts 1, Graz 1870, 132—136. v) Cyrilli episcopi Alexandrini Scholia de incarnatione Unigeniti. Bal. 370—429; Migne 1005—1040. w) S. Augustini Hipponensis epistola ad Mercatorem, d. i. Augustini Ep. 193. Bal. 430—438. (Bei Migne 33, 869—874 steht dieser Brief unter den Briefen Augustins.)

Eine Monographie über Mercator gibt es nicht. Fr. v. Schulte, Marius Mercator und Pseudo-Isidor: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., Bd. 147, Wien 1904, Abh. 7. Pseudo-Isidor hat Mercator benutzt und auch seinen Beinamen „Mercator" von ihm entlehnt. Der gänzlich verfehlten Behauptung Poirels, Marius Mercator sei kein anderer als Vincentius von Lerinum, soll bei Vincentius von Lerinum, § 77, 6, gedacht werden.

3. Paulus Orosius. — Ein spanischer Presbyter namens Orosius überreichte 414 zu Hippo dem hl. Augustinus ein „Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum" mit dem Ersuchen, die hier skizzierten Lehrsätze spanischer Häretiker einer Widerlegung zu würdigen. Augustinus antwortete mit der Abhandlung „Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas", zu Eingang auf seine Schriften gegen die Manichäer verweisend, in welchen verwandte Irrtümer besprochen worden waren. Das Schriftchen des Orosius stellte er an die Spitze seiner Abhandlung (Migne 31, 1211—1216; auch 42, 665—670).

Über die Gründe, aus denen Orosius seine Heimat verlassen hatte, erhalten wir keine Auskunft; nach Hippo hat ihn der Klang des

Namens Augustins gezogen[1]. Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, daß er aus Bracara in Galläcien, dem heutigen Braga in Portugal, stammte[2]. Auch darf wohl als sicher gelten, daß sein voller Name „Paulus Orosius" gelautet hat, weil diese Namensform handschriftlich schon im 8. Jahrhundert nachzuweisen ist[3].

Im Frühjahr 415 reiste Orosius auf Ermunterung Augustins von Hippo nach Bethlehem. Hieronymus sollte ihm über die für Orosius wie für Augustin brennend gewordene Frage nach dem Ursprung der Seele Aufschluß geben. In einem Schreiben Augustins an Hieronymus ward er vorgestellt und empfohlen als „religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio"[4]. In Palästina aber sollte Orosius in die pelagianischen Streitigkeiten verwickelt werden. Man lud ihn zu der am 30. Juli 415 zu Jerusalem zusammentretenden Synode ein und frug ihn, was in Afrika dem Pelagianismus gegenüber geschehen sei. Seine Mitteilungen erregten den Zorn des Vorsitzenden der Synode, des Bischofs Johannes von Jerusalem, welcher Pelagius in Schutz nehmen zu sollen glaubte. Auf der Synode selbst schon wurden scharfe Worte gewechselt, und einige Zeit nachher mußte Orosius sich von Johannes „Blasphemie" vorwerfen lassen, weil er gesagt habe, auch mit der Hilfe Gottes könne der Mensch nicht ohne Sünde sein (quia nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato)[5]. Orosius bestritt jedoch, diese Äußerung getan zu haben, und nahm nun Anlaß, schriftlich seine Anschauungen über Gnade und Freiheit darzulegen und mit der Verteidigung der Lehre Augustins eine lebhafte Kritik des Pelagianismus zu verbinden. Diese Schrift, „Liber apologeticus" betitelt und an die jerusalemischen Presbyter, welche der genannten Synode beigewohnt hatten (beatissimi sacerdotes), gerichtet, ist gegen Ende des Jahres 415 verfaßt worden (Migne 31, 1173—1212)[6].

Bald darauf verließ Orosius das Heilige Land, um zunächst nach Afrika zurückzukehren und sodann seine Heimat aufzusuchen. Er kam indessen nur bis zu der Insel Minorka. Die Nachrichten über die in Spanien herrschenden Kriegswirren schreckten ihn von der Weiterreise ab, und von Minorka eilte er wieder nach Afrika zu Augustinus. Dort

---

[1] Orosius sagt (Common. 1): „Sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum." Klarer schreibt Augustinus (Ep. 166, 1, 2): „Inde ad nos usque ab Oceani litore properavit fama excitus, quod a me posset de his, quae scire vellet, quidquid vellet audire." Vgl. auch Aug., Ep. 169, 4, 13.

[2] Siehe Gams, Die Kirchengesch. von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 399 f.

[3] Die Belege bei Zangemeister, Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII, Vindob. 1882, 1; vgl. Praef. XXXI.

[4] Aug., Ep. 166, 1, 2. [5] Oros., Lib. apol. 7.

[6] Loofs (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 15, 763) nennt den Bericht des Orosius über die Synode zu Jerusalem, Lib. apol. 3—6, „parteiisch bis zur Unglaubwürdigkeit". Mir will die Loofssche Darstellung sehr parteiisch erscheinen.

hat er das Werk ausgearbeitet, dem er seine Berühmtheit verdankt, „Historiarum adversum paganos libri septem". Laut der Vorrede ist dasselbe begonnen worden zu der Zeit, da Augustinus mit dem elften Buche seiner „Civitas Dei" beschäftigt war, d. i. 416 oder 417, und da es auch noch Ereignisse aus dem Jahre 417 verzeichnet, so wird es 418 zu Ende geführt worden sein[1]. Mit diesem Datum bricht unsre Kunde über den Verfasser ab. Ob er seine Heimat jemals wiedergesehen, steht dahin.

Seine „Historiae" (Migne 31, 663—1174) wurden auf Veranlassung Augustins in Angriff genommen und stellen gewissermaßen eine Ergänzung zu Augustins „Civitas Dei" dar. Den Ausgangspunkt der letzteren bildete, wie man sich erinnert, die Behauptung der Heiden, der Zusammenbruch des Römerreiches und die Schrecken der Völkerwanderung seien auf den Abfall von der alten Religion zurückzuführen, mithin dem Christentum zur Last zu legen. Demgegenüber wünschte Augustinus aus den Denkmälern der Geschichte (ex omnibus qui haberi ad praesens possunt historiarum atque annalium fastis) den Beweis erbracht zu sehen, daß die vorchristlichen Zeiten nicht weniger oder noch mehr von Krieg, Unglück und Elend aller Art heimgesucht worden seien als die christlichen, und Orosius glaubt denn auch dartun zu können: „Praeteritos dies non solum aeque ut hos graves, verum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio verae religionis alienos."[2] Das Beweismaterial hat er zu einem in sieben Bücher gegliederten, von Adam bis ins Jahr 417 hinein reichenden Abriß der Weltgeschichte verarbeitet. Das erste Buch, eingeleitet durch eine kurze Beschreibung des Erdkreises, des Schauplatzes der Geschichte, geht bis zur Erbauung Roms. Das zweite führt die Geschichte Roms bis zur Eroberung durch die Gallier, die Geschichte des Perserreichs seit Cyrus und die Geschichte der Griechen bis auf die Schlacht von Kunaxa vor. Das dritte erstreckt sich bis zu den Diadochenkriegen, Das vierte bis zur Zerstörung Karthagos. Die drei letzten Bücher beschäftigen sich fast ausschließlich mit Rom, der nunmehrigen unbestrittenen Weltbeherrscherin. Buch 5 verfolgt die Geschichte Roms bis zum Sklavenkrieg, Buch 6 bis auf Kaiser Augustus und die Geburt Christi, Buch 7 bis auf die Tage des Verfassers. Als Quellen dienten vornehmlich die Heilige Schrift, eine größere Anzahl von Profanhistorikern, insbesondere Livius, Florus und Justinus, sowie die Bearbeitung der Eusebianischen Chronik durch Hieronymus. Für die Geschichte der letzten Jahrzehnte, etwa vom Jahre 378 an, hat das Werk selbständigen Wert. Überhaupt ist dasselbe eine anerkennenswürdige

[1] Vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande 1², Leipzig 1889, 337 f.; H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgesch., Leipzig 1911, 8 f.

[2] Oros., Hist. 1, prol.

Leistung, leider nur sehr oft durch Flüchtigkeitsspuren entstellt, wie sie ja bei der Schnelligkeit der Ausführung leicht begreiflich sind. Der Stil ist ungleichartig, weil abschnittweise empfindlich beeinflußt durch die jeweils benutzte Vorlage. Die eingestreuten eigenen Bemerkungen und Betrachtungen sind stark rhetorisch gefärbt. Im Mittelalter ist das Werk als Lehrbuch der Universalgeschichte in den Schulen viel gebraucht worden. Die Zahl der noch erhaltenen Handschriften beläuft sich auf fast 200. König Alfred d. Gr. von England, gest. 900, fertigte eine angelsächsische Übersetzung oder Bearbeitung.

Das „Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum“ gibt Migne 31, 1211—1216 nach Gallandi, Bibl. vet. Patr. 9, Venet. 1773, 174 f., und 42, 665—670 noch einmal nach der Mauriner-Ausgabe der Werke Augustins. Eine neue Textrezension lieferte G. Schepß, Priscilliani quae supersunt (Corpus script. eccles. lat. 18), Vindob. 1889, 149—157. Die Varianten einer Mailänder Handschrift saec. X/XI gegenüber dem Texte bei Schepß verzeichnet G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 134—136. — Die „Historiae“ und den „Liber apologeticus“ hat Migne 31, 663—1212 der anerkannt tüchtigen Ausgabe von S. Haverkamp, Leiden 1738, 1767, entnommen. Zum ersten Male sind die Historiae 1471 zu Augsburg, der Liber apologeticus 1558 zu Löwen gedruckt worden. Über die älteren Ausgaben überhaupt berichtet mit gewohnter Gelehrsamkeit Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, Lipsiae 1794, 481—507. Eine treffliche neue Ausgabe der Historiae und des Liber apologeticus besorgte C. Zangemeister, Wien 1882 (Corpus script. eccles. lat. 5). Eine kleinere Ausgabe der Historiae ließ Zangemeister in der Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1889, folgen. Hier, Praef. XVI f., hat er auch noch einige „Addenda vel corrigenda in editione maiore anni 1882“ nachgetragen. Über Exzerpte aus den Historiae in einer Handschrift aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts handelt H. Kaczmarczyk, De Orosii codice Rehdigerano 107 (Diss. inaug.), Vratislaviae 1909, 8°. König Alfreds angelsächsische Bearbeitung der Historiae hat zuletzt H. Sweet herausgegeben oder vielmehr herauszugeben begonnen, London 1883 (Publications of the Early English Text Society no. 79). Vgl. H. Schilling, König Aelfreds angelsächsische Bearbeitung der Weltgeschichte des Orosius (Inaug.-Diss.), Halle a. S. 1886, 8°. — Ein Brief des Orosius an Augustinus „de haeresibus“, welchen Zangemeister in einem codex Britannicus saec. X ad XI entdeckte (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 84, Wien 1877, 533), ist herausgegeben worden von J. Svennung, Orosiana, syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius, Uppsala 1922, Anhang 2. Übrigens hält Svennung denselben für unecht. — Über Orosius und seine Schriften handeln Th. de Moerner, De Orosii vita eiusque Historiarum libris VII adversus paganos, Berolini 1844, 8°. E. Méjean, Paul Orose et son apologétique contre les païens (Thèse), Strasbourg 1862, 8°. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 398 bis 411. H. M. Sauvage, De Orosio, Paris 1874, 8°. C. Paucker, Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte, herausgegeben von H. Rönsch, Berlin 1884, Abt. 3, 24—53: „De latinitate Orosii“; vgl. 101 f. Ad. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande 1, 2. Aufl., Leipzig 1889, 337—344. G. Krüger bei M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 483—491.

Orosius stand schon im Begriff, von Jerusalem abzureisen, als dort im Dezember 415 durch den Presbyter Lucianus von Kaphar Gamala bei Jerusalem, wie man wenigstens glaubte, die Reliquien des hl. Stephanus auf-

gefunden wurden. Lucianus beeilte sich in einem griechischen Rundschreiben der ganzen christlichen Welt über die Auffindung Bericht zu erstatten, und ein gleichfalls zu Jerusalem weilender älterer Landsmann des Orosius, der Presbyter Avitus von Bracara, übersetzte dieses Schreiben ins Lateinische (Gennad., De vir. ill. 46—47). In einem Anhang zu Band 7 der Mauriner-Ausgabe Augustins, abgedruckt Migne 41, 807—818, stehen zwei Rezensionen der Übersetzung des Avitus, von denen indessen die zweite sekundären Charakters sein dürfte. Der Originaltext des Schreibens des Lucianus ist, soviel ich sehe, noch nicht ans Licht gezogen worden. — Avitus durfte den scheidenden Orosius beauftragen, einen Teil der aufgefundenen Reliquien der gemeinsamen Heimatgemeinde zu Bracara zu überbringen. Das Begleitschreiben des Avitus an Bischof Balconius von Bracara, welches Orosius mitnahm, liegt noch vor (Migne 41, 805—808). Orosius jedoch sollte auf der Reise nach Spanien, wie schon bemerkt, nur bis nach Minorka kommen, und dort sollten die Stephanus-Reliquien, die er bei sich führte, eine mächtige religiöse Bewegung hervorrufen. Es kam zu erbitterten Straßenkämpfen zwischen Christen und Juden, das Endergebnis aber war die Bekehrung zahlreicher Juden zum Christentum. Die Geschichte dieser Bekehrung bildet den Gegenstand eines umfangreichen, vom Jahre 418 datierten Rundschreibens des Bischofs Severus von Minorka, „De virtutibus ad Iudaeorum conversionem in Minoricensi insula factis in praesentia reliquiarum S. Stephani.“ Bei Migne sind zwei verschiedene Ausgaben des Schreibens abgedruckt, von Baronius (20, 731—746) und von den Maurinern (41, 821—832); einer dritten Ausgabe gedenkt Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, 407. Über die Sprache des Schreibens vgl. C. Paucker in der Zeitschr. für die österreich. Gymnasien 32 (1881) 481 ff. — Im Jahre 439 hat Kaiserin Eudokia bei der Heimkehr von einer Wallfahrt nach Jerusalem Reliquien des hl. Stephanus nach Konstantinopel gebracht. Bei Migne (41, 817—822) findet sich eine von Anastasius Bibliothekarius aus dem Griechischen ins Lateinische übertragene „Scriptura de translatione S. Stephani de Jerusalem in urbem Byzantium“. Zwei griechische Erzählungen über die Translation der Reliquien nach Konstantinopel, beide verhältnismäßig späten Datums, edierte A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικης σταχυολογιας 5, St. Petersburg 1898, 28—53, 54—69. Vgl. Bibliotheca Hagiogr. Graeca, edd. Socii Bollandiani, 2. Aufl., Bruxellis 1909, 233 f.

Die Angabe Sigeberts von Gembloux (De vir. ill. 51; Migne 160, 559): „Isidorus Cordubensis episcopus scripsit ad Orosium libros quatuor in libros Regum“, beruht auf einem Mißverständnis. Dieser Isidor von Cordova, den man für einen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts hielt, hat überhaupt nicht existiert. Es handelt sich vielmehr um Isidor von Sevilla, und unter Orosius ist nicht Paulus Orosius, sondern ein Bischof Orosius des 7. Jahrhunderts zu verstehen. G. Morin, Isidore de Cordoue et ses œuvres: Revue des questions historiques 38 (1885) 536—547. Vgl. Morin, Etudes, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 64 f.

4. Tiro Prosper und Hilarius. — Zwei glaubenseifrige, wenngleich dem Laienstande angehörige Freunde, Prosper und Hilarius, machten im Jahre 428 oder 429, ein jeder in einem besondern Schreiben, dem hl. Augustinus Mitteilung über den Widerspruch, welcher sich in Südgallien gegen die Lehre des Heiligen von der Gnade und der Prädestination erhob. Augustinus widmete den Briefstellern die beiden Schriften „De praedestinatione sanctorum“ und „De dono perseverantiae“.

Hilarius war, wie sein Brief, Nr. 226 unter den Briefen Augustins, zeigt, ein persönlicher Bekannter und Vertrauter Augustins, stammte also wahrscheinlich aus Afrika. Zur Zeit der Abfassung seines Briefes hat er sich in Südgallien, vermutlich ebenso wie Prosper in Marseille, aufgehalten. Außer diesem Briefe ist nichts Schriftliches von seiner Hand auf uns gekommen.

Dagegen bildet der Brief Prospers, Nr. 225 unter den Briefen Augustins, gleichsam die Einleitung und das Programm zu einer langen Reihe von Schriften in Prosa und in Poesie. Die Unterdrückung jenes Widerspruchs gegen die Lehre Augustins oder die Bekämpfung des Semipelagianismus, welcher behauptete, zum Anfang des Heilswerkes und zum Beharren in der erlangten Heiligung sei der Beistand der Gnade nicht erforderlich, hat Prosper zu seiner Lebensaufgabe erwählt. Er hatte sich mit hingebender Bewunderung in die Ideen Augustins versenkt, verstand es in ihre Tiefen einzudringen und vertrat sie den Gegnern gegenüber mit ebenso großer Sicherheit in der Sache wie Gewandtheit im Ausdruck.

Die Geschichte seines Lebens ist fast ausschließlich seinen eigenen Schriften zu entnehmen. Aus dem erwähnten Briefe an Augustinus erhellt zunächst, daß Prosper Augustinus nicht persönlich kannte, daß er aber früher schon einmal „salutationis studio“ an Augustinus geschrieben und auch eine Antwort erhalten hatte [1]. Dieses frühere Schreiben ist ebenso wie die Antwort zu Grunde gegangen. Gennadius versichert, daß Prospers Wiege in Aquitanien gestanden [2], und alte Handschriften eines unzweifelhaft echten Werkes bezeugen, daß er mit seinem vollen Namen „Tiro Prosper“ oder „Prosper Tiro“ geheißen hat [3]. Zeit und Ort seiner Geburt zu bestimmen, fehlt die Möglichkeit. Auch lassen sich die Umstände nicht mehr ermitteln, welche ihn aus Aquitanien nach dem narbonensischen Gallien, und zwar nach Marseille geführt haben. Dort lebte er, ein Mönch unter Mönchen, als er sich 428/429 brieflich an Augustinus wandte, und dort hat er auch die folgenden Jahre, bis etwa 440, zugebracht. Bei uns, „apud nos“, schreibt er an Augustinus, sind Streitigkeiten ausgebrochen, und die „nos“ sind nach dem Zusammenhang die Mönche zu Marseille, „servi Christi qui in Massiliensi urbe consistunt“ [4]. In einem Briefe vom Jahre 429/430 an einen gewissen Rufinus führt Prosper sich wiederum als Mitglied des Mönchskreises oder Mönchsverbands zu Marseille ein, indem er von Unterredungen, „collationes“, spricht, in welchen einige, „quidam nostrorum“, gegen die Lehre Augustins das

[1] Ep. ad Aug. 1.

[2] Gennad., De vir. ill. 84: „homo Aquitanicae regionis“.

[3] Siehe darüber Valentin, St. Prosper d'Aquitaine, Toulouse 1900, 122 ff. Vgl. Mommsen in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9, Berol. 1892, 343.

[4] Ep. ad Aug. 2.

Wort ergreifen, während er Augustinus verteidigt[1]. In späteren Schriften hat er die Mönche zu Marseille seine Brüder genannt[2].

Wahrscheinlich ist Prosper verheiratet gewesen, bevor er sich den Mönchen anschloß. Unter seinem Namen ist eine „Poema coniugis ad uxorem" überliefert (Migne 51, 611—616), welches aus 16 anakreontischen Versen und 53 Distichen besteht und die Gattin mahnt, mit ihrem Manne das flüchtige Erdenleben ganz Gott zu weihen. Dieses hübsche Gedicht als unecht abzuweisen, dürfte um so weniger zulässig sein, als es sich in der Sprache sowohl wie in der Metrik mit andern Poesien Prospers anerkanntermaßen eng berührt[3]. Anspielungen auf die schwere, kriegerische Zeitlage (V. 27 ff.) scheinen den Schluß zu gestatten, daß es um 415 verfaßt ward. Vielleicht sind damals beide Gatten zu dem Entschluß gekommen, der Welt zu entsagen.

Laie ist Prosper ebenso wie sein Freund Hilarius geblieben[4]. Die älteren Zeugnisse legen ihm nie eine kirchliche Würde bei. Wenn er in dem Briefe an Augustinus einen Diakon seinen Bruder nennt[5], so ist daraus nicht zu schließen, daß Prosper auch Diakon oder Priester war, sondern vielmehr zu folgern, daß jener Diakon, welcher von Marseille nach Afrika reiste, auch Mönch zu Marseille war.

Als Mönch zu Marseille hat Prosper in den Jahren 429—430, vor dem Tode Augustins, folgende drei Schriften veröffentlicht. Ein längerer Brief an einen sonst nicht bekannten Freund, „Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio" (Migne 51, 77—90), sollte den Streitpunkt zwischen ihm und den Semipelagianern klarstellen. Die Behauptungen der letzteren könne man dahin zusammenfassen, daß Augustinus die Willensfreiheit völlig ausschalte und unter dem Namen der Gnade den Zwang des Fatums predige (eum liberum arbitrium penitus submovere et sub gratiae nomine necessitatem praedicare fatalem, c. 3, 4). Eine summarische Zurückweisung dieser Behauptungen wird beigefügt. Zwei kurze Epigramme in Distichen, „Epigrammata in obtrectatorem Augustini" (Migne 51, 149—152), beantworten einen literarischen Angriff auf Augustinus, ohne über die Persönlichkeit des Angreifers Aufschluß zu geben[6]. Eine polemische Dichtung von über

---

[1] Ep. ad Ruf. 3, 4 und 4, 5; Migne 51, 79 80.

[2] Resp. ad excerpta Genuens., praef. (Migne 51, 188): „cum sanctis et eruditis fratribus". Resp. ad obiect. Vincent., praef. (Migne 51, 177): „christianae ac fraternae caritatis obliti".

[3] Vgl. Valentin a. a. O. 754 ff.

[4] Gegen Mommsen a. a. O. 344, welcher Prosper für einen Kleriker erklärt, siehe Holder-Egger im Neuen Archiv der Gesch. f. ältere deutsche Geschichtskunde I (1876) 54 f.

[5] Ep. ad Aug. 1: „per sanctum fratrem meum Leontium diaconum".

[6] Vgl. etwa Valentin a. a. O. 169 ff.

tausend Hexametern ist in den Ausgaben Περὶ ἀχαρίστων „hoc est de ingratis“ betitelt (Migne 51, 91—148). Prosper selbst wird nur Περὶ ἀχαρίστων geschrieben haben und damit dem Beispiel des Prudentius gefolgt sein, der seinen lateinischen Liedern gerne griechische Aufschriften gab, „Peristephanon“, „Psychomachia“ usw. Ἀχάριστοι aber oder, wie es im Texte heißt, „ingrati“ ist soviel als Gegner oder Verächter der „gratia“, bei Augustinus Bezeichnung der Pelagianer, bei Prosper der Semipelagianer[1]. Der Text ist in den Ausgaben in vier „partes“ zerlegt. Der erste Teil (V. 1—225) erzählt die Geschichte des Pelagianismus und seiner Verurteilung durch Synoden und Päpste, der zweite (V. 226—564) wendet sich dem Semipelagianismus zu, beleuchtet seine Verwandtschaft mit dem Pelagianismus und sucht ihn zu widerlegen. Nachdem dann der dritte Teil (V. 565—800) auf die Argumente der Semipelagianer oder ihre Einwürfe gegen die Lehre Augustins eingegangen, kommt der vierte (V. 801—1002) noch einmal auf den innern Zusammenhang des Semipelagianismus mit dem Pelagianismus zurück. Die poetische Form sollte jedenfalls der Verbreitung und Popularisierung dieser Streitschriften Vorschub leisten. Kein anderer christlich-lateinischer Dichter des Altertums ist den Forderungen der Prosodie so vollständig gerecht geworden wie Prosper. Die Klarheit der Sprache aber und die Schärfe der Begriffsbestimmung erleiden unter der Fessel des Metrums durchaus keinen Eintrag.

Nach dem Tode Augustins (28. August 430) begaben Prosper und sein Freund Hilarius sich nach Rom, um von Papst Cälestinus I. (422—432) eine Verurteilung des Semipelagianismus zu erwirken. Und der Papst zögerte nicht, ein Mahnschreiben an die Bischöfe Galliens zu erlassen, in welchem er den Bemühungen Prospers und seines Freundes alle Anerkennung zollt, das Andenken Augustins mit warmen Worten in Schutz nimmt und den Neuerern Schweigen gebietet[2]. Um so eifriger setzt Prosper, nach Marseille zurückgekehrt, seine Tätigkeit als Verteidiger des Glaubens der Kirche fort. Er übernimmt gewissermaßen das Erbe Augustins. Erneute Vorstöße der Semipelagianer gegen die Prädestinationslehre Augustins gaben Anlaß zu den kleinen Prosaschriften „Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium“ (Migne 51, 155—174) und „Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum“ (Migne 51, 177—186). Die „verleumderischen Gallier“ sind Gegner Augustins zu Marseille, und Vincentius ist, wie wir noch hören werden, Vincentius von Lerinum[3]. In der Vorrede der Schrift gegen Vincentius erklärt

[1] Man erinnere sich des Namens „Aloger“, Ἄλογοι, bei Epiph., Haer. 51, 3, zur Bezeichnung von Häretikern, welche „den von Johannes gepredigten Logos nicht annehmen“.

[2] Caelest. P. I., Ep. 21; Migne 50, 528—530.

[3] Siehe hierüber Koch in den Texten und Untersuchungen usf. 31, 2, Leipzig 1907, 43 ff.

Prosper, mit Hinweis auf die Entscheidung des Papstes Cälestinus: „Fidem contra Pelagianos ex Apostolicae sedis auctoritate defendimus“. Auf Ersuchen zweier Presbyter von Genua schrieb er eine Erläuterung ausgewählter Stellen der Schriften Augustins „De praedest. sanctorum“ und „De dono persev.“ unter dem Titel „Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium“ (Migne 51, 187—202). Die Dekrete des Konzils zu Ephesus vom Jahre 431 gegen den Nestorianismus und Pelagianismus begrüßte er in einem metrischen „Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon“ (Migne 51, 153 f.). Es ist ein ironisches Trauerlied über den Tod des Vaters und des Sohnes, weil der Nestorianismus als der Vater des Pelagianismus bezeichnet werden könne, wiewohl er geschichtlich erst später aufgetreten sei. Indem nämlich der Nestorianismus den Menschen Jesus durch eigenes Verdienst zur Sohnschaft Gottes gelangen lasse, leugne er die Wirksamkeit der Gnade in dem „Haupte“, während der Pelagianismus die Notwendigkeit der Gnade für die „Glieder“, die Christen, nicht anerkennen wolle. In einer größeren Prosaschrift, „De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem“ (Migne 51, 213—276), wandte Prosper sich gegen den Verfasser der „Collationes“, Abt Johannes Cassianus zu Marseille, den man gern das Haupt der Semipelagianer nennt. Die dreizehnte „Collatio“ Cassians, welche lehrte, zuweilen komme die Gnade dem Willen, zuweilen komme aber auch der Wille der Gnade zuvor, wird weitläufig und gründlich bekämpft. Nach eigener Aussage ist die Schrift nach dem Tode Cälestins I., unter Papst Sixtus III., d. h. nach dem 31. Juli 432 verfaßt worden (c. 21, 3), wahrscheinlich 433 oder 434, weil seit dem Beginn des Kampfes gegen den Pelagianismus mehr als zwanzig Jahre verflossen waren (c. 1, 2), das Auftreten des Pelagius aber in der Chronik Prospers zum Jahre 413 angemerkt wird.

Diese Chronik Prospers (Migne 51, 535—606), in Mommsens Ausgabe „Epitoma Chronicon“ überschrieben, ist in ihrem ersten Teile, bis zum Jahre 378 einschließlich, ein Auszug, stellenweise flüchtiger Auszug aus Eusebius-Hieronymus, in ihrem zweiten Teile, vom Jahre 379 an, eigene Arbeit. Sie unterscheidet sich von den andern Chroniken des Altertums durch die ausgiebige Berücksichtigung der Geschichte des Dogmas und der Häresie. Schon im ersten Teil sucht sie den Stoff der hieronymianischen Chronik aus Augustins Buch „De haeresibus“ etwas zu ergänzen und im zweiten Teil behandelt sie den pelagianischen und semipelagianischen Streit mit großer Ausführlichkeit. Nachweislich ist die Schrift wiederholt überarbeitet und weitergeführt und mindestens in dreifacher Redaktion, bis 433, bis 445 und schließlich bis 455 reichend, der Öffentlichkeit übergeben worden [1]. Innerhalb der

[1] Nach Mommsen a. a. O. 345 ist die Schrift sogar fünfmal herausgegeben worden, 433, 443, 445, 451 und 455.

Jahre 434—445 aber muß der Verfasser seinen Standort gewechselt haben. Während in dem Abschnitt über die Jahre 379—433 oder in der ersten Ausgabe der Schrift die Geschichte Galliens im Vordergrund des Interesses steht, tritt in den Abschnitten über die Jahre 434 bis 455 oder in den späteren Ausgaben Gallien hinter Rom zurück, und zwar so stark und auffällig, daß man sich der Folgerung nicht entziehen kann, die erste Ausgabe sei in Gallien, die späteren seien in Rom besorgt worden.

Eine wertvolle Bestätigung erfährt diese Folgerung durch die Angabe des Gennadius, daß Prosper für den Verfasser oder Redaktor verschiedener Briefe des Papstes Leo gegen die Lehre des Eutyches gehalten werde [1]. Während er auf einer politischen Mission in Gallien weilte, ward Leo d. Gr. 440 auf den Stuhl Petri berufen, und vermutlich hat Prosper ihn nach Rom begleitet, um fortan in der päpstlichen Kanzlei tätig zu sein. In Gallien mochte Leo den wackern Vorkämpfer des kirchlichen Glaubens kennen und schätzen gelernt haben. Wie bereits die späteren Ausgaben der Chronik zeigten, hat Prosper zu Rom auch seiner literarischen Wirksamkeit nicht entsagt. Ihr Hauptziel blieb die Geltendmachung der Lehre Augustins. Von einem Psalmenkommentar, welcher nichts anderes gewesen zu sein scheint als ein Exzerpt aus Augustins umfangreichen „Enarrationes in psalmos", hat sich nur das letzte Drittel erhalten, „Expositio psalmorum a 100. usque ad 150. (Migne 51, 277—426). Eine Sammlung von Sentenzen aus verschiedenen Schriften Augustins, „Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber" (Migne 51, 427—496), ist dogmengeschichtlich wichtig geworden. Sie enthält 392, meist sehr kurze Zitate, nicht systematisch geordnet, sondern in der Folge aneinandergereiht, in welcher sie sich in den verwerteten Schriften Augustins vorfanden, aber so geschickt ausgewählt, daß sie als eine Summe der augustinischen Theologie gelten konnten. Von den 25 Kanones der berühmten zweiten Synode zu Orange vom Jahre 529, durch welche der Semipelagianismus endgültig verurteilt ward, sind nicht weniger als 16 ganz oder teilweise dieser Sentenzensammlung entnommen [2]. Einen Teil der Sammlung, 106 Sentenzen, hat Prosper auch in poetische Form gegossen, indem er sie zu Epigrammen in Distichen verarbeitete: „Epigrammatum ex sententiis S. Augustini liber" (Migne 51, 497—532).

Manche andere Schriften sind mit Unrecht Prosper beigelegt worden. Wann und wo er von dem irdischen Schauplatz abgetreten ist, wissen wir nicht. Wird sein Tod ins Jahr 463 verlegt, so geschieht dies nur im Hinblick auf den durchaus nicht beweiskräftigen

---

[1] Gennad. a. a. O.: „Epistolae quoque Papae Leonis adversus Eutychen de vera Christi incarnatione ad diversos datae ab isto dictatae creduntur."

[2] Vgl. C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894, 534 ff.

Umstand, daß Marcellinus Comes in seiner Chronik Prospers zum Jahre 463 gedenkt[1]. Von jeher galt Prosper als Augustins bester Schüler. Das zentrale Dogma des Pelagianismus bzw. Semipelagianismus und die Wurzel aller übrigen Irrtümer erblickt er in der These, daß die Gnade Gottes dem Verdienst des Menschen gemäß erteilt werde (gratiam Dei secundum merita hominum dari)[2]. Infolge der Erbsünde, lehrt dagegen Prosper, ist der Mensch unfähig, aus eigener Kraft das Gute zu wollen, und der Gnade bedürftig, nicht bloß um das Werk des Heiles fortzusetzen und zu vollenden, sondern auch um dasselbe zu beginnen. Auch der Glaube und überhaupt auch die allerersten Heilsakte und die leisesten Anfänge des Guten werden erst durch die Gnade im Menschen bewirkt. Die Gnade muß deshalb ohne alles vorausgehende Verdienst erteilt werden, und erst im Besitz und mit Hilfe der Gnade vermag der Mensch verdienstlich zu wirken. Ohne den fortwährenden Beistand der Gnade ist der Mensch auch nicht fähig, im Guten fortzuschreiten und im Guten zu beharren. Mit der Lehre von dem „donum perseverantiae" verbindet Prosper die Lehre von der Prädestination. Nur eine bestimmte und fest umgrenzte Zahl von Menschen (certus apud Deum definitusque numerus)[3] ist zum ewigen Leben vorherbestimmt, und diese Vorherbestimmung war durchaus unabhängig von dem göttlichen Vorherwissen des sittlichen Verhaltens der Auserwählten. Die Nicht-Prädestination oder Reprobation aber ist ausschließlich auf das göttliche Vorherwissen des Verhaltens der Nicht-Prädestinierten zurückzuführen.

Die beste Gesamtausgabe der Werke Prospers lieferten J. B. Le Brun des Marettes und D. Mangeant, Paris 1711, 2°; wiederholt Venedig 1744, 2 Bde., 2°, und Venedig 1782, 2 Bde. 4°. Ein Abdruck dieser Ausgabe findet sich bei Migne, PP. Lat. 51. Ein Teil der Schriften Prospers steht auch bei Migne 45, 1793—1898, herübergenommen aus Bd. 10 der Mauriner-Ausgabe Augustins. Über die Geschichte der Herausgabe siehe Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 1022 ff. (abgedruckt Migne 51, 49 ff.). — Über Prosper und seine Schriften handeln namentlich: Histoire literaire de la France 2, Paris 1735, 369—406. Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2 (1896) 306—336. Ad Franz, Prosper von Aquitanien nach seinem Leben, seinem Wirken und seiner Lehre: Österreich. Vierteljahrsschrift f. kath. Theologie 8 (1869) 355—392 481—524. L. Valentin, St. Prosper d'Aquitaine, étude sur la littérature latine ecclésiastique au cinquième siècle en Gaule (Thèse), Toulouse 1900, 8° (934 pp.). L. Couture, St. Prosper d'Aquitaine: Bulletin de littérature ecclés. 1900, 269—282; 1901, 33—49. Über die Lehre Prospers im besondern siehe Fr. Wörter, Prosper von Aquitanien über Gnade und Freiheit (Progr.), Freiburg i. Br. 1867, 4°; wieder abgedruckt bei Wörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, Paderborn 1898, 80—128. M. Jacquin, La question de la prédestination aux 5e et 6e siècles. St. Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien: Revue d'histoire ecclés. 7 (1906) 269—300. — Mit Unrecht ist der zu Reggio

[1] Migne 51, 930; Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11, 88.
[2] Ep. ad Ruf. 1, 2. [3] Ep. ad Ruf. 11, 12.

in Ämilien und überhaupt in Norditalien verehrte hl. Prosper durch die Lokaltradition mit Prosper von Aquitanien identifiziert worden. Darüber G. Morin, St. Prosper de Reggio: Revue Bénédictine 12 (1895) 241—257. B. Borelli, S. Prospero di Aquitania e il giudizio della storia: studio critico intorno alla nota questione dell' aquitanità del santo protettore di Reggio, Carpi 1907. 8°.

Zu den Schriften Prospers im einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken. Das Gedicht Περὶ ἀχαρίστων hat eine geschickte metrische Verdeutschung erfahren durch O. Hagenbüchle, Gotteswalten im Menschenwillen, des hl. Prosper von Aquitanien Carmen de ingratis, Stans 1920. 8°. Zu den Responsiones ad obiect. Vincent. vgl. H. Koch, Vincenz von Lerin und Gennadius (Texte und Untersuchungen usw. 31, 2), Leipzig 1907, 43 ff. Eine neue Ausgabe der Chronik Prospers besorgte Th. Mommsen in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9. Berol. 1892, 341—485. Näheres über diese Chronik und spätere Bearbeitungen und Fortsetzungen derselben, Chronicon imperiale (Migne 51, 859—866), Prosper Augustanus usw., bei O. Holder-Egger, Untersuchungen über einige annalistische Quellen zur Geschichte des 5. und 6. Jahrhunderts: Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 1 (1876) 13—120 213—368. Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 1, 7. Aufl., 88—91.

Was die fälschlich Prosper beigelegten Schriften angeht, so ist von dem Werke „De promissionibus et praedictionibus Dei" (Migne 51, 733—858) vorhin schon Abs. 1, bei Quodvultdeus, die Rede gewesen. Das Werk „De vocatione omnium gentium" (Migne 51, 647—722) soll sogleich, Abs. 5, zur Sprache kommen. Die sog. „Confessio Prosperi" (Migne 51, 607—610) ist eine Art Autobiographie, deren Titel wohl ohne Zweifel den „Confessiones" Augustins entlehnt ist. Auf kaum zwei Seiten erzählt der Verfasser, wie er Jerusalem verließ, in die Knechtschaft Ägyptens und unter das Joch Babylons geriet, aber durch die Lesung der heiligen Schriften ins Vaterhaus zurückgeführt wurde. Ein Urteil über die Herkunft des Textes wird durch die Kürze desselben sehr erschwert. Die Ausführung Valentins (a. a. O. 676—686), welcher die Echtheit dieser Confessio für „nicht unwahrscheinlich" erklärt, ist nicht überzeugend. — Ein „Carmen de divina providentia" in 875 Hexametern (Migne 51, 617—638) kann nicht Prosper, dem nimmermüden Bekämpfer des Semipelagianismus, zugeeignet werden, weil es selbst semipelagianischen Anschauungen Ausdruck gibt. Allerdings ist es nach den historischen Angaben der aus 48 Distichen bestehenden Einleitung (caede decenni Vandalicis gladiis sternimur et Geticis) wohl schon um 415, also lange vor Ausbruch des semipelagianischen Streites, jedenfalls in Südgallien, verfaßt worden. Aber daß Prosper damals auch semipelagianisch gedacht habe, ist nicht nur unerweislich, sondern sehr unwahrscheinlich. Im übrigen weiß der Verfasser den Glauben an die göttliche Vorsehung gegenüber Zweifeln, wie die überaus düstern Zeitverhältnisse sie nahelegten, in eindrucksvoller Weise zu verteidigen. Möge auch der Gerechte leiden und das Laster triumphieren, es sei doch ein mächtiger und gütiger Gott, welcher die Geschicke der Menschen lenke, dem Sünder Zeit zur Umkehr lassend, dem Guten Gelegenheit zur Bewährung bietend. Valentin (a. a. O. 767—831) glaubt das Gedicht als Eigentum Prospers erweisen zu können. Vgl. auch Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendland 1, 2. Aufl., 316—320. Manitius, Gesch. der christl.-latein. Poesie 170—180. — Der „Hymnus abecedarius" gegen die Antitrinitarier, der erst durch A. Boucherie, Mélanges latins et bas-latins, Montpellier 1875, 12—26, herausgegeben wurde, kann auch nicht als Werk Prospers anerkannt werden. Der Herausgeber selbst schon äußerte schwere Bedenken. Valentin hat dieses Gedicht auffallenderweise unerwähnt gelassen.

Auf Prospers Chronik gründet sich die gleichfalls durch Mommsen a. a. O. 666—735 von neuem herausgegebene Ostertafel des Viktorius aus dem Jahre 457: „Cursus paschalis annorum 532 ad Hilarum archidiaconum ecclesiae Romanae“ (fehlt bei Migne). Viktorius, ein Landsmann Prospers und anerkannter Rechenmeister (homo natione Aquitanicus, calculator scrupulosus, Gennad., De vir. ill. 87), war von dem römischen Archidiakon Hilarus, dem nachmaligen Papste, um guten Rat zur Schlichtung der Osterfeier-Differenzen ersucht worden. Er empfahl die Osterperiode von 532 Jahren, welche den Vorteil bot, daß nach Verlauf von 532 Jahren der 14. Nisan oder die „luna 14“ immer wieder auf denselben Monatstag und zugleich auch auf denselben Wochentag fällt. Vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Berlin 1905, 73—81. Die chronographischen Notizen dieser Ostertafel sind der Chronik Prospers entnommen. Eine zweite, sehr wahrscheinlich ältere Schrift des Viktorius, ein kleiner mathematischer Traktat unter dem Titel „Calculus“, pflegte bislang den Schriften Bedas des Ehrwürdigen beigegeben zu werden (Migne 90, 677—680) und ward erst durch W. Christ als Eigentum des Viktorius erwiesen (Sitzungsberichte der Kgl. bayer. Akad. der Wissensch. 1863, 1, 100—152). Eine neue Ausgabe lieferte G. Friedlein, Rom 1872, 8°. Vgl. Teuffel, Gesch. der römischen Literatur 3, 6. Aufl., 454.

5. Ein Ungenannter. — Einer der Schriften, die mit Unrecht unter den Namen Prospers gestellt worden sind, dem Werke „De vocatione omnium gentium“ (Migne 51, 647—722), gebührt eine gesonderte Erwähnung. Des langen Streitens müde, versucht der Verfasser eine Versöhnung zwischen Semipelagianern und Orthodoxen oder, wie er selbst gleich zu Eingang sagt, „inter defensores liberi arbitrii et praedicatores gratiae Dei“, den Weg zu bahnen. In einem ersten Buche wird von der menschlichen Willensfreiheit gehandelt (de voluntatis humanae motibus et gradibus 1, 1) und dem Semipelagianismus gegenüber der Beweis erbracht, daß die Freiheit des Willens durch die Wirksamkeit der Gnade nicht aufgehoben werde. Wiewohl nämlich der Wille nur durch die Gnade gut sei und das Gute zu tun vermöge, so bleibe er doch frei, weil er nicht zum Guten gezwungen werde, sondern auch das Gegenteil tun könne. Das zweite Buch, vornehmlich der Gnade gewidmet, will den berechtigten Kern des Semipelagianismus aufzeigen und zur Geltung bringen. Zu dem Ende wird erstens ebenso nachdrücklich wie ausführlich die schlechthinige Allgemeinheit des Heilswillens und der Gnadenzuwendung Gottes vertreten (c. 1—25), zweitens die Bedeutung der Willensfreiheit für den Anfang im Guten und für die Beharrlichkeit im Guten hervorgehoben (c. 26—30) und drittens das Walten der „praescientia Dei“ bei der ewigen Festsetzung der Zahl der Auserwählten betont (c. 31—36)[1].

Diese zwei Bücher, in klarer und gewählter Sprache geschrieben, haben sich in theologischen Kreisen stets großen Ansehens erfreut.

[1] Vgl. etwa 2, 33: „De plenitudine quippe membrorum corporis Christi praescientia Dei quae falli non potest nihil perdit, et nullo detrimento minui potest summa praecognita atque in Christo ante saecula aeterna praeelecta.“

Über ihren Entstehungverhältnissen aber ruht ein dichter Schleier. Die Entstehungszeit freilich muß in die Mitte des 5. Jahrhunderts fallen, nicht vor 440, weil der Streit zwischen Semipelagianern und Orthodoxen schon „längst“ geführt ward [1], aber erst vom Jahre 428 oder 429 datierte, und nicht nach 496, weil Papst Gelasius I., der 496 starb, bereits eine Stelle des Werkes anführt mit den Worten: „Quidam magister ecclesiae sapienter edocuit dicens“ [2]. Auch diese Ausdrucksweise ist beachtenswert, weil sie es sehr wahrscheinlich macht, daß das Werk dem Papste anonym vorlag. Und wenn es damals schon eines Namens entbehrte, so liegt die Folgerung nahe, daß der Verfasser selbst sich mit Absicht in Anonymität gehüllt hat, „um desto leichter auch den Schein einer Parteistellung fern zu halten“ [3]. Aus innern Gründen ist in neuerer Zeit vermutungsweise bald Prosper aus Aquitanien, bald Papst Leo d. Gr. als der Verfasser bezeichnet worden, ohne daß es gelungen wäre, der einen oder andern Zueignung eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu sichern. Auch die Frage nach der Heimat des Werkes muß, scheint es, wenigstens vorläufig unentschieden bleiben.

Derselben Hand, welche „De vocatione“ geschrieben, pflegt auch eine anonyme „Epistola ad sacram virginem Demetriadem“ (Migne 55, 161—180) beigelegt zu werden. Es fehlt allerdings nicht an verbindenden Fäden. Der Brief empfiehlt der Adressatin vor allem die Tugend der Demut, welche in der Anerkennung der Gnade Gottes bestehe, und wendet sich sodann gegen den Pelagianismus, welcher aus Stolz geboren sei.

Das Werk De vocatione ist ebenso wie die Ep. ad Demetriadem zuerst in einer 1565 zu Cöln in 4° erschienenen Ausgabe der Schriften Prospers gedruckt worden. Seltsamerweise steht „De vocatione“ bei Migne 17, 1073 bis 1132 auch unter den Werken des hl. Ambrosius, weil es handschriftlich auch Ambrosius zugewiesen wird. Über den Verfasser des Werkes sowie auch der Ep. ad Demetriadem siehe Ed. Perthel, Papst Leos I. Leben und Lehren, Jena 1843, 127—134 (gegen Leo); Valentin, St. Prosper d'Aquitaine, Toulouse 1900, 687—738 (für Prosper). Dazu Fr. Wörter, Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (Kirchengeschichtl. Studien 5, 2), Münster i. W. 1899, 1—43: „Der Lehrinhalt der Schrift De vocatione omnium gentium.“

Ein gallischer, wahrscheinlich der Diözese Trier angehöriger Mönch Leporius ward häretischer Lehren wegen, die er in einem Briefe vorgetragen hatte, aus seiner Heimat verwiesen und wandte sich mit einigen Anhängern nach Afrika. Dort ließ er sich, hauptsächlich, wie es scheint, durch Augustinus, eines Besseren belehren und unterbreitete nunmehr um 426 einer Synode zu

---

[1] Siehe 1, 1: „Inter defensores liberi arbitrii et praedicatores gratiae Dei magna et difficilis dudum vertitur quaestio.“

[2] Gelas. P. I., Dicta adv. Pelag. haer. 47; Migne 59, 127; Corpus script. eccles. lat. 35, 419. Vermutlich hat übrigens Gelasius diese Dicta noch vor Antritt des Pontifikats oder vor 492 geschrieben.

[3] Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik 3, Freiburg i. Br. 1882, 785.

Karthago ein ausführliches Glaubensbekenntnis, in welchem er die früheren Irrtümer widerrief. Die Bischöfe Aurelius von Karthago, Augustinus, Florentius und Secundinus übersandten die Bekenntnisschrift an die Bischöfe Galliens. Beide Schriftstücke, „Leporii libellus emendationis seu satisfactionis" und „Epistola episcoporum Africae ad episcopos Galliae", bei Migne 31, 1221—1232, abgedruckt aus Gallandi, Bibl. vet. Patr. 9, 396—400; beide Stücke auch bei Mansi 4, 518—528; der Brief der Bischöfe Afrikas steht als Nr. 219 auch unter den Briefen Augustins. Die Irrtümer, die Leporius abschwörte, sind christologischer Art und laufen auf Nestorianismus oder auf die Lehre hinaus, daß in Christus zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, nebeneinander bestünden. Und der von den Bischöfen Afrikas gutgeheißene und vermutlich von Augustinus redigierte „Libellus emendationis" hat als Denkmal kirchlicher Christologie eine gewisse Berühmtheit erlangt. Nach Cassianus (De incarn. Dom. 1, 4) und Gennadius (De vir. ill. 59) hatte übrigens Leporius auch pelagianischen Anschauungen das Wort geredet. In Afrika ist er laut den genannten Gewährsmännern zum Priester geweiht worden. Der Priester Leporius von Hippo aber, der in Augustins Brief 213, 1 auftritt, wird von unserm Leporius unterschieden werden müssen. Über die Heimat des letzteren vgl. G. Morin in der Revue Bénédictine 14 (1897) 102 f. Über seine frühere Lehre vgl. J. Marić, Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat, ein Beitrag zur Frage über das menschliche Wissen Christi, Zagreb-Agram 1916, 14—18 49—52.

6. Paulinus von Mailand. — Ein Mailänder Kleriker Paulinus, welcher Sekretär des hl. Ambrosius gewesen war, siedelte nach dem Tode des letzteren nach Afrika über und ward dort in die pelagianischen Streitigkeiten hineingezogen. Eine Anklageschrift gegen den Pelagianer Cälestius, welche Paulinus um 411, als Cälestius zu Karthago weilte, dem Primas Aurelius von Karthago überreichte, ist leider zu Grunde gegangen. Erhalten blieb ein Schreiben, welches Paulinus am 8. November 417 von Karthago aus in Sachen des Cälestius an Papst Zosimus richtete, „Libellus adversus Caelestium Zosimo Papae oblatus" (Migne 20, 711—716; 45, 1724 f.). Aus Anlaß erneuter Verhandlungen gegen Cälestius hatte der Papst den früheren Ankläger nach Rom gebeten; Paulinus erklärt unter Hinweis auf die bisher schon ergangenen Urteile sein Erscheinen zu Rom für unnötig.

Auf eine Anregung Augustins hin legte Paulinus um 420, wie es scheint, Hand an eine „Vita S. Ambrosii" (Migne 14, 27—46). Als Muster und Vorbilder dienten laut dem Eingang die „Vita S. Antonii" von Athanasius, die „Vita S. Pauli" von Hieronymus und die „Vita S. Martini" von Sulpicius Severus, und in die Fußstapfen dieser Vorgänger tretend, hat auch Paulinus erbauliche Tendenzen verfolgt. Irgendwelche Vollständigkeit hat er nicht angestrebt, sondern im wesentlichen nur die Tätigkeit des großen Bischofs in Mailand geschildert. Immerhin ist die bescheidene Schrift eine dankenswerte Geschichtsquelle, weil sie eine Fülle kleiner Mitteilungen bringt, welche sehr intime Einblicke gestatten. Entgegen der Annahme Försters, der auf uns gekommene Text habe Überarbeitungen erfahren, ist mit

Grützmacher daran festzuhalten, daß die Handschriften, von einigen kleinen und leicht erkennbaren Zusätzen abgesehen, den ursprünglichen Wortlaut darbieten. Es liegt auch eine alte griechische Übersetzung vor.

Zur Zeit, da er Sekretär des hl. Ambrosius war, in den letzten Jahren vor dem Tode des Heiligen (4. April 397), hat der Biograph nach eigener Angabe einem Diakon Castus unterstanden [1], also jedenfalls dem niedern Klerus angehört. Ob er später zum Priester aufgestiegen ist, muß dahingestellt bleiben. Denn wenn Isidor von Sevilla ihm den Titel „presbyter" gibt, so geschieht dies sehr wahrscheinlich nicht auf Grund geschichtlicher Überlieferung, sondern nur infolge einer Verwechslung [2]. Isidor berichtet auch von einer exegetischen Schrift Paulins, einer Auslegung der „benedictiones patriarcharum" oder, wie wir zu sagen pflegen, des Segens Jakobs (Gen. 49), welche zwar knapp gefaßt sei, aber dem „dreifachen Sinn" (triplex intelligentia) des Textes gerecht zu werden suche. Auf diese Notiz hin ist Paulinus ein kurzer „Libellus de benedictionibus patriarcharum" (Migne 20, 1715—1732), den Mingarelli 1751 herausgab, zugeeignet worden, obwohl derselbe nur einen zwiefachen Sinn, den „sensus litterarius" (historia) und den „sensus allegoricus" (spiritalis intelligentia), erörtert, also der Beschreibung Isidors nicht entspricht. Er hat auch mit Paulinus nicht das mindeste zu tun, ist vielmehr nach einem handschriftlichen Zeugnis aus dem 9. Jahrhundert, welches freilich erst von Wilmart ans Licht gezogen wurde, Eigentum eines Mönches Adrevald von Fleury-sur-Loire, gest. 878 oder 879. Isidor aber hat sich auch hier eine Verwechslung zu Schulden kommen lassen. Es hat ihm allem Anschein nach die einen dreifachen Sinn (sensus historialis, mysticus, moralis) entwickelnde Schrift Rufins von Aquileja „De benedictionibus patriarcharum" vor Augen geschwebt.

Die „Vita S. Ambrosii" steht in den meisten Ausgaben der Werke des Heiligen, auch in der Ausgabe von P. A. Ballerini, Mailand 1875—1883, 6, 885—906. Eine anonyme griechische Übersetzung aus dem 7.—9. Jahrhundert veröffentlichte A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1, St. Petersburg 1891, 27—88. Über Anlage und Aufriß dieser Vita handelt Fr. Kemper, De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus (Diss. inaug.), Monast. Guestf. 1904, 8°; über den Inhalt G. Grützmacher in den Geschichtlichen Studien, A. Hauck zum 70. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1916, 77—84. — A. Wilmart, Le commentaire des bénédictions de Jacob attribué à Paulin de Milan: Revue Bénédictine 32 (1920) 57—63. — Die früher (Bd. 3 dieses Werkes, S. 582) geäußerte Vermutung, Paulinus von Mailand sei vielleicht der Verfasser der zwei Briefe eines Presbyters

---

[1] Vita S. Ambr. 42.

[2] Isid. Hisp., De vir. ill. 17. Über die Unzuverlässigkeit Isidors siehe schon v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 27 ff. Vgl. aber auch Wilmart in der Revue Bénéd. 32 (1920) 58 ff.

Paulinus an Rufinus von Aquileja, wäre besser nicht geäußert worden. — Über Paulinus im allgemeinen siehe E. Bouvy, Paulin de Milan: Revue Augustinienne 1 (1902) 497—514. Über die Latinität Paulins handelte C. Paucker in der Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 32 (1881) 481 ff.

§ 76. Spätere Afrikaner.

(1. Asklepius. 2. Viktor von Cartenna. 3. Voconius von Castellum (?). 4. Honoratus von Constantina. 5. Cerealis von Castellum Ripense. 6. Eugenius von Karthago. 7. Victor von Vita. 8. Vigilius von Thapsus.)

Als Augustinus am 28. August 430 seine Augen schloß, seufzte Hippo unter der Belagerung der Vandalen. Am 19. Oktober 439 mußte auch Karthago den Barbaren seine Tore öffnen. Über ganz Nordafrika breiteten sich dunkle Wolken. Geiserich, der Vandalenkönig (428 bis 477), vielleicht im katholischen Glauben aufgewachsen und später zum Arianismus übergetreten, jedenfalls seit seinem Regierungsantritt fanatischer Arianer, eröffnete gegen die Katholiken eine Verfolgung, welche lebhaft an die Tage Diokletians erinnerte und erst mit dem Tode des Wüterichs ein vorübergehendes Ende fand. Unter solchen Umständen mußte die kirchliche Literatur mehr und mehr verkümmern, wiewohl ihr zugleich in der Bekämpfung des Arianismus der vandalischen Gewalthaber eine neue Aufgabe erwuchs. Die wenigen afrikanischen Autoren der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts haben sich fast ohne Ausnahme mit der Widerlegung des Arianismus befaßt. Freilich aber sind die meisten dieser Streitschriften dem Untergang verfallen.

1. Asklepius. — All unser Wissen um Asklepius geht auf eine Notiz bei Gennadius zurück[1]. Der Eingang derselben ist so, wie er in der neuesten Ausgabe lautet: „Asclepius Afer in Baiensi territorio vicini grandis episcopus"[2], unverständlich. Darf man, wie es meist geschieht, „Baiensi" in „Vagensi" oder in „Badiensi" und „vicini grandis" in „vici non grandis" abändern, so würde sich ergeben, daß Asklepius Bischof eines unbedeutenden Fleckens in der Gegend von Vaga oder von Badiae in Numidien gewesen ist. Gennadius fährt fort: „Scripsit adversum Arianos et modo adversum Donatistas scribere dicitur. In docendo autem ex tempore grandi opinione celebratur." Keine dieser Schriften oder Predigten ist auf uns gekommen. Es war um 468, als Gennadius seine Notiz niederschrieb[3] und dabei voraussetzte, daß Asklepius noch unter den Lebenden weile.

2. Viktor von Cartenna. — Über Viktor, welcher zur Zeit Geiserichs (428—477) Bischof von Cartenna, der Küstenstadt der Pro-

[1] Gennad., De vir. ill. 73. Vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 149.

[2] Bei Richardson in den Texten und Untersuchungen usf. 14, 1, Leipzig 1896, 87.

[3] Vgl. Diekamp in der Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usf. 12 (1898) 420.

vinz „Mauretania Caesariensis" war, handelt Gennadius, auch hier unser einziger Gewährsmann, etwas ausführlicher [1]. Er macht drei Schriften Viktors namhaft. „Scripsit", hebt er an, „adversum Arianos librum unum et longum quem Genserico regi per suos audiendum obtulit, sicut ex prooemio libri ipsius didici." Diese Schrift wird allgemein als verloren betrachtet. Eine zweite Schrift, „De paenitentia publica librum unum in quo et regulam vivendi paenitentibus iuxta scripturarum auctoritatem statuit", wollen manche Forscher noch identifizieren können. Unter den unechten Werken des hl. Ambrosius steht ein Buch „De poenitentia" (Migne, PP. Lat. 17, 971—1004), dessen Verfasser sich im Schlußwort Viktor nennt. In zweien der bisher benutzten Handschriften aber wird das Buch dem als Chronist bekannten afrikanischen Bischof Viktor von Tunnenna im 6. Jahrhundert beigelegt [2]. Arglose Kritiker vertrauen dem Zeugnisse dieser Handschriften und weisen das Buch dem Chronisten des 6. Jahrhunderts zu. Andere wittern in der Angabe der Handschriften eine unzutreffende Deutung des Selbstzeugnisses des Buches. Der Name Viktor sei irrtümlich auf Viktor von Tunnenna bezogen worden, welcher nirgendwo als Verfasser eines Buches „De poenitentia" beglaubigt sei, während er auf Viktor von Cartenna habe bezogen werden müssen, welchem eben Gennadius ein Buch „De poenitentia" zusichere. Es komme hinzu, daß nicht bloß der Titel, sondern auch der Inhalt des Buches den Worten des Gennadius durchaus gerecht werde, insofern dasselbe sich nämlich einläßlich über die „poenitentiae officia et merita" verbreitet, und zwar in sehr gewandter und blühender Sprache. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit wird der Vermutung, daß das Buch Viktor von Cartenna angehöre, nach dem Gesagten zuerkannt werden dürfen.

Gegenüber der dritten Schrift Viktors, einem Trostschreiben an einen gewissen Basilius über den Tod seines Sohnes, „Ad Basilium super mortem filii consolatorius libellus, spe resurrectionis perfecta instructione munitus", erhebt sich eine ähnliche Frage. Den unechten Schriften Basilius' d. Gr. wird ein lateinischer Traktat „De consolatione in adversis" beigegeben (Migne, PP. Gr. 31, 1687—1704), welcher ohne Zweifel auf lateinischem Boden erwachsen und nur aus Mißverständnis mit dem Namen des großen Kappadoziers in Verbindung gebracht worden ist. Zur Aufhellung dieses Mißverständnisses ward die Hypothese vertreten, daß der Traktat das an einen Basilius gerichtete Trostschreiben Viktors darstelle. Der Adressatenname sei zum Verfassernamen geworden. Es ward indessen außer acht gelassen, daß der pseudobasilianische Traktat sich nicht an eine Einzelperson wendet, sondern an alle diejenigen, die von Unglück heimgesucht sind,

---

[1] Gennad. a. a. O. 77.

[2] Siehe das Monitum bei Migne 17, 969 ff.

darunter freilich auch solche, die Verwandte oder Kinder durch den Tod verloren haben, vor allem aber solche, die von der Krankheit des Aussatzes befallen worden sind. Allen ohne Ausnahme will der Verfasser Trost aus den Quellen der Schrift (consolationem ex scripturarum fontibus, c. 1) spenden, und so oft er einen „frater" anredet, ist der Leser verstanden. Die Mauriner erlaubten sich die Mutmaßung, „hanc lucubratiunculam a Gallo compositam fuisse, videlicet tempore quo leprae lues has regiones maxime infestaret" [1]. Jedenfalls dürfte der Traktat nicht identisch sein mit dem Trostschreiben Viktors.

Gennadius schließt: „Homilias etiam composuit multas, quas a fratribus salutis propriae sollicitis in libris digestas servari cognovi." Alle diese Homilien sind zu Grunde gegangen.

[1] Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 151—153. Über den sog. Mientrasschen Victor Cartennensis, eine grobe spanische Fälschung, siehe Fr. Görres, Der echte und der falsche Victor von Cartenna: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 49 (1906) 484—494.

3. Voconius von Castellum (?). — Von Bischof Voconius weiß Gennadius zu berichten: „Scripsit adversus ecclesiae inimicos, Iudaeos et Arianos, et alios haereticos. Composuit etiam sacramentorum egregium volumen." [2]

Die Schriften „gegen die Feinde der Kirche" hat man früher schon ab und zu in zwei pseudoaugustinischen Predigten wiederfinden wollen, von welchen die eine „Contra Iudaeos, Paganos et Arianos", die andere „Adversus quinque haereses", d. i. „Paganos, Iudaeos, Manichaeos, Sabellianos et Arianos" überschrieben ist (Migne, PP. Lat. 42, 1101 bis 1130) [3]. Auch Morin hat noch einmal daran gedacht, diese zwei und außerdem noch zehn weitere, innerlich verwandte, pseudoaugustinische Predigten Voconius zuzueignen [4]. Eben diese zwölf Predigten aber hat Morin später mit ungleich größerer Entschiedenheit und auch ungleich größerer Berechtigung für einen andern afrikanischen Bischof aus den Tagen der Vandalenherrschaft, Quodvultdeus von Karthago (§ 75, 1), in Anspruch genommen [5]. Auf Identifizierung der polemischen Schriften des Voconius muß verzichtet werden. Und das andere Werk, „Sacramentorum volumen", d. i. Meßgebete-Sammlung, scheint gleichfalls spurlos untergegangen zu sein. Bemerkenswert ist es insofern, als es das einzige in Afrika beheimatete Sakramentar ist, von welchem wir Kunde haben [6].

[1] Die Mauriner in ihrer Basilius-Ausgabe, bei Migne 31, 155.

[2] Gennad. a. a. O. 78.

[3] Vgl. R. Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclésiastiques 15, Paris 1748, 245.

[4] Morin in der Revue Bénéd. 13 (1896) 342.

[5] Morin ebd. 31 (1914) 156 ff.

[6] Duchesne, Origines du culte chrétien [5], Paris 1909, 119.

Der Bischofssitz des Voconius heißt bei Gennadius „Castellanum Mauritaniae oppidum". Doch ist, wie es scheint, in keinem der drei Mauretanien ein „Castellanum" nachzuweisen. In „Mauretania Caesariensis" gab es ein „Castellum Iabaritanum" ein „Castellum Medianum" usw.[1], aber, soviel ich sehe, kein „Castellum" schlechtweg. Name und Lage des Bischofssitzes bleiben deshalb ungewiß. Daß Voconius als Zeitgenosse Viktors von Cartenna anzusehen und in die Tage Geiserichs (428—477) zu setzen ist, wird daraus geschlossen werden dürfen, daß er bei Gennadius unmittelbar hinter Viktor seinen Platz erhält.

4. Honoratus von Constantina. — Durch eine jüngere Hand ist der Schriftstellerkatalog des Gennadius um mehrere Kapitel erweitert worden[2]. Eines derselben betrifft den Bischof Antoninus Honoratus von Constantina, dem alten Cirta, in Numidien und sein noch erhaltenes Trost- und Ermunterungsschreiben an einen gewissen Arkadius, welcher seines katholischen Glaubens wegen durch König Geiserich ins Exil verwiesen worden war (Migne 50, 567—570). Sehr wahrscheinlich ist es der Spanier Arkadius, von welchem die Chronik Prospers erzählt, daß er lange Zeit in Gunst und Ansehen bei Geiserich stand, dann aber, weil er sich weigerte, zum Arianismus überzutreten, geächtet, verbannt, mißhandelt und schließlich getötet wurde[3]. Und mit Rücksicht darauf, daß Prosper dieses Martyriums zum Jahre 437 gedenkt, pflegt man das schöne Schreiben des Bischofs Honoratus um 437 anzusetzen. Andere Schriften des Bischofs sind Pseudo-Gennadius nicht bekannt und uns nicht überliefert.

Die Ausgaben des Schreibens verzeichnet Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. 2, 1054—1056; abgedruckt Migne 50, 565—568. Der Text bei Migne ist der Max. Bibl. vet. Patrum, Lugd. 1677, 8, 665 f. entlehnt.

5. Cerealis von Castellum Ripense. — Ein weiterer späterer Zusatz zu dem Buche des Gennadius[4] gilt dem Bischof Cerealis von Castellum Ripense in Mauretania Caesariensis, welcher um 480 zu Karthago eine Disputation mit dem arianischen Bischof Maximinus hatte. Eine zusammenfassende Wiedergabe der Verhandlung liegt unter dem Titel „Cerealis episcopi contra Maximinum Arianum libellus" noch vor (Migne 58, 757—768). Die Aufforderung des Maximinus, auch nur einige biblische Zeugnisse für die katholischen Glaubenssätze über das Verhältnis des Sohnes zum Vater beizubringen, beantwortet Cerealis

[1] Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 3, 2, Stuttgart 1899, 1758 ff.

[2] Es sind die Kapitel 30, 87, 93, 95—101 nach der Zählung Richardsons. Die Unechtheit dieser Kapitel bewies Richardson in seiner Ausgabe des Katalogs, Proleg. XXII ff. Hier handelt es sich um c. 95.

[3] Siehe Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9, 475 f.

[4] Pseudo-Gennad. 96.

mit einer langen, in 20 Kapitel abgeteilten Liste alt- und neutestamentlicher Stellen. Cerealis erscheint auch in dem Verzeichnis der durch Hunerich auf den 1. Februar 484 zu einem Religionsgespräch nach Karthago berufenen katholischen Bischöfe des Vandalenreichs, und zwar wird er hier unter den 120 Bischöfen der Provinz Mauretania Caesariensis erst an vorletzter Stelle aufgeführt[1], womit gesagt ist, daß er zu den jüngsten derselben zählte und erst seit kurzem Bischof war. Die Disputation mit Maximinus kann deshalb nicht wohl vor 480 stattgefunden haben. Maximinus aber wird von jenem arianischen Bischof Maximinus, welcher 427 oder 428 zu Hippo mit Augustinus disputierte, jedenfalls zu unterscheiden sein.

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 16, Paris 1712, 515 bis 517; vgl. 794. Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclés. 15, Paris 1748, 242—244.

6. Eugenius von Karthago. — Mit besonderer Hochachtung spricht der Fortsetzer des Gennadius[2], ähnlich wie fast alle sonstigen Zeugen, von dem „confessor publicus" Eugenius, welcher um 480 auf den erzbischöflichen Stuhl von Karthago berufen wurde, nachdem dieser Stuhl 24 Jahre lang verwaist gewesen. Aus politischen Gründen, wie es scheint, hatte König Hunerich (477—484) der Bestellung eines katholischen Erzbischofs zugestimmt, um bald darauf eine neue Katholikenverfolgung einzuleiten und insbesondere gegen die katholischen Bischöfe mit unerhörter Grausamkeit zu wüten. Eugenius ward 484 nach Turris Tamalleni, einer schwer zu bestimmenden Örtlichkeit Afrikas, verbannt, von Hunerichs Nachfolger Guntamund um 487 allerdings zurückberufen, durch dessen Nachfolger Thrasamund aber um 498 aufs neue und diesmal nach Gallien verbannt, woselbst er in der Gegend von Albi gestorben ist, laut Viktor von Tunnenna im Jahre 505[3].

Eine kostbare Reliquie ist das ausführliche Glaubensbekenntnis, welches Eugenius 484 im Namen der zu Karthago versammelten katholischen Bischöfe des Vandalenreiches zunächst den arianischen Bischöfen und dann auch König Hunerich vorlegte. Viktor von Vita hat dasselbe dem vollen Umfang nach in seine „Historia persecutionis Africanae provinciae" aufgenommen (2, 56—101)[4]. Es verbreitet sich, wie zu erwarten, in erster Linie „de unitate substantiae Patris et Filii quod Graeci omousion dicunt". Außerdem besitzen wir von Eugenius noch eine „Epistola ad cives suos pro custodienda catholica fide", ein Lebewohl des ins Exil geschickten Oberhirten an seine Herde,

---

[1] Siehe die „Notitia provinciarum et civitatum Africae" im Corpus script. eccles. lat. 7, Vindob. 1881, 131.

[2] Ps.-Gennad. 97.

[3] Vict. Tunn., Chron., in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11, Berol. 1894, 195.

[4] Siehe die Ausgabe der Schrift Viktors von Petschenig im Corpus script. eccles. lat. 7, Vindob. 1881, 46—71; vgl. Praef. vi f.

mit der flehentlichen Bitte, dem katholischen Glauben treu zu bleiben. Gregor von Tours hat diesen Brief seiner Frankengeschichte einverleibt [1]. Der Fortsetzer des Gennadius redet von einer Mehrzahl von Mahnbriefen, welche Eugenius bei seiner Verbannung unter Hunerich an seine Gläubigen gerichtet habe. Derselbe Gewährsmann weiß aber auch noch andere Schriften des Bekenners anzuführen: Streitverhandlungen mit arianischen Bischöfen, welche durch Dolmetscher geführt und auch König Hunerich unterbreitet wurden (altercationes quoque quas cum Arianorum praesulibus per internuntios habuit, conscripsit et relegendas per maiorem domus eius transmisit) und Bitt- und Verteidigungsschriften für Katholiken an Hunerich (similiter et preces pro quiete Christianorum eidem velut apologias obtulit). Diese Schriften sind sämtlich dem Untergang anheimgefallen.

Tillemont, Mémoires 16. Paris 1712, 492—621; vgl. 789—802. Acta SS. Iul. 3, Antverp. 1723, 487—509. Migne, PP. Lat. 58, 769—776.

7. Viktor von Vita. — Die soeben angezogene „Historia persecutionis Africanae provinciae“ von der Hand des Bischofs Viktor von Vita enthält eine Darstellung der Leiden der Katholiken unter den Vandalenkönigen Geiserich und Hunerich. Die früher übliche Einteilung der Schrift in fünf Bücher hat in den neuesten Ausgaben einer Dreiteilung weichen müssen. Das erste Buch betrifft die Zeit Geiserichs (428—477), die zwei folgenden Bücher die Tage Hunerichs (477 bis 484). In dem ersten Buche war Viktor wenigstens großenteils auf Gewährsmänner und Vermittler angewiesen, während er in den zwei folgenden Büchern nur Selbsterlebtes erzählt, vielfach als Augen- und Ohrenzeuge spricht und bedeutsame Dokumente mitteilt, wie das vorhin genannte Glaubensbekenntnis der auf den 1. Februar 484 zu einer Konferenz mit den Arianern nach Karthago geladenen katholischen Bischöfe (2, 56—101) und das Verfolgungsedikt Hunerichs vom 24. Februar 484 (3, 3—14). Das Schlußkapitel der älteren Ausgaben, über das grausige Ende Hunerichs im Dezember 484 und den bald darauf unter ähnlichen Umständen erfolgten Tod des Apostaten Nicasius, ist in den neueren Ausgaben mit Recht als unecht weggeschnitten worden.

Auch der schwülstige Prolog ist wahrscheinlich unecht. Halm (1879) hat ihn noch anerkannt, der letzte Herausgeber, Petschenig (1881), hat ihn gestrichen [2]. Übrigens würde demselben, wenn er echt sein sollte, nichts weiteres zu entnehmen sein, als daß Viktor seine Schrift dem ungenannten Schüler eines Bischofs Diadochus widmete, welch letzteren man mit dem früher erwähnten Bischof Diadochus von

---

[1] Siehe die Ausgabe der Frankengeschichte von Arndt in den Mon. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 1, 1, Hannov. 1884, 62 f.

[2] Petschenig begründete sein Urteil in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 96 (1880) 727 ff.

Photice zu identifizieren pflegt. Verfaßt ist die Schrift allem Anschein nach noch bei Lebzeiten Hunerichs, während sie erst nach dem Tode Hunerichs veröffentlicht wurde. In dem ersten Satze wird erklärt, daß es zur Zeit das 60. Jahr sei (sexagensimus nunc, ut clarum est, agitur annus), seitdem die Vandalen unter Geiserichs Führung den Boden Afrikas betraten. Dieser schwarze Tag aber fiel in das Jahr 429 oder 428 [1], und damit dürfte das Datum der Veröffentlichung der Schrift auf das Jahr 489 oder 488 festgelegt sein, weil die Annahme, Viktor habe nur eine runde Zahl angeben wollen oder habe einen Rechenfehler begangen, unzulässig erscheint. Seine Arbeit ist eine historische Quellenschrift ersten Ranges. Er steht unter dem frischen Eindruck der entsetzlichen Ereignisse, schildert in grellen Farben, bringt den Verfolgten die wärmste Teilnahme entgegen, mag daher auch einseitig und unbillig werden gegen die Verfolger, läßt sich jedoch jedenfalls nirgendwo eine bewußte Fälschung zu Schulden kommen. Seine Sprache ist wenig gebildet, wohl fließend und lebendig, auch ab und zu rhetorisch gehoben, aber reich an grammatischen Inkorrektheiten verschiedener Art.

Aus dem Leben Viktors ist nur sehr wenig bekannt. Um 480, bei der Wahl des hl. Eugenius zum Erzbischof, hat er sich, wie er selbst sagt (2, 5), zu Karthago aufgehalten. Doch ist er damals wohl nicht, wie man aus seinen Worten folgern wollte, Mitglied des Klerus von Karthago, sondern bereits Bischof von Vita in der Provinz Byzacena gewesen. Denn in dem Verzeichnis der durch Hunerich auf den 1. Februar 484 nach Karthago beschiedenen Bischöfe wird Viktor unter den 107 Bischöfen der Provinz Byzacena an 44. Stelle namhaft gemacht, so daß es nicht gestattet sein wird, ihn für einen der jüngsten unter diesen Bischöfen zu halten. Er hat übrigens dem königlichen Befehl keine Folge gegeben. Von Viktor und ebenso auch noch von einem andern Bischofe derselben Provinz wird in jenem Verzeichnis bemerkt: „non occurrit", d. h. er ist nicht zur Konferenz erschienen [2]. Über die späteren Geschicke Viktors liegt keinerlei Nachricht vor.

In den Handschriften und dementsprechend auch in den Drucken pflegt der Schrift Viktors eine „Passio septem monachorum" angehängt zu werden, d. i. eine Geschichte des auch in Viktors Schrift (3, 41) kurz erwähnten Martyriums von sieben Mönchen eines und desselben Klosters, welche 483 oder 484 zu Karthago auf Befehl Hunerichs erschlagen wurden. Früher meist Viktor zugeeignet, ist diese „Passio" von Petschenig mit guten Gründen in eine bessere Zeit verwiesen worden.

[1] Vgl. Seeck bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 7, 1, Stuttgart 1910, 936.

[2] Siehe die „Notitia provinc. et civit. Afr." im Corpus script. eccles. lat. 7, Vindob. 1881, 125. Die Erklärung Schönfelders (De Victore Vitensi episc., Vratislaviae 1899, 11), „non occurrit" sei soviel als „er ist nicht ins Exil gegangen", ist ausgeschlossen.

zu welcher die Erinnerung an Hunerichs Verfolgung bereits zu erblassen begonnen hatte [1]. Die Angabe Viktors über das Martyrium mag die Anregung zur Abfassung gegeben haben.

Den neueren Editionen der Schrift Viktors wird außer dieser „Passio" auch noch die schon wiederholt verwertete sog. „Notitia provinciarum et civitatum Africae" beigegeben, d. i. ein nach Provinzen geordnetes Verzeichnis der katholischen Bischöfe des Vandalenreiches, welche Hunerich auf den 1. Februar 484 zu einem Religionsgespräch mit den arianischen Bischöfen nach Karthago berief, kein Literaturwerk, sondern ein amtliches Aktenstück, aber ein sehr wichtiges Denkmal der Kirchengeschichte Afrikas, jetzt nur noch in einem einzigen Manuskript erhalten. Der Liste der Bischöfe einer jeden Provinz schließt sich noch eine Aufzählung der vakant gewesenen Bischofssitze an. Überdies ist in unsrem Manuskript der Mehrzahl der Namen der Bischöfe ein Vermerk über ihr Verhalten oder ihr Geschick beigefügt, und zum Schlusse wird zusammenfassend gesagt, im ganzen seien der Bischöfe 466 gewesen. Einer von ihnen sei Märtyrer, einer Bekenner geworden, 28 seien geflohen, 302 seien nach verschiedenen Orten Afrikas und 46 nach Korsika verbannt worden, 378 seien standhaft geblieben (permanserunt) und 88 verloren gegangen (perierunt), d. h. vom katholischen Glauben abgefallen.

Die neuesten und besten Ausgaben der Schrift Viktors besorgten C. Halm, Berlin 1879 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 3, 1), und M. Petschenig, Wien 1881 (Corpus script. eccles. lat. 7). Vgl. Petschenig, Die handschriftl. Überlieferung des Victor von Vita: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 96, Wien 1880, 637—732. Bei Migne, PP. Lat. 58, findet sich ein Abdruck der zuerst 1694 zu Paris erschienenen Ausgabe des Mauriners Th. Ruinart. Die „editio princeps", von Janus Parvus (Jehan Petit), ist zu Paris zur Zeit Ludwigs XII. (1498—1515) erschienen; siehe Halm a. a. O. Praef. vi. — Deutsche Übersetzungen der Schrift lieferten M. Zink, Bischof Victors von Vita Geschichte der Glaubensverfolgung im Lande Afrika (Progr.), Bamberg 1883, und Ad. Mally, Des Bischofs Victor von Vita Verfolgung der afrikanischen Kirche durch die Vandalen, Wien 1884. Mally wendet sich an das christliche Volk, Zink wird mehr von dem philologisch-historischen Interesse geleitet. Beide legen Petschenigs Ausgabe zu Grunde; Zink zieht ab und zu auch die Ausgabe Halms zu Rate. — J. van Hecke in den Acta SS. Oct. 11, Bruxellis 1864, 845—850, über die Glaubwürdigkeit Viktors von Vita. A. Auler, Victor von Vita: Historische Untersuchungen, Arnold Schaefer gewidmet, Bonn 1882, 253—275. W. Pötzsch, Victor von Vita und die Kirchenverfolgung im Vandalenreiche (Progr.), Döbeln 1887, 4°. F. Ferrère, De Victoris Vitensis libro qui inscribitur ‚Historia persecutionis Africanae provinciae' histor. et philolog. commentatio (Thesis), Paris. 1898, 8°. Ders., Langue et style de Victor de Vita, contribution à l'étude du Latin d'Afrique: Revue de Philologie etc. 25 (1901) 110—123 320—336. A. Schoenfelder, De Victore Vitensi episcopo (Diss. inaug. histor. theolog.), Vratislaviae 1899, 8°.

---

[1] Siehe Petschenig a. a. O. 717 ff.

8. Vigilius von Thapsus. — Zu den katholischen Bischöfen des Vandalenreichs, welche Hunerich zu einem Religionsgespräch nach Karthago beschied, zählte auch Bischof Vigilius von Thapsus in der Provinz Byzacena, und im Gegensatz zu Viktor von Vita ist Vigilius, wie es wenigstens scheint, dem Rufe des Königs gefolgt und zum 1. Februar 484 in Karthago eingetroffen. Zu Verhandlungen zwischen Katholiken und Arianern ist es freilich nicht gekommen. Hunerich hat über den wahren Glauben entschieden, von den 466 katholischen Bischöfen wurden, wie wir vorhin hörten, 348 in die Verbannung geschickt, während 28 die Flucht ergriffen. Ob Vigilius zu den einen oder zu den andern gehört hat, steht dahin. Kein Historiker des Altertums oder des Mittelalters macht über seine Lebensschicksale Mitteilungen. Da er in der besprochenen „Notitia provinciarum et civitatum Africae" unter den 109 Bischöfen der Provinz Byzacena an letzter Stelle aufgeführt wird, so ist die Folgerung gestattet, daß er am 1. Februar 484 noch nicht lange Bischof war. Weitere Aufschlüsse würden zu gewinnen sein, wenn der unter den unechten Schriften Cyprians von Karthago stehende Widmungsbrief einer lateinischen Übersetzung des Dialogs Aristons von Pella gegen die Juden, „Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate" betitelt, an Bischof Vigilius von Thapsus gerichtet wäre. Doch ist an früherer Stelle bereits berichtet worden, daß diese eine Zeitlang fast allgemein geteilte Voraussetzung inzwischen als sehr fragwürdig und unhaltbar erwiesen wurde[1]. Zwei Kirchenschriftsteller des 9. Jahrhunderts, Theodulf von Orleans (gest. 821) und Äneas von Paris (gest. 870), führen ein Zitat aus dem Werke des afrikanischen Bischofs Vigilius „Contra Eutychianistas" mit dem Bemerken ein, dieses Werk sei zu Konstantinopel verfaßt worden[2]. Kein Zweifel, daß sie von Bischof Vigilius von Thapsus und seinem Werke „Contra Eutychetem" sprechen. Die Angabe über den Ort der Abfassung aber ist um so auffälliger, als sie zu den Selbstaussagen des Werkes in Widerspruch tritt. Woher mag sie stammen? Äneas schöpfte jedenfalls aus Theodulf; Theodulf aber hat vielleicht aus der zutreffenden Beobachtung, daß das Werk in erster Linie auf oströmische Leser berechnet ist, den übereilten Schluß gezogen, daß es in der oströmischen Hauptstadt beheimatet sei. Oder sollte die Versetzung des afrikanischen Bischofs Vigilius nach Konstantinopel auf eine entstellte Erinnerung an den Aufenthalt des römischen Papstes Vigilius in Konstantinopel zurückzuführen sein? Irgend ein vertrauenswürdiges Zeugnis über ein kürzeres oder längeres Verweilen des afrikanischen Bischofs in Ostrom liegt nicht vor.

[1] Vgl. Bd. 2² dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1914, S. 493.

[2] Theodulf in seiner Schrift De Spiritu S., bei Migne, PP. Lat. 105, 273. Äneas in seinem Liber adv. Graecos, bei Migne 121, 717.

Das genannte Werk „Contra Eutychetem" ist handschriftlich unter dem Namen des Bischofs Vigilius von Thapsus überliefert (Migne, PP. Lat. 62, 95—154), und an seiner Echtheit ist nicht zu rütteln. Es besteht aus fünf Büchern, von welchen die drei ersten eine fortlaufende Widerlegung des Eutychianismus enthalten, zugleich aber auch den Nestorianismus bekämpfen, indem sie zeigen wollen, wie die katholische Wahrheit die goldene Mitte innehalte zwischen den häretischen Extremen der Einnaturenlehre und der Zweipersonenlehre. Die zwei letzten Bücher mit den Sondertiteln „Defensio epistolae S. Leonis Papae ad Flavianum Constantinopolitanum" und „Defensio decreti synodi Chalcedonensis" bilden einen Anhang oder Nachtrag. Auf Ersuchen von Brüdern (hortatu sanctorum fratrum 4, 1) möchte der Verfasser noch die Angriffe zurückweisen, welche ein ungenannter monophysitischer Autor (nescio quis 4, 1) gegen das Lehrschreiben Leos und die Glaubensentscheidung des Chalcedonense erhoben hatte. Diese zwei letzten Bücher werden übrigens am Schluß des dritten Buches (3, 13) ausdrücklich angekündigt, so daß an der Zusammengehörigkeit der fünf Bücher nicht zu zweifeln ist. Anlaß zur Ausarbeitung des Werkes gab die Kunde von einer „großen und schweren Glaubensgefahr", welche viele Kirchen des Ostens (multas Orientis ecclesias) bedrohe, nämlich von einem Umsichgreifen des Eutychianismus (1, 1; vgl. 2, 4). Den Brüdern des Ostens fühlt der afrikanische Bischof sich gedrängt einen Mahnruf zugehen zu lassen, und er schreibt möglichst schlicht und einfach, damit sein Wort auch griechisch redenden Lesern verständlich sei und sich keine Notwendigkeit zu einer Übersetzung ergebe (ne transferendi in Graecum necessitas aliqua adsit, 1, 15). In Wirklichkeit freilich verrät er doch eine gewisse Freude an rhetorischen Künsten, insbesondere an dem Bestreben, in klangvollen Antithesen zu reden. Er wird auch dem Geschmack abendländischer Leser Rechnung tragen zu sollen geglaubt haben. Daß er selbst zur Zeit im Abendlande und vermutlich in seiner afrikanischen Heimat weilt, bezeugt er eben damit, daß er von der Gefahr im Osten „Kunde erhält" (comperimus, 1, 1). Und was die Zeit angeht, so hat er wohl nicht vor 480 geschrieben, weil Nestorius und Eutyches schon längst vom Schauplatz abgetreten waren (2, 4).

In dem letzten der Bücher „Contra Eutychetem" verweist Vigilius auf ältere Bücher, in denen er einläßlich dargetan habe, daß die Kirche berechtigt sei, neuen Häresien gegenüber neue Glaubensentscheidungen zu treffen und auch neue, in der Heiligen Schrift noch nicht gebrauchte Termini — gemeint ist das ὁμοούσιος — einzuführen: „Quamquam de conciliorum diversis sanctionibus et nominum religiose additis novitatibus plenissime in eis libris quos adversus Sabellium, Photinum et Arium sub nomine Athanasii, tamquam si praesentes cum praesentibus agerent, ubi etiam cognitoris persona videtur inducta, conscripsimus,

a nobis fuerit expressum" (5, 2). Auch diese Bücher haben sich handschriftlich erhalten und sind herausgegeben worden unter dem Titel „Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos dialogus, Athanasio, Ario, Sabellio, Photino et Probo iudice interlocutoribus" (Migne 62, 179—238). In dem ersten der drei Bücher, in die dieser Dialog abgeteilt ist, bekämpfen Photinus, Arius und Athanasius ihren gemeinsamen Gegner Sabellius und sodann Arius und Athanasius ihren gemeinsamen Gegner Photinus, und nachdem nunmehr Sabellius und Photinus ausgeschaltet sind, ringen im zweiten Buche Arius und Athanasius miteinander, worauf schließlich im dritten Buche Probus, der „cognitor" oder „iudex", sein Urteil abgibt, indem er die Verhandlungen rekapituliert und Athanasius, dem Vertreter der Orthodoxie, die Palme reicht. Anlage und Durchführung verraten nicht bloß dogmatische Gelehrsamkeit, sondern auch eine gewisse schriftstellerische Kunst. Da der Dialog in dem Werke „Contra Eutychetem" schon angezogen wird, muß er früher als dieses an die Öffentlichkeit getreten sein; zu genauerer Bestimmung der Entstehungsverhältnisse gibt der Text keine Handhabe. — Ein zweiter Dialog, „Contra Arianos dialogus, Athanasio, Ario et Probo iudice interlocutoribus" (Migne 62, 155—180), in zwei Büchern ist, wie Ficker zeigte, nur ein ungeschickter, wahrscheinlich erst im Mittelalter hergestellter Auszug aus dem vorhin erwähnten Dialog[1]. Sabellius und Photinus sind beiseite geschoben worden, so daß nur Athanasius und Arius als Disputanten vor dem Schiedsrichter Probus auftreten.

Jener echte Dialog gibt Kunde von zwei früheren antiarianischen Schriften des Verfassers. Die eine derselben war gegen den arianischen Diakon Maribadus gerichtet und enthielt unter anderm eine ausführliche Darlegung der Trinitätslehre des hl. Paulus: „In libro quem adversus Maribadum, nefandae haereseos vestrae diaconum, edidimus plenissime constat expressum, de quo nunc in hoc loco perpauca interserimus" (Dial. 2, 45). Seit jeher hat man Maribadus mit dem Diakon Marivadus identifiziert, von welchem Viktor von Vita berichtet, daß er bei König Hunerich in ausnehmender Gunst gestanden[2]. Die Schrift gegen Maribadus aber hat sich noch nicht nachweisen lassen. Denn die Vermutung Chifflets, dieselbe liege vielleicht in dem Werke „Contra Varimadum Arianum" vor, welches 1528 durch Sichard unter dem Namen eines „Idacius Clarus Hispanus" herausgegeben wurde (Migne 62, 351—434), war aus der Luft gegriffen. Sie scheitert schon daran, daß das Zitat oder Referat aus der Schrift gegen Maribadus, welches Vigilius in dem Dialog mitteilt, in dem Werke „Contra Vari-

[1] Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 26 ff. Aber auf die Vermutung, Vigilius habe „wohl im Hinblick auf die Disputationen, wie deren eine unter Hunerich im Februar 484 in Karthago stattfand, die Form einer Verhandlung vor dem Richter gewählt" (27 f.), hätte Ficker verzichten sollen.

[2] Vict. Vit., Hist. persec. Afr. prov. 1, 48.

madum" nicht zu finden ist. Außerdem aber spricht wenigstens nicht geringe Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieses Werk den Bischof Itacius Clarus von Ossonuba im 4. Jahrhundert zum Verfasser hat[1].

An einer etwas späteren Stelle des Dialogs gedenkt Vigilius einer Schrift gegen den arianischen Bischof Palladius, welche die Aufgabe hatte, Einwendungen gegen die Lehre von der wahren Gottheit des Sohnes abzuwehren. Den diese Lehre verfechtenden Büchern des hl. Ambrosius, „De fide ad Gratianum Augustum libri 1—2", hatte der arianische Bischof Palladius von Ratiaria in Illyrien eine Streitschrift entgegengestellt, welche vermutlich auch bei den arianischen Vandalen Eingang fand und deshalb Vigilius zu einer kurzen Widerlegung veranlaßte[2]. Anstatt jedoch nunmehr in dem Dialog sich weitläufiger mit den arianischen Einwendungen zu befassen, zieht Vigilius es vor, in einer zweiten Schrift gegen Palladius auf dieses Thema zurückzukommen: „Cui quoniam uno iam respondi libello, melius reor si qua (quae?) hic fortasse omissa videntur, ibi plenius divina opitulante gratia explicare, ut in illo se quoque Arius superatum agnoscat" (Dial. 2, 50). Der „unus libellus" gegen Palladius ist zu Grunde gegangen, und ob demselben wirklich ein zweiter libellus gefolgt ist, wissen wir nicht. Das von Chifflet unter des Vigilius Namen herausgegebene Werk „Contra Palladium Arianum" (Migne 62, 433—468) ist ein willkürliches Machwerk. Das erste der zwei Bücher enthält die Akten jener Synode zu Aquileja vom Jahre 381, auf welcher Palladius von Ratiaria, unter hervorragender Mitwirkung des hl. Ambrosius, verurteilt wurde; das zweite Buch ist eine Verteidigung der Homousie des Sohnes, welche um 360 geschrieben ist und allem Anscheine nach Gregor von Eliberis angehört[3].

Damit sind die beglaubigten Schriften des Vigilius vollzählig aufgeführt[4]. Wenn Chifflet, der wiederholt genannte Herausgeber, noch mehrere anonym oder pseudonym auf uns gekommene Schriften für das Eigentum des Bischofs von Thapsus erklärte, so hat er sehr wenig Scharfblick bekundet. Nur die pseudoaugustinische Schrift „Contra Felicianum Arianum de unitate trinitatis" (Migne 62, 333—352; auch

---

[1] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 413 f.

[2] Über die erhaltenen Bruchstücke der Streitschrift siehe Bd. 3, S. 534.

[3] Vgl. Bd. 3, S. 397 ff.

[4] Es gibt zwar noch eine dritte Stelle des Dialogs, an welcher von früheren Schriften des Verfassers die Rede ist. Gleich zu Eingang des zweiten Buches sagt Vigilius: „Licet iam dudum crebro ac saepius de unitate substantiae citra acta disputaverim measque disputationes scripto mandaverim, quibus a me in hac disputatione aliquid addi amplius non possit, tamen quia haec extrinsecus, nullo eminus (comminus?) adversante, dicta sunt, necesse habeo haec eadem repetere" (Dial. 2, 2). Zunächst hat er hier jedenfalls die an späteren Stellen (Dial. 2, 45 u. 50) genauer bezeichneten Schriften gegen Maribadus und gegen Palladius im Auge, vermutlich aber auch noch weitere Schriften antiarianischer Tendenz.

Migne 42, 1157—1172) gibt Anlaß, an die Vaterschaft des Thapsensers zu denken, weil sie, wie oben schon bemerkt, in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts einem Vigilius beigelegt wird (§ 73, 11, b). Die anonym umlaufenden kleinen und unbedeutenden „Solutiones obiectionum Arianorum“ (Migne 62, 469—472) enthalten nichts, was auf Vigilius hindeutete. Die unter des Athanasius Namen überlieferten zwölf Bücher „De trinitate“ aber (Migne 62, 237—334), erst sehr spät zu einer Einheit zusammengefaßt, sind, wie jetzt allgemein anerkannt wird, an verschiedene Autoren zu verteilen, und zwar so, daß Vigilius völlig leer ausgeht. Die Bücher 1—8 sind sehr wahrscheinlich gegen Ende des 4. Jahrhunderts aus der Hand eines spanischen Luziferianers hervorgegangen, während von den Büchern 9—12 vielleicht ein jedes einer andern Feder entflossen ist[1]. Auch die pseudoaugustinische „Collectio cum Pascentio Ariano“ (Migne 33, 1156—1162) und der „Conflictus Arnobii Catholici cum Serapione Aegyptio“ (Migne 53, 239—322) sind mit Unrecht für Vigilius in Anspruch genommen worden. Von diesem Conflictus soll bei Arnobius dem Jüngern (§ 79, 2) die Rede sein.

Hier sei noch die Angabe Kassiodors erwähnt, daß ein afrikanischer Bischof Vigilius in einer ausführlichen und gründlichen Schrift über die tausend Jahre der Apokalypse gehandelt hat[2]. Unter diesem „Vigilius Afer antistes“ möchte man den Thapsenser verstehen. Das oft zitierte Verzeichnis der auf den 1. Februar 484 nach Karthago beschiedenen Bischöfe des Vandalenreiches führt außer dem Thapsenser noch zwei Bischöfe der Provinz Numidien mit Namen Vigilius auf.

Eine Gesamtausgabe der Schriften des Vigilius oder vielmehr der Schriften, welche er Vigilius zueignen zu dürfen glaubte, veranstaltete der Jesuit P. Fr. Chifflet, Dijon 1664, 4⁰. Doch hat er sich mit einem revidierten Abdruck früherer Editionen begnügt und nur die letzte und kleinste seiner neun Vigilius-Schriften, die „Solutiones obiectionum Arianorum“, aus handschriftlichen Quellen hinzugefügt. Einen Abdruck der Ausgabe Chifflets bietet Migne, PP. Lat. 62, Paris. 1848, 1863. Haben wir heute einen tieferen Einblick in die Hinterlassenschaft des Vigilius gewonnen, als Chifflet ihn besaß, so verdanken wir dies im wesentlichen G. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 8⁰. Vgl. auch Ficker in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche 20, 3. Aufl. Leipzig 1907, 640—644. Der Text der Vigilius-Schriften schreit nach einer heilkundigen Hand.

§ 77. Gallier der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

(1. Johannes Cassianus. 2. Evagrius. 3. Honoratus von Arles und Eucherius von Lyon. 4. Hilarius von Arles und Valerianus von Cemele. 5. Salvianus von Marseille. 6. Vincentius von Lerinum.)

Obwohl schon frühzeitig, früher noch als Nordafrika, in die Stürme der Völkerwanderung hineingezogen, hat Gallien im 5. Jahrhundert eine

[1] Vgl. über die bisherige Erforschung der zwölf Bücher Bd. 3, S. 56 f. 487.

[2] Cassiod., Instit. div. lit. 9; Migne 70, 1122.

größere Anzahl namhafter Kirchenschriftsteller hervorgebracht als irgend ein andres Land des Westens. Die südliche Provinz Aquitanien hatte schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die gesamte übrige lateinisch redende Welt durch den Glanz rhetorischer Bildung überstrahlt. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts wurden zu Massilia, jetzt Marseille, und auf Lerinum, jetzt Saint-Honorat, klösterliche Niederlassungen gegründet, welche sich alsbald zu Pflanzstätten religiösen Lebens und wissenschaftlichen Strebens aufschwangen. Äbte und Mönche von Lerinum wurden immer wieder auf gallische Bischofsstühle berufen. Andre Lerinenser trugen durch ihre Schriften Licht und Feuer auch über die Grenzen Galliens hinaus. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts jedoch geht die gallisch-römische Literatur, fast gleichen Schrittes mit den das Land überflutenden barbarischen Völkerschwärmen, dem Verfall entgegen.

1. Johannes Cassianus. — Einer der bedeutendsten Schriftsteller Galliens im 5. Jahrhundert ist Abt Johannes Cassianus zu Marseille. Er hat insbesondere als Lehrmeister der Aszese eine nicht geringe Berühmtheit erlangt. Ein Abriß seines Lebenslaufes ist seinen drei Werken, „De institutis coenobiorum“, „Collationes“, „De incarnatione Domini“, zu entnehmen. Über seine Heimat gibt er selbst keine unzweideutige Auskunft, während sich bei Gennadius, dem Literarhistoriker, die Angabe findet: „natione Scytha“, allerdings mit der Variante „natus Serta“ [1]. Wahrscheinlich ist das Ethnikon „Scytha“ nach dem Vorgang von Zahn und andern dahin zu erklären, daß Cassianus aus der südlich von der Donaumündung gelegenen Provinz „Scythia minor“, der heutigen Dobrudscha, stammte [2]. Manche Forscher haben freilich, hauptsächlich wegen der Sicherheit und Gewandtheit Cassians in Handhabung der lateinischen Sprache, kein Bedenken getragen, Gennadius des Irrtums zu zeihen und die Wiege Cassians nach Gallien, gewöhnlich nach Südgallien zu versetzen [3]. Die Hypothese Hochs, Cassianus sei in Syrien geboren [4], ist mit Recht keines Beifalls gewürdigt worden. Auch die Vermutung Ménagers, Skythopolis in Palästina sei die Geburtsstätte gewesen [5], wird schwerlich viele Freunde gewinnen. Das Datum der Geburt läßt sich nur annähernd auf etwa 360 berechnen. Als Kind gebildeter und begüterter Eltern

---

[1] Gennad., De vir. ill. 61.

[2] Zahn in der Neuen kirchl. Zeitschrift 7 (1896) 29 ff. Ebenso Schwartz, Konzilstudien, Straßburg 1914, 1 f.

[3] So auch Petschenig im Corpus script. eccles. lat. 17, Vindob. 1888, Proleg. II ff. Ebenso Abel, Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus, München 1904, 1 ff.

[4] Hoch in der Theol. Quartalschr. 82 (1900) 43 ff. Gegen Hoch siehe Merkle ebd. 419 ff.

[5] Ménager in den Échos d'Orient 1921, 330 ff.

ist Cassianus schon früh in die römischen Klassiker eingeführt worden[1]. Seine religiöse Ausbildung hat er im Verein mit einem älteren Jugendfreund Germanus in einem Kloster zu Bethlehem erhalten[2]. Von dort führte glühender Eifer für das aszetische Leben die beiden Freunde um 385 in das Vaterland des Mönchtums, nach Ägypten, wo sie sieben Jahre lang und später, nachdem sie in Bethlehem die Erlaubnis ihrer Obern eingeholt hatten, noch einmal einige Jahre lang unter den Anachoreten weilten, das zweite Mal vornehmlich in der Sketischen Wüste, „woselbst die bewährtesten Väter der Mönche und die Vollkommensten aller Heiligen wohnten“[3]. Wie es scheint, sind sie schließlich gegen ihre Absicht durch die Unruhen und Streitigkeiten, welche der Osterfestbrief des alexandrinischen Patriarchen Theophilus vom Jahre 399 gegen die Anthropomorphiten unter den Mönchen hervorrief[4], veranlaßt oder gezwungen worden, dem Nillande Lebewohl zu sagen und sich nach Konstantinopel zu Chrysostomus zu begeben. Chrysostomus hat Cassianus zum Diakon geweiht[5]. Im Jahre 405 treffen wir die Freunde zu Rom, wo sie im Auftrag des Klerus und des Volkes von Konstantinopel Chrysostomus, welcher 404 zum zweiten Mal ins Exil geschickt worden war, dem Schutze des Papstes Innocentius I. empfehlen. Ob sie von Rom noch einmal in den Orient zurückgekehrt sind, steht dahin. Über Germanus liegen überhaupt keine weiteren Nachrichten vor. Cassianus, der inzwischen Priester geworden war, hat um 415 zu Marseille zwei Klöster, eines für Männer und eines für Frauen, errichtet, und dort ist er seitdem bis zu seinem Tode, welcher um 435 angesetzt zu werden pflegt, in Wort und Schrift für Ausbreitung des Klosterlebens tätig gewesen.

Auf den Wunsch des Bischofs Castor von Apta Julia im Narbonensischen Gallien, welcher in seiner Diözese gleichfalls ein Kloster eröffnet hatte, arbeitete Cassianus um 420 ein umfangreiches Werk aus unter dem Titel „De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis“ (Migne, PP. Lat. 49, 53–476)[6]. In diesem Titel, dessen Ursprünglichkeit verbürgt ist[7], kommt schon die Zweiteiligkeit des Werkes zum Ausdruck. Die vier ersten der zwölf Bücher beschäftigen sich mit den Einrichtungen der Klöster Palästinas und Ägyptens. Nachdem das erste Buch in Kürze von der Kleidung des Mönches gehandelt, geht das zweite auf die in Ägypten vorgeschriebenen nächtlichen Gebete und Psalmengesänge und das dritte auf das in Palästina und Mesopotamien übliche Tagesoffizium ein.

---

[1] Cass., Coll. 4, 12. Vgl. Abel a. a. O. 23 ff.

[2] De inst. coen. 3, 4; 4, 31. [3] Coll. 1, 1. [4] Vgl. Coll. 10, 2.

[5] De incarn. Dom. 7, 31. Vgl. Gennad. a. a. O.

[6] Die „Epistola S. Castoris ad Cassianum“ bei Migne 49, 53 f. ist unecht; siehe Petschenig im Corpus script. eccles. lat. 17, Vindob. 1888, Proleg. cxi f.

[7] Siehe Cass., Coll., pars 1, praef. 1.

worauf das vierte die Bedingungen erörtert, unter denen Novizen ins Kloster aufgenommen zu werden pflegen. Der zweite Teil des Werkes verbreitet sich in acht Büchern über die acht Hauptlaster, mit welchen der Mönch zu kämpfen hat, und die Mittel, sie zu überwinden. Jedem Laster ist ein Buch gewidmet. Es sind jene acht Laster, welche uns oben bei dem Aszeten Nilus begegneten, und zwar werden sie bei Cassianus in derselben Reihenfolge vorgeführt wie bei Nilus: „Gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia". Die vier griechischen Termini, gastrimargia (Unmäßigkeit), philargyria (Habsucht), acedia (Trägheit), cenodoxia (Eitelkeit), geben von dem griechischen Ursprung der Achtlaster-Theorie Zeugnis.

Cassianus schreibt, wie Gennadius sagte, „librato sermone et, ut apertius dicam, sensu verba inveniens et actione linguam movens" [1]. Er weiß wirklich seinen Ausdruck dem jedesmaligen Gegenstand anzupassen und seinen ohnehin schon reichen Wortschatz unter Umständen durch glückliche Neubildungen zu ergänzen. So flüssig aber seine Feder ist, so umständlich und weitschweifig kann sie auch werden.

Ein zweites, noch viel umfangreicheres Werk Cassians, „Collationes" überschrieben (Migne 49, 477—1328), enthält die Unterredungen, welche der Verfasser und sein Freund Germanus in früheren Jahren mit besonders angesehenen Einsiedlern gepflogen hatten. Dieses Werk ist in drei Abteilungen oder Lieferungen an die Öffentlichkeit getreten, eine jede mit einer besondern Vorrede oder Widmung versehen. Die erste Abteilung, zehn Unterredungen umfassend, ward bald nach 420 auf Bitten des genannten Bischofs Castor in Angriff genommen [2], aber erst nach Castors Tode zum Abschluß gebracht; sie ist deshalb nicht mehr Castor gewidmet, sondern einem Bruder Castors Leontius, welcher gleichfalls Bischof war, und einem Mönche und späteren Bischof Helladius. Das Widmungsschreiben spricht sich näher über die Aufgabe der „Collationes" und ihr Verhältnis zu dem früheren Werke aus [3]. Von dem äußern und sichtbaren Mönche, den er dort gekennzeichnet, will der Verfasser nunmehr „zu der unsichtbaren Verfassung des innern Menschen übergehen", von der Sonderart der kanonischen Gebete will er „zu der Beständigkeit des vom Apostel (1 Thess. 5, 7) vorgeschriebenen immerwährenden Gebetes aufsteigen". Die „Collationes" bewegen sich in einer höheren Sphäre. Sollte das frühere Werk lehren, „wie man die fleischlichen Lüste unterdrücken könne", so wollen die Unterweisungen der Väter zeigen, „was auf dem Gipfel der Vollkommenheit zu beobachten ist". Unterweisungen der Väter, „patrum instituta", sagt Cassianus hier. Die „Unterredungen" sind in der Tat nichts anderes als Lehrvorträge.

---

[1] Gennad. a. a. O.

[2] In dem Castor zugeeigneten Werke De inst. coen. wird die erste Abteilung der „Collationes" an mehreren Stellen angekündigt: 2, 1; 2, 9; 2, 18; 5, 4.

[3] Vgl. aber auch schon De inst. coen. 2, 9.

Die Dialogform tritt ganz zurück. Die kurzen Fragen oder Antworten der beiden Freunde dienen nur dazu, die Übergänge in dem Vortrage des Vaters zu vermitteln. Daß der Vortrag und seine ganze Anlage und Gliederung das Eigentum des Berichterstatters ist, wird als selbstverständlich gelten müssen, so wenig anderseits verkannt werden darf, daß Cassianus sich als treuen Jünger und zuverlässigen Interpreten der ägyptischen Meister bewährt. In den zwei ersten Unterredungen spricht Abt Moses „de monachi destinatione vel fine“ und „de discretione“, in der vierten Abt Daniel „de concupiscentia carnis ac spiritus“, in der fünften Abt Serapion „de octo vitiis principalibus“ usf. Alle zehn Unterredungen spielen sich in der Sketischen Wüste ab.

Die Sketische Wüste besuchte Cassianus, wie vorhin gesagt, bei seinem zweiten Aufenthalt in Ägypten. In den „Collationes“ 1—10 hat er die jüngsten Erinnerungen oder die frischesten Eindrücke aus seinem Verkehr mit den Vätern niedergelegt, und bei Abfassung derselben wird er an irgend eine Fortsetzung seines Berichts nicht gedacht haben. Er hat dann aber doch noch zweimal von neuem die Feder angesetzt, um auf die Tage seines ersten Aufenthalts in Ägypten zurückzugreifen und jedesmal sieben weitere Unterredungen folgen zu lassen. Die „Collationes“ 11—17 sind dem Abte Honoratus auf Lerinum und dem Mönche und späteren Bischof Eucherius von Lyon, die „Collationes“ 18—24 sind verschiedenen Mönchen auf den Stochädischen Inseln bei Marseille gewidmet. Honoratus wird in der Vorrede des zweiten Teiles als Bruder angeredet, in der Vorrede des dritten Teiles aber als Bischof bezeichnet, und da er laut andern Quellen 426 Erzbischof von Arles geworden und 428 oder 429 gestorben ist, so ergibt sich, daß der zweite Teil vor 426, der dritte vor 429 veröffentlicht wurde. Die „Collationes“ 11—17 verlegt Cassianus in die Gegend von Panephysis oder Thennesus, mit dem Bemerken, sie seien die ersten aller Gespräche gewesen, die er überhaupt mit ägyptischen Anachoreten geführt habe. Der Schauplatz der „Collationes“ 18—24, welche nach dem Gesagten zeitlich zwischen den „Collationes“ 11—17 und den „Collationes“ 1—10 liegen, war das jedenfalls nordwestlich von Panephysis zu suchende Diolcos. Von historischer Treue in der Wiedergabe der Gespräche kann in den letzten Teilen des Werkes natürlich noch weniger die Rede sein als in dem ersten Teile. „Collatio“ 13 wenigstens, in der Abt Chäremon „de protectione Dei“, über göttliche Gnade und menschliche Willensfreiheit, handelt, muß noch besonders genannt werden, weil sie zum ersten Male dem sog. Semipelagianismus einen klassischen Ausdruck gegeben hat. Gegen sie richtete Prosper aus Aquitanien seine Streitschrift „De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem“. Durch den Mund Chäremons hatte Cassianus die Sätze vertreten: „(Deus) cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem,

incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse" (Coll. 13, 8); „ut autem evidentius clareat etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen nisi a Domino dirigantur ad consummationem virtutum pervenire non possunt, apostolus testis est dicens (Rom. 7, 18): velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio" (Coll. 13, 9); „sin vero a gratia Dei semper inspirari bonae voluntatis principia dixerimus, quid de Zacchaei fide, quid de illius in cruce latronis pietate dicemus, qui desiderio suo vim quandam regnis caelestibus inferentes specialia vocationis monita praevenerunt?" (Coll. 13, 11.)

Mit Rücksicht auf diese dogmatische Entgleisung erklärte die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recip. et non recip.": „Opuscula Cassiani presbyteri Galliarum apocrypha."[1] Trotzdem aber haben die „Collationes" sowohl wie das frühere Werk sich eines ganz außergewöhnlichen Erfolges erfreut. Der hl. Benedikt ließ beide Schriften in seinen Klöstern vorlesen, und auch Kassiodor hat sie seinen Mönchen angelegentlich empfohlen, allerdings mit dem Vorbehalt, daß ihre Ausführungen „de libero arbitrio" kein Vertrauen verdienten[2]. Der genannte Bischof von Lyon, der Freund Cassians, hat einen Auszug aus den „Collationes" (oder aus beiden Schriften?) gefertigt, und der afrikanische Bischof Viktor Mattaritanus scheint eine dogmatisch berichtigte Neuauflage veranstaltet zu haben[3]. Doch sind diese lateinischen Texte verloren gegangen. In griechischen Handschriften haben sich Auszüge aus beiden Schriften gefunden, und wenn nicht alles trügt, sind diese Auszüge, von welchen auch Photius spricht[4], aus vollständigen griechischen Übersetzungen beider Schriften geflossen, Übersetzungen, welche bis in das 5. Jahrhundert zurückreichen mögen.

Durch den damals in Gallien weilenden römischen Archidiakon und späteren Papst Leo ließ Cassianus sich bewegen, noch einmal das Wort zu ergreifen, um dem neuen Häretiker, welcher in Konstantinopel aufgetreten war, gegenüber die kirchliche Lehre von der Menschwerdung des Herrn zu verteidigen: „De incarnatione Domini contra Nestorium" (Migne 50, 9—272). Das sieben Bücher zählende, aber einer klaren Disposition ermangelnde Werk dürfte vor dem Sommer 430 vollendet worden sein, weil es von der römischen Synode gegen Nestorius im August 430 noch keinerlei Kunde verrät. Nach einigen Vor-

---

[1] Bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum etc., Leipzig 1912, 56.

[2] Bened., Reg. mon. 42 73. Cassiod., Instit. div. lit. 29; vgl. Cassiod., Expos. in psalm. 69, 1 (Migne 70, 492).

[3] Von dem Auszug des Eucherius erfahren wir durch Gennad. a. a. O. 63; von der Arbeit des afrikanischen Bischofs durch Cassiod., Instit. div. lit. 29, vgl. Petschenig im Corpus script. eccles. lat. 17, Vindob. 1888, Proleg. XCVI.

[4] Phot., Bibl. cod. 197.

bemerkungen wendet Cassianus sich mit Beginn des zweiten Buches dem Beweis zu, daß Maria Theotocos zu nennen sei, weil es trotz der Zweiheit der Naturen nur eine Person in Christus gebe: „Idem est filius hominis qui Verbum Dei" (4, 6, 7). Er sieht in der nestorianischen Häresie eine „discipula atque imitatrix" der pelagianischen Häresie (5, 1, 1), weil der Pelagianismus behauptet habe, der Mensch vermöge aus eigener Kraft, ohne göttliche Gnadenhilfe, sich Heiligkeit und Gerechtigkeit zu erwerben, und nun der Nestorianismus behaupte, der Mensch Jesus habe durch tugendhaften Lebenswandel die Vereinigung mit der göttlichen Majestät sich selbst verdient. Es ist derselbe Gedanke, dem bald darauf Prosper aus Aquitanien in seinem „Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon" die Wendung gab, daß der Nestorianismus in dem Haupte, der Pelagianismus in den Gliedern die Gnade bekämpfe, womit allerdings die geschichtliche Aufeinanderfolge preisgegeben und der Nestorianismus als der Vater des Pelagianismus hingestellt wurde. Dieses dritte und letzte Werk Cassians hat übrigens bei weitem nicht den Beifall gefunden, welcher den beiden ersten Werken beschieden war.

Die handschriftliche Überlieferung ist bei De inst. coenob. und Coll. überaus reich, bei De incarn. Dom. arm. M. Petschenig, Über die textkritischen Grundlagen im zweiten Teile von Cassians Conlationes: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 103, Wien 1883, 491—519. Ders. im Corpus script. eccles. lat. 17, Vindob. 1888, Proleg. XIV—LXXVIII. Ders., Zur handschriftlichen Überlieferung Cassians: Wiener Studien 12 (1890) 151 bis 153. De inst. coenob. ist zuerst 1481 zu Venedig gedruckt worden, Coll. 1485 zu Basel, De incarn. Dom. 1534 zu Basel. Später erschienen Gesamtausgaben. Die weiteste Verbreitung fand die durch den Reichtum der erläuternden Noten ausgezeichnete, zuerst 1616 zu Douai erschienene Gesamtausgabe von Al. Gazaeus (Gazet). Sie ward wieder abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 49—50. Den zuverlässigsten Text bietet die neue Ausgabe von M. Petschenig im Corpus script. eccles. lat. 13 und 17, Wien 1886 und 1888.

Der lateinische Auszug aus den „Collationes" von Eucherius von Lyon ist, wie gesagt, abhanden gekommen. Die angebliche „S. Eucherii Lugdunensis episcopi Epitome operum Cassiani" bei Migne, PP. Lat. 50, 867—894 ist nur eine moderne lateinische Übersetzung der griechischen Auszüge bei Migne, PP. Gr. 28, 849—906 und ist hier auch als Übersetzung dem griechischen Texte an die Seite gestellt. Bei Migne, PP. Lat. a. a. O. hat sie nur eine neue Aufschrift erhalten. Siehe Fr. Diekamp, Eine moderne Titelfälschung: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usw. 14 (1900) 341—355. Erhalten hat sich eine wahrscheinlich im 8. Jahrhundert in Südgallien oder Spanien entstandene lateinische „Regula Cassiani", deren Stoff dem Werke „De inst. coenob." entlehnt ist. Näheres über dieselbe bei H. Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln (Quellen und Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters 1, 3), München 1906, 70—84. — Die erwähnten **griechischen** Auszüge bei Migne, PP. Gr. 28, 849—906 sind dem Werke „De inst. coenob." entnommen und in zwei Bücher abgeteilt. Der Eingang oder die erste Hälfte des ersten Buches ward von neuem herausgegeben durch K. Wotke, Die griechische Version der Epitome operum Cassiani des Pseudo-Eucherius im cod. Vindob. graec. theol. Nr. 121, Teil 1 (Progr.

Wien 1898. (Fälschlich hielt Wotke den griechischen Text für eine Übersetzung der lateinischen „Epitome", während er die letztere mit Recht Eucherius absprach.) Griechische Auszüge aus den „Collationes" veröffentlichte K. J. Dyobouniotes. Ἰωάννου Κασσιανοῦ Διαλέξεις πατέρων: Ἐκκλησ. Φάρος 11 (1913) 51 ff. 161 ff. 225 ff. Vgl. Marc in der Byzant. Zeitschr. 22 (1913) 578 f. Über Spuren der Schriften Cassians in der griechischen Literatur siehe Diekamp a. a. O. 352 ff.

Eine deutsche Übersetzung aller drei Schriften Cassians lieferten A. Abt und K. Kohlhund. Kempten 1879. 2 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter.) Eine englische Übersetzung aller drei Schriften von E. Ch. S. Gibson steht in A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second series, 11, New York 1894.

Über Form und Inhalt der Schriften Cassians im allgemeinen handeln C. v. Paucker. Die Latinität des Johannes Cassianus: Romanische Forschungen 2 (1886) 391—448. Petschenig, Romanisches bei Cassian: Archiv f. latein. Lexikogr. und Grammatik 5 (1888) 138 f. A. Hoch. Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. ein Beitrag zur Geschichte des Gnadenstreits im 5. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1895. 8⁰. Fr. Wörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, Paderborn 1898. 31—79: „Cassians Lehre". Th. Pozdiejevskij. Die aszetischen Anschauungen des hl. Johannes Cassianus. Kasan 1902. 8⁰ (Russisch). J. Laugier. St. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce (Thèse), Lyon 1908. 8⁰. L. Wrzol. Die Psychologie des Johannes Cassianus: Divus Thomas 5 (1918) 181 ff. 425 ff. („Forts. folgt"). — Zu De inst. coenob. vgl. R. Heinrichs. Die Arbeit und das Mönchtum in Kassians Schrift „Von den Einrichtungen der Klöster": Der Katholik 1892. 2, 395—403. Zu De inst. coenob. l. 5—12 und Coll. 5 vgl. Fr. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita. Münster i. W. 1915. 174—178. Br. Albers. Ist der bei Kassian Instit. 5, 37 ff. erwähnte Einsiedler Archebios identisch mit dem in Coll. 11. 2 genannten Bischof Archebios von Panephysis? Stud. u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktinerordens 35 (1914) 345—347. Zu den Zitaten aus Nestorius in De incarn. Dom. vgl. Ed. Schwartz. Konzilstudien, Straßburg 1914. 1—17: „Cassian und Nestorius."

Über das Leben Cassians handeln Tillemont. Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 14. Paris 1709, 157—188: vgl. 739—742. G. Fr. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwicklung 2. Hamburg 1833. 7—136. J. Lombard, Jean Cassien. sa vie. ses écrits. sa doctrine (Thèse). Strasbourg 1863, 8⁰. A. Hoch. Zur Heimat des Johannes Cassianus: Theol. Quartalschrift 82 (1900) 43—69. S. Merkle. Cassian kein Syrer: ebd. 419—441. O. Abel. Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus (Progr.). München 1904, 8⁰. A. Ménager, La patrie de Cassien: Échos d'Orient 1921, 330—358.

Gegen Anfang des 5. Jahrhunderts hat ein abendländischer Bischof namens Maximus in einem Briefe an Patriarch Theophilus von Alexandrien (385—412) über die Verwüstung seiner Heimat durch Barbarenhorden ergreifende Klage geführt und für eine Anzahl Nonnen um Aufnahme in ein ägyptisches Kloster gebeten. In der Handschrift zu Monte Cassino, nach welcher A. Reifferscheid (Index scholarum in Univ. Litt. Vratislav. per hiemem a. 1871—1872 habendarum 1—3) den Brief zuerst herausgab, wird Maximus als afrikanischer Bischof bezeichnet. In zwei oder drei später aufgefundenen Handschriften fehlt diese Bezeichnung. Morin aber hat es wahrscheinlich zu machen verstanden, daß Maximus nicht in Afrika. sondern in Gallien. und zwar im äußersten Norden Galliens. nahe an der Meeresküste. beheimatet gewesen. daß statt „episcopus Africanus" in der Handschrift zu Monte Cassino vielmehr „episcopus Afrincatinus". Bischof von Avranches. zu lesen und daß der in dem Briefe erwähnte

Neffe des Bischofs mit Namen Daniel kein anderer ist als der in einem Schreiben des Papstes Cälestinus I. an südgallische Bischöfe vom 25. Juli 428 (Migne, PP. Lat. 50, 433) schwer angeklagte Kleriker Daniel. Siehe G. Morin in der Revue Bénédictine 11 (1894) 274—278, und wiederum in der Revue Charlemagne 2 (1912) 89—104. An der letzteren Stelle gibt Morin eine neue Rezension des Briefes und eine seine früheren Ansichten wesentlich überholende Darstellung der Entstehungsverhältnisse.

2. Evagrius. — Um 430 hat der Gallier Evagrius eine „Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum" veröffentlicht (Migne, PP. Lat. 20, 1165—1182), welche zur Zeit, da Gennadius sein Buch „De viris illustribus" schrieb, in den Jahren 467—469, in Gallien fast in aller Händen war[1]. Aus der Stellung, welche Gennadius den Worten über Evagrius zuwies, ist zu folgern, daß Evagrius jedenfalls in der ersten Hälfte, wahrscheinlich im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts gelebt hat. Daß er Gallier war, ist den Worten selbst zu entnehmen und wird durch seine Schrift bestätigt; vielleicht ist er identisch mit dem Evagrius, welcher bei Sulpicius Severus als Priester, Mönch und Schüler des hl. Martinus von Tours eingeführt wird[2].

Seine Schrift ist eines der letzten Denkmäler der literarischen Auseinandersetzung zwischen der alten Kirche und dem Judentum. Der Jude Simon und der Christ Theophilus, vermutlich nur fingierte Persönlichkeiten, streiten über Christus. Der unterliegende Teil soll die Religion des Siegers annehmen. Der Jude sagt zu Eingang: „Aut, si tu me hodie reviceris, facito Christianum, aut, ego te cum superavero, faciam Nazoraeum Judaeum." Als Beweisinstrument soll lediglich die Heilige Schrift des Alten Testaments gelten. Der Jude, der die Verhandlung eröffnet, stellt meist ganz kurze Fragen, während der Christ in der Regel sehr ausführlich antwortet. Fast jede Antwort des Christen aber befriedigt oder überzeugt den Juden; er erhebt keine Einwendungen, sondern nimmt nur Anlaß zu neuen Fragen, bis er sich am Schlusse für besiegt erklärt. Das ganze Gespräch ist nicht sowohl ein Disput zwischen zwei gleichgerüsteten Partnern als vielmehr die Unterhaltung eines lernbegierigen und bescheidenen Schülers mit einem nicht selten etwas ungeduldigen und herrischen Lehrer.

Die bescheidene Schrift würde gewiß auch in der jüngsten Zeit wenig Interesse geweckt haben, hätte nicht Harnack (1883) die Hypothese vertreten, daß in der „Altercatio" des Evagrius eine Überarbeitung eines der ältesten antijüdischen Dialoge, des verschollenen Dialogs „Jason und Papiscus" von Ariston von Pella, vorliege, und zwar eine Überarbeitung, welche, abgesehen von einigen Zutaten und Streichungen, geradezu einer lateinischen Übersetzung des griechischen Originals gleichkomme. Damit wäre allerdings der „Altercatio" eine

[1] Gennad. a. a. O. 50: „paene omnibus nota est".

[2] Sulp. Sev., Dial. 3, 1, 4; 2, 8.

neue Bedeutung gesichert. Corssen indessen (1890) und Zahn (1891) haben schwerwiegende, ja entscheidende Bedenken geltend gemacht. Vieles oder fast alles, was im einzelnen über den Dialog Aristons berichtet wird, trifft bei der „Altercatio" nicht zu, und umgekehrt weist die „Altercatio" manche Züge auf, welche dem Dialog Aristons nicht eigen gewesen sein können. Immerhin aber wollten Corssen und Zahn wenigstens eine Benutzung des alten Dialogs durch Evagrius zugestehen. Der neueste und sorgsamste Herausgeber der „Altercatio", Bratke (1904), hat jedoch auch dieses Zugeständnis zurückgenommen, indem er die Frage, ob Evagrius den Dialog Aristons gekannt habe oder nicht, unentschieden ließ, wiewohl er anderseits nachweisen konnte, daß die „Altercatio" „ein aus sehr verschiedenartigem Material zusammengesetztes Mosaikbild" ist[1]. Ihre Hauptquellen waren außer den biblischen Büchern Schriften Tertullians, die „Testimonia" Cyprians und die sog. „Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum", welche nunmehr dem Spanier Gregor von Eliberis im 4. Jahrhundert zugewiesen zu werden pflegen. Durch den engen Anschluß an ihre Vorlagen hat die „Altercatio" ein gewisses altertümliches Kolorit erhalten, welches in der Tat geeignet ist, über ihre wirkliche Herkunft hinwegzutäuschen.

Die „Altercatio" ward zuerst herausgegeben durch Martène-Durand, Thesaurus novus anecdotorum 5, Paris 1717, 1—18. Abdrucke dieser Ausgabe bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 9, Venet. 1773, 250—256 und bei Migne a. a. O. Eine verbesserte Ausgabe in Verbindung mit einer allseitigen Untersuchung lieferte A. Harnack, Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani (Texte und Untersuchungen usw. 1, 3), Leipzig 1883. Gegen Harnack wandten sich P. Corssen, Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 4°; sowie Th. Zahn in seinen Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit. 4, Erlangen 1891, 308—329. Vgl. auch P. Batiffol, Une source nouvelle de l'Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani (die sog. Tractatus Origenis): Revue Biblique 8 (1899) 337—345. Inzwischen hatten die Mönche zu Monte Cassino in ihrer Bibliotheca Casinensis, tom. 5, pars 1, 1894, Florilegium 22—33, die „Altercatio" von neuem herausgegeben, hauptsächlich auf Grund einer Handschrift ihrer Bibliothek, und schließlich besorgte Ed. Bratke unter Heranziehung aller fünf bisher bekannt gewordenen Handschriften eine voraussichtlich für lange Zeit maßgebend bleibende Ausgabe im Corpus script. eccl. lat. 45, Wien 1904. Dieser Ausgabe ist auch ein umfassender „Index auctorum ecclesiasticorum" beigefügt (58—82), welcher in zwei Teile zerfällt: „A) Auctores ecclesiastici, quos Evagrius non nominatim laudat, sed respicere videtur", und „B) Parallela quae inter Altercationem et auctores sub A) laudatos existunt". Einläßlicher, als es in der Vorrede der Ausgabe möglich war, handelte Bratke über sämtliche durch die „Altercatio" gestellten Fragen in seinen Epilegomena zur Wiener Ausgabe der „Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum": Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 148, Abh. 1, Wien

[1] Bratke, Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio etc., Wien 1904, 158 177 f.

1904. Siehe auch noch A. Marmorstein, Juden und Judentum in der Alterca[illegible] Simonis Iudaei et Theophili Christiani: Theol. Tijdschrift 1915, 360—383.

3. Honoratus von Arles und Eucherius von Lyon — Die zweite Lieferung der „Collationes" Cassians, welche vor 426 erschien, war den Mönchen (fratres) Honoratus und Eucherius gewidmet. Honoratus, vornehmem Geschlecht entsprossen, hatte zu Beginn des 5. Jahrhunderts die zweitgrößte in jener Gruppe kleiner Inseln an der Südostküste Frankreichs, Lerinum oder Lirinum, jetzt Saint-Honorat, bis dahin nur von Schlangen bewohnt und von Menschen scheu gemieden, zu einer blühenden Mönchskolonie umgeschaffen. Im Jahre 426 ward er auf den altberühmten Metropolitansitz von Arles berufen, aber schon 428 oder Anfang 429 durch den Tod seiner segensreichen Tätigkeit entrissen. Die Hauptquelle über ihn ist eine schöne Gedächtnisrede seines Schülers und Nachfolgers Hilarius von Arles (Migne, PP. Lat. 50, 1249—1272). Schriften von seiner Hand sind nicht auf uns gekommen. Der anscheinend weitverzweigte Briefwechsel, welchen die genannte Rede (c. 4, 22) Honoratus beilegt, und die Regel, welche er laut anderweitigen Zeugnissen seiner Genossenschaft auf Lerinum gegeben hat, sind zu Grunde gegangen.

Vgl. zu diesen Schriften die Histoire literaire de la France 2, Paris 1735, 159—161; zu der Regel auch C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 509 ff. Über des Hilarius von Arles „Sermo de vita S. Honorati" vgl. unten Abs. 4. Später haben die Legende und die Poesie sich des popularen Heiligen bemächtigt. Eine weitläufige lateinische „Vita S. Honorati", welche im 13. Jahrhundert von einem Lerinenser Mönche geschrieben worden ist, erzählt die albernsten Märchen. Sie bildete die Grundlage eines provenzalischen Gedichts über das Leben des Heiligen, welches Raimon Feraut im Jahre 1300 verfaßt hat, herausgegeben von A. L. Sardou, Nizza 1875. Eine kürzere Umarbeitung der lateinischen Vita liegt in zwei Drucken aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts vor. Näheres bei B. Munke, Die Vita S. Honorati nach drei Handschriften herausgegeben; nebst Untersuchungen über das Verhältnis zu Raimon Feraut von W. Schäfer und über die Ortsnamen beider Texte von A. Krettek, Halle a. S. 1911 (Zeitschr. f. romanische Philologie, Beiheft 32).

Eucherius, gleichfalls edler Herkunft, scheint schon eine angesehene Stellung im öffentlichen Leben eingenommen zu haben, als er sich um 410 mit seiner Gattin Galla und seinen im Knabenalter stehenden Söhnen Salonius und Veranus zu den Mönchen auf Lerinum zurückzog. Noch größere Einsamkeit suchend, siedelte er später mit seiner Gattin auf die benachbarte Insel Lero, jetzt Sainte-Marguerite, über, während die Söhne in der Obhut der Mönche auf Lerinum verblieben[1]. Um 434 aber ward Eucherius auf den Bischofsstuhl von Lyon erhoben, den er etwa zwei Jahrzehnte lang innehaben sollte. Über seine bischöfliche Wirksamkeit haben sich indessen keinerlei

[1] Vgl. den an Eucherius und Galla gerichteten Brief des hl. Paulinus von Nola, Ep. 51, 2, ed. de Hartel.

Nachrichten erhalten; in den Augen des Galliers Claudianus Mamertus war er jedoch „magnorum saeculi sui pontificum longe maximus“[1]. Sein Tod ist laut Gennadius zwischen 450 und 455 anzusetzen[2].

Eines von Eucherius gefertigten Auszugs aus den „Collationes“ Cassians ist schon bei Cassianus (Abs. 1) gedacht worden. Aszetischer Tendenz sind auch zwei Briefe oder Abhandlungen in Briefform: „De laude heremi ad Hilarium Lirinensem presbyterum epistola“ (Migne 50, 701—712) und „Epistola paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophiae“ (50, 711—726). Der Presbyter Hilarius auf Lerinum, an welchen sich der erste Brief wendet, ist der soeben genannte Schüler des hl. Honoratus, welcher 426 seinen zum Erzbischof erwählten Lehrer nach Arles begleitet hatte, von dort aber wieder nach Lerinum zurückgekehrt war. Eucherius beglückwünscht ihn zu dieser Rückkehr, um dann in vollen Tönen die Einsamkeit zu preisen, welche von Moses' Tagen bis auf die Jetztzeit sich fort und fort als „den Tempel Gottes“ und die Heimstätte der Heiligkeit erwiesen habe. Dieser Brief muß 426 oder 427 geschrieben worden sein. In dem zweiten Briefe, welcher nach eigener Angabe (Migne 50, 722) dem Jahre 1185 Roms oder 432 n. Chr. entstammt, bittet und beschwört Eucherius einen hochgestellten Verwandten Valerianus, zur Sicherung seines Seelenheils der Welt und ihren Reizen den Rücken zu kehren und dem Beispiel des Kaisersprossen Klemens und vieler andrer erlauchter Männer nachzueifern. Ist dieser Valerianus, wie oft vermutet worden[3], der spätere praefectus praetorio Galliarum Priscus Valerianus, so haben die wohlgemeinten Vorstellungen bei dem Adressaten kein rechtes Gehör gefunden. Daß sie auf andere Leser Eindruck machten, deutet Gennadius an, indem er bemerkt, Eucherius habe „scholastico et rationabili sermone“ geschrieben[4]. Spätere Literarhistoriker haben immer wieder den würdevollen Ernst und die gewinnende Schönheit beider Briefe hervorgehoben.

Zwei größere Schriften, die den beiden Söhnen des Verfassers gewidmet sind, wollen in das Verständnis der biblischen Bücher einführen: „Formulae spiritalis intellegentiae ad Veranum“ (Migne 50, 727—772) und „Instructionum ad Salonium libri duo“ (50, 773—822). Unter „Formulae spiritalis intellegentiae“ sind Proben tieferer Schriftauffassung verstanden. Bildliche Ausdrücke und Wendungen der Schrift, dem Inhalt oder Gegenstand nach in zehn Kapitel abgeteilt, werden in kurzen Glossen erläutert. So lautet der erste Satz: „Oculi Domini in-

---

[1] Claud. Mam., De statu animae 2, 9, ed. Engelbrecht.

[2] Gennad., De vir. ill. 63.

[3] Zuerst in der Hist. lit. de la France 2, 280; vgl. 360 ff. Eine andere Vermutung, Valerianus sei der spätere Bischof Valerianus von Cemele (unten Abs. 4), äußerte C. Fr. Arnold in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche 20³ (1908) 419.

[4] Gennad. a. a. O.

telleguntur inspectio divina: in psalmo: oculi Domini super nos." Die Vorrede betont, daß die ganze Heilige Schrift, das Alte wie das Neue Testament, „allegorisch" aufzufassen sei. Nach Anzeichen der Entstehungszeit sucht man in den „Formulae" vergebens. Die „Instructiones" weisen in der Vorrede darauf hin, daß Hilarius, der frühere Lehrer des Adressaten Salonius, jetzt Erzbischof von Arles sei, und verraten damit, daß sie nicht vor 428 ans Licht getreten sind. Sehr wahrscheinlich aber sind beide Schriften, die „Instructiones" wie die „Formulae", vor 434 oder vor der Berufung des Verfassers auf den Bischofsstuhl ausgegeben worden. Das erste Buch der „Instructiones" handelt in der Form von Fragen und Antworten über schwierigere Stellen der Heiligen Schrift von der Genesis bis zur Apokalypse; das zweite Buch, kleineren Umfangs, erklärt hebräische und griechische Wörter und Sätze, gestützt auf des hl. Hieronymus „Liber interpretationis hebraicorum nominum". Diese exegetischen Schriften und namentlich die „Formulae" haben in den Schulen des Mittelalters eine bedeutsame Rolle gespielt, infolgedessen aber auch eine ungewöhnliche Verwilderung des Textes erlitten.

Umfangreiche Kommentare über die Genesis (Migne 50, 893—1048) und über die vier Bücher der Könige (50, 1047—1208) sind anerkanntermaßen mit Unrecht unter den Namen des Eucherius gestellt worden. Auch die Abhandlung „Ad Faustum s. Faustinum de situ Iudaeae urbisque Hierosolymitanae" (fehlt bei Migne) kann keinen Anspruch auf Echtheit erheben. Dagegen wird die „Passio Agaunensium martyrum, SS. Mauricii ac sociorum eius" (Migne 50, 827—832), eine Darstellung des Martyriums der thebäischen Legion, nachdem sie lange Zeit auf Bedenken gestoßen ist, neuerdings fast allgemein als echt angesehen. Die Geschichtlichkeit der Darstellung, welche auf mündlicher Überlieferung beruhen will, ist freilich noch sehr umstritten. Daß auch Predigten des Eucherius in literarischen Umlauf gekommen sind, beweist das interessante Bruchstück einer christologischen Predigt, welches Claudianus Mamertus anführt [1]. Die Predigtsammlung der Ausgaben jedoch (Migne 50, 833—866), hauptsächlich „homiliae ad monachos" umfassend, ist noch ungesichtet und zum größten Teil zweifelhafter Herkunft.

Über die Ausgaben der Schriften des Eucherius berichtet Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 775—795 (abgedruckt bei Migne 50, 687—698). Die erste Gesamtausgabe veranstaltete J. A. Brassicanus, Basel 1531, 2°. Am reichhaltigsten ist der Druck bei Migne a. a. O. Von einer kritischen Gesamtausgabe, an welche K. Wotke Hand legte, ist der erste Teil erschienen: Corpus script. eccles. lat. 31, Vindob. 1894. Er enthält Formulae, Instructiones, Passio Agaunensium martyrum, De laude heremi und anhangsweise drei Briefe an Eucherius. — Eine kritische Sonderausgabe der **Formulae** lieferte schon

---

[1] Claud. Mam. a. a. O.

Fr. Pauly, Graz 1884 (Progr.). Die älteste Handschrift der Formulae, ein codex Sessorianus saec. VI, abgedruckt bei Pitra, Analecta Sacra 2, Paris. 1884, 511—569, ist bedeutend kürzer als alle übrigen Handschriften, und Wotke (in der genannten Ausgabe Praef. XIII) will diesen kurzen Text für einen ersten Entwurf des Verfassers halten. Derselbe kann aber auch ein Auszug aus dem längeren Texte sein. Einen spätestens im 8. Jahrhundert entstandenen, alphabetisch geordneten Auszug aus dem längeren Texte veröffentlichte Wotke in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 115, Wien 1888, 425—439. Zum Inhalt der Formulae vgl. Ad. Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des Alten Testaments, Halle a. S. 1879, 59—61. — Zur Textkritik der Instructiones vgl. noch Wotke, Der Codex Vat. lat. Reg. 846 des Eucherius: Wiener Studien 17 (1895) 294—297. A. Souter, Cassiodorius's Copy of Eucherius's „Instructiones": The Journ. of Theol. Studies 14 (1913) 69—72. — Der unechte Kommentar über die Genesis (Migne 50, 893—1048) ist ein aus Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Isidor von Sevilla und andern zusammengearbeiteter Cento. Der Eingang desselben, zu Gn 1—4, 1, ist nach der eine eigene Textrezension bietenden Reichenauer Handschrift des 10. Jahrhunderts von neuem herausgegeben worden durch Wotke, Wien 1897 (Progr.). — Die Abhandlung Ad Faustinum de situ Iudaeae ward neuerdings herausgegeben von P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saec. 4—8 (Corpus script. eccl. lat. 39), Vindob. 1898, 123—134: vgl. Praef. XV—XVIII. — Die Passio Agaunensium martyrum findet sich auch bei Br. Krusch in den Monum. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 3, Hannov. 1896, 20—41. Vgl. zu derselben A. Dufourcq, Étude sur les Gesta martyrum romains 2 (Le mouvement légendaire Lerinien), Paris 1907, 9—35. M. Besson, La question du martyre de St. Maurice et de ses compagnons: Revue Charlemagne 2 (1912) 129—189. — Was die Predigten angeht, so stehen bei Migne 50, 833—866: 10 homiliae ad monachos, eine hom. de sancta Blandina Lugdunensi, eine hom. de sanctis martyribus Epiphodio et Alexandro und das von Claudianus Mamertus zitierte Homilienbruchstück. Es folgen noch 865—868 eine exhortatio ad monachos und 1207—1212 eine sententia ad monachos nebst einer admonitio ad virgines. Nicht wenige, vielleicht die meisten dieser Homilien sind auch unter dem Namen des Cäsarius von Arles (im 6. Jahrhundert) überliefert. Siehe Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 436 ff. 451 f. — Unterschoben ist auch der kleine Brief des Eucherius „ad Philonem presbyterum". Migne 50, 1213 f. Aus einem echten Briefe des Eucherius an Honoratus von Arles hat Hilarius von Arles, Sermo de vita S. Honorati 4, 22 (Migne 50, 1261), ein hübsches Dictum aufbewahrt. — Über Eucherius im allgemeinen handeln A. Mellier, De vita et scriptis S. Eucherii Lugdunensis episcopi (Thesis), Lugduni 1878, 8⁰. A. Gouilloud, St. Eucher, Lérins et l'église de Lyon au 5e siècle, Lyon 1881, 8⁰.

Von einem Presbyter Rusticus besitzen wir einen kurzen Brief an Bischof Eucherius von Lyon, welcher in sehr verbindlichen Wendungen dafür Dank sagt, daß Eucherius die Güte hatte, zwei seiner Bücher, wahrscheinlich „Instructionum ad Salonium libri duo", dem Briefsteller zur Abschrift zuzusenden, Migne 58, 489 f.; von neuem herausgegeben durch Pitra, Analecta Sacra 2, Paris. 1884, 508 ff.; durch Wotke, S. Eucherii Lugd. opp., pars 1, Vindob. 1894, 198 f. Dieser Rusticus ist von manchen älteren Forschern mit einem in den Briefen des Bischofs Apollinaris Sidonius (Epp. 2, 11; 8, 11) auftretenden Rusticus von Bordeaux identifiziert worden, von Pitra und Wotke mit Bischof Rusticus von Narbonne (427—461). Hat es sich bei dem Briefe wirklich um „Instructionum ad Salonium libri duo" gehandelt, so kann Rusticus von Narbonne nicht der Verfasser sein, weil er bereits am 9. Oktober 427 Bischof geworden

ist (Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1, 2. Aufl., Paris 1907, 303), die Instructiones aber, wie gesagt, nicht vor 428 ans Licht getreten sind.

4. Hilarius von Arles und Valerianus von Cemele. — Einem Rufe des Abtes Honoratus, des späteren Erzbischofs von Arles (Abs. 3), folgend, hatte Hilarius auf eine glänzende weltliche Laufbahn verzichtet, um sich den Mönchen auf Lerinum anzuschließen. Im Jahre 428 oder 429 sollte er, wohl noch nicht dreißig Jahre alt, als Nachfolger seines früheren Abtes den Metropolitanstuhl von Arles besteigen. Er war ein Gegner der Lehre Augustins über Gnade und Prädestination und wird als solcher in jenem Briefe, in welchem Prosper aus Aquitanien Augustinus über den in Südgallien um sich greifenden Semipelagianismus berichtete, besonders hervorgehoben. „Unum eorum“, schrieb Prosper, „praecipuae auctoritatis et spiritalium studiorum virum, sanctum Hilarium Arelatensem episcopum, sciat beatitudo tua admiratorem sectatoremque in aliis omnibus tuae esse doctrinae“[1]. Edler, aber unkluger Eifer für die kirchliche Disziplin war es, welcher Hilarius um 444 verleitete, seine Befugnisse als Vikar des Apostolischen Stuhles zu Arles zu überschreiten und sich damit in einen peinlichen Streit mit Papst Leo d. Gr. zu verwickeln. Er ward für seine Person der dem Metropoliten von Arles verliehenen Vorrechte entkleidet und sogar der Metropolitangewalt verlustig erklärt. Am 5. Mai 449 ist er gestorben[2].

Gennadius kannte mehrere kleinere Schriften von der Hand des Hilarius, nannte aber nur eine derselben, die „Vita S. Honorati decessoris sui“[3] oder die schon erwähnte Gedächtnisrede auf Honoratus von Arles (Sermo de vita S. Honorati: Migne, PP. Lat. 50, 1249 bis 1272). Sie mochte sich größeren Ansehens erfreuen. Sie ist etwa 430 bei der Rückkehr des Todestags des hl. Honoratus vorgetragen worden und zeichnet sich aus durch eine sehr wohltuende, weil natürliche und aufrichtige, aus den innigen Beziehungen zwischen dem Redner und seinem Helden fließende Wärme der Darstellung. Es ist aber auch eine „Vita S. Hilarii Arelatensis“ auf uns gekommen (Migne 50, 1219—1246), welche gleichfalls einen persönlichen Schüler, wahrscheinlich den Bischof Honoratus von Marseille, gegen Ende des 5. Jahrhunderts, zum Verfasser hat, an Umfang wie an innerem Wert hinter der „Vita S. Honorati“ zurückstehend, aber doch reich an dankenswerten Aufschlüssen. Auch auf die Schriften des Hilarius geht sie etwas näher ein (c. 11, 14). Außer der „Vita S. Honorati“ werden folgende namhaft gemacht: „homiliae in totius anni festivitatibus expeditae, symboli expositio

[1] Aug., Ep. 225, 9.

[2] L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1², Paris 1907, 112—119; vgl. 256.

[3] Gennad., De vir. ill. 69.

ambienda, epistolarum vero tantus numerus, versus etiam fontis ardentis." Nur winzige Reste dieser Schriften sind übrig geblieben: ein kurzes Dankschreiben an Eucherius von Lyon (Migne 50, 1271 f.) und vier Verse eines Gedichtes auf die brennende Quelle von Saint-Barthélemy bei Grenoble (fehlen bei Migne). Alles, was sonst noch Hilarius zugesprochen wurde, ein „Sermo seu narratio de miraculo S. Genesii martyris Arelatensis" (Migne 50, 1273—1276), die Gedichte „De martyrio Maccabaeorum" (1275—1286) und „In Genesin ad Leonem papam" (1287 bis 1292) sowie ein erst in jüngster Zeit veröffentlichter „Tractatus in septem epistolas canonicas", ist fremdes Gut.

Die Überreste der Schriften des Hilarius wurden gesammelt von P. Quesnel in seiner Ausgabe der Werke Leos d. Gr., Paris 1675, 1, 729—776; von J. Salinas, SS. Vincentii Lirin. et Hilarii Arelat. opera, Romae 1731, 8°; von den Brüdern Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leos d. Gr., Venedig 1753 bis 1757, 2, 305—392. — Der Brief an Eucherius von Lyon (Migne 50, 1271 f.) auch bei Pitra, Analecta Sacra 2, Paris. 1884, 508; bei Wotke, S. Eucherii Lugd. opp., pars 1, Vindob. 1894, 197 f. Einen abhanden gekommenen Brief des Hilarius an Eucherius aus früherer Zeit erwähnt Eucherius De laude heremi 3, ed. Wotke 178. Die vier Verse über die brennende Quelle auch in der Anthologia Latina, rec. Al. Riese, 2. Aufl., Lipsiae 1906, nr. 487. Über den Sermo de miraculo S. Genesii vgl. Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 68 ff. Über die Gedichte „In Genesin ad Leonem papam" und „De martyrio Maccabaeorum" siehe Bd. 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 389 f. 466 f. Der „Tractatus in septem epistolas canonicas" ist erst in dem Spicilegium Casinense 3, 1 (Monte Cassino 1897), 205—260, veröffentlicht worden, und zwar nach einer Handschrift des 9. Jahrhunderts. In dieser Handschrift wird jedoch der Verfasser nur Hilarius genannt, und erst die Herausgeber (Proleg. xxiii ff.) haben denselben mit Hilarius von Arles identifizieren zu dürfen geglaubt. Gennadius und der Verfasser der „Vita S. Hilarii" aber wissen nichts von einer Erklärung der katholischen Briefe.

Der erwähnte Bischof Honoratus von Marseille, gegen Ende des 5. Jahrhunderts, wird von dem Fortsetzer des Gennadius (De vir. ill. 99), unsrem einzigen Zeugen, als ein seeleneifriger Hirte und gewandter Prediger geschildert, welcher auch schriftstellerisch tätig war: „in homiliarum modum ad utilitatem legentium multa componit", und wiederum: „sanctorum patrum vitas ad aedificationem posterorum coaptat ipse legendas, praecipue nutritoris sui Hilarii Arelatensis ecclesiae episcopi" (ich zitiere nach Richardson in den Texten und Untersuchungen usw. 14, 1 [1896] 97). Auf Grund der letzteren Bemerkung wird die Vita S. Hilarii Arelatensis, welche handschriftlich teils anonym, teils unter dem Namen eines sonst nicht bekannten Reverentius überliefert ist, meist Honoratus zugeeignet. Im übrigen sind die Schriften des Honoratus sämtlich zu Grunde gegangen. Ausgaben der Vita bei Quesnel a. a. O., bei J. Salinas, SS. Prosperi Aquitani et Honorati Massiliensis opera, Romae 1732, 237—311, bei den Ballerini a. a. O. Vgl. über dieselbe die Hist. lit. de la France 2, Paris 1735, 644—649 sowie die Note der Ballerini, abgedruckt bei Migne 50, 1219 ff.

Valerianus, Bischof von Cemele oder Cemenelum, heute Cimiez bei Nizza, gestorben um 460, zählte zu den südgallischen Bischöfen, welche 450 Papst Leo ein Gesuch um Wiederherstellung der Primatial-

gewalt des Erzbischofs von Arles unterbreiteten[1]. Vermutlich hatte auch er, bevor er Bischof wurde, der Mönchsgenossenschaft auf Lerinum angehört. Doch beruht unser ganzes Wissen um sein Leben und Wirken nur auf gelegentlichen Angaben in Synodalakten und in der Briefsammlung Leos. Er hinterließ 20 Homilien (Migne 52, 691—756) und eine „Epistola ad monachos de virtutibus et ordine doctrinae apostolicae" (52, 755—758). Wie der Brief, so sind auch die Homilien, die sich durch wiederholte gegenseitige Bezugnahme als zusammengehörig erweisen, vorwiegend aszetisch gerichtet. Einzelne Stellen bekunden semipelagianische Anschauungen, insbesondere der Satz: „Nostrum est igitur bonum velle, Christi vero perficere" (hom. 11, 4). Die Sprache ist sehr rein, der Ausdruck sehr abgewogen, das ganze Äußere sehr anziehend. „Valerian hat seine Homilien mit allen Kunstmitteln der gallischen Rhetorenschulen ausgestattet"[2]. Hin und wieder macht er auch wertvolle Mitteilungen zur südgallischen Zeitgeschichte.

Die erste der zwanzig Homilien, „De bono disciplinae", ist zuerst unter dem Namen des hl. Augustinus gedruckt worden (und steht daher auch bei Migne 40, 1219—1222). Sämtliche Homilien in Verbindung mit dem Briefe wurden zuerst durch J. Sirmond herausgegeben, Paris 1612, 8⁰. Der Text bei Migne a. a. O. stammt aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 10, Venet. 1774, 123—158. Vgl. Hist. lit. de la France 2, Paris 1735, 328—332. N. Schack, De Valeriano saeculi quinti homileta christiano, Havniae 1814, 8⁰. W. Zeck in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 12, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1901, 558 bis 560. C. Fr. Arnold in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche 20, 3. Aufl. 1908, 418—420.

Bischof Lupus von Troyes, 427—479, ein Schwager des Hilarius von Arles, hat in Gemeinschaft mit Bischof Euphronius von Autun in einem noch erhaltenen Schreiben liturgische und kirchenrechtliche Fragen des Bischofs Talasius von Angers beantwortet, Migne 58, 66—68. Vgl. Hist. lit. de la France 2, 486—494. Der Brief, in welchem Lupus seinen Freund Apollinaris Sidonius zu der Wahl zum Bischof von Clermont-Ferrand beglückwünscht (Migne 58, 63—65), ist eine Fälschung des Oratorianers Hieronymus Vignier (gest. 1661). Siehe J. Havet, Les découvertes de Jérôme Vignier: Bibliothèque de l'École des Chartes 46 (1885) 252—254. Eine kleine Vita S. Lupi, über deren Alter und Vertrauenswürdigkeit die Ansichten weit auseinandergehen, ward von neuem rezensiert durch Br. Krusch in den Monum. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 3, Hannov. 1896, 117—124, und wiederum ebd. 7, Hannov. 1920, 284—302. Vgl. Krusch in dem Neuen Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde 24 (1898) 559—570.

5. Salvianus von Marseille. — Salvianus, um 390 in Gallien, und zwar wahrscheinlich in der Gegend von Köln[3] als Kind eines angesehenen und begüterten Hauses geboren, scheint in seiner Jugend ein recht bewegtes Leben geführt zu haben. Wiewohl selbst Christ, heiratete er eine Heidin Palladia, welche ihm eine Tochter Auspiciola

[1] Vgl. Leo M., Ep. 66.

[2] Arnold in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche 20³ 1908, 419.

[3] Siehe Salv., De gubern. Dei 6, 13, 72; vgl. Ep. 1, 5.

gebar. Er wußte dann aber seine Frau nicht bloß zur Annahme des christlichen Glaubens, sondern auch zu dem Entschluß vollkommener Enthaltsamkeit zu bewegen und flüchtete nun, etwa um 424, ähnlich wie Eucherius von Lyon, mit Frau und Kind in die gottgeweihte Einsamkeit auf Lerinum, ein Schritt, welcher den heftigen Unwillen seiner Schwiegereltern erregte, obgleich diese inzwischen auch zum Christentum übergetreten waren. In einem noch vorliegenden Briefe machen Salvianus, Palladia und Auspiciola gemeinschaftlich einen rührenden Versuch, die Schwiegereltern, welche allen Verkehr mit ihnen abgebrochen hatten, wieder zu versöhnen [1]. Honoratus, der Stifter des Mönchsverbandes auf Lerinum, beehrte Salvianus mit seiner besondern Freundschaft [2]; Eucherius betraute Salvianus und Vincentius von Lerinum mit der Ausbildung seiner Söhne Salonius und Veranus [3]. Ob Salvianus zu Lerinum Priester geworden oder schon vorher Priester gewesen ist, läßt sich nicht mehr entscheiden. Später ist er nach Marseille übergesiedelt und dort lebte er, ein rüstiger Greis, auch noch um 470, als Gennadius über seine Schriftstellerei berichtete [4].

Die Grundlage des literarischen Rufes Salvians bildet das Werk „De gubernatione Dei" oder, wie es bei Gennadius und auch in einigen unsrer Handschriften heißt, „De praesenti iudicio". Dasselbe setzt sich die nämliche Aufgabe, die das unter den Schriften Prospers von Aquitanien stehende „Carmen de divina providentia" verfolgte, den Glauben an die göttliche Weltregierung zu verteidigen, welcher angesichts des unaufhaltsamen Niedergangs und Zerfalls des Römerreichs in weiten Kreisen erschüttert worden war. Gott, sagte man, kümmere sich offenbar nicht um die Angelegenheiten der Menschen (1, 1, 1). Wie könnte es sonst den Barbaren weit besser ergehen als den Römern? (3, 1, 2). Einst, da sie Heiden waren, haben die Römer gesiegt und geherrscht, jetzt, wo sie Christen sind, werden sie besiegt und geknechtet (7, 1, 1). Diesem Skeptizismus gegenüber beweist Salvianus in den zwei ersten Büchern seines Werkes die Tatsächlichkeit einer göttlichen Vorsehung aus der Vernunft, aus Beispielen der heiligen Geschichte und aus Aussprüchen des Alten und des Neuen Testaments. Nachdem in dieser Weise „die Fundamente gelegt sind" (3, 1, 1), geht er im dritten Buche zur Widerlegung der Einwendungen über. Aus dem bloßen Christennamen, führt er aus, läßt sich kein Anspruch auf Wohlergehen herleiten; wenn dem Namen nicht auch die Tat entspricht, fällt jedes Vorrecht des Christen vor dem Nichtchristen dahin. Nun ist aber, wie leicht zu zeigen, fast die ganze christliche Gesellschaft nur ein Pfuhl von Lastern (quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum? 3, 9, 44). Gerade das Unglück

---

[1] Salv., Ep. 4. [2] Hil. Arelat., Sermo de vita S. Honorati 4, 19.
[3] Euch., Instruct. ad Salon., lib. 1, praef. [4] Gennad., De vir. ill. 67.

dieser Gesellschaft liefert den schlagendsten Beleg für die göttliche Lenkung der Welt- und Menschengeschicke. Gegen Ende des vierten Buches wendet Salvianus sich der Frage zu, wie es Gott zulassen könne, daß die Römer von den Barbaren niedergetreten werden. Seine Antwort verläuft in einem eingehenden Vergleich zwischen dem Leben der Römer und dem Leben der Barbaren, der heidnischen (Hunnen, Franken, Alanen, Albaner, Sachsen, Gepiden) und der häretischen Barbaren (Goten, Vandalen, Bagauden). Die Römer, lautet das Ergebnis, haben vor den Barbaren den Vorzug des katholischen Glaubens, in ihrem sittlichen Wandel aber stehen sie tief unter den Barbaren, und ihr Vorzug kann ihre Schuld nur vergrößern. Die Ursache ihres Elends haben also die Römer nicht in einer Vernachlässigung vonseiten Gottes, sondern nur in ihrer sittlichen Entartung zu suchen (sola nos morum nostrorum vitia vicerunt 7, 23, 108). Der Schluß des Werkes ist verloren gegangen.

Salvianus schildert mit fesselnder Anschaulichkeit und zürnt und geißelt mit wuchtiger Kraft. Man hat ihn den Jeremias des 5. Jahrhunderts genannt. Daß er die Schattenseiten der in der römisch-christlichen Welt herrschenden Zustände in den Vordergrund rückt, ist durch seinen Zweck bedingt, aber den Verdacht unwahrer Übertreibung zu begründen, ist kaum irgendwo gelungen. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Vordringens der Germanen hat Salvianus wenigstens geahnt. Dem Kulturhistoriker bietet er eine wertvolle Fundgrube. Daß er über eine gebildete und klare Ausdrucksweise verfügt, hob schon Gennadius hervor. Augenscheinlich hat er eine treffliche rhetorische Schulung genossen, und vermutlich hat er insbesondere Lactantius, den „christlichen Cicero", sich zum Muster und Vorbild genommen. Er ermüdet aber nicht selten durch seine umständliche Breite und Weitschweifigkeit, eine Schwäche, die ihm auch selbst zum Bewußtsein gekommen ist[1]. Gewidmet ist das Werk dem früheren Schüler des Verfassers, Bischof Salonius von Genf, und ausgearbeitet oder doch vollendet ist es zwischen 439 und 451. Die Niederlage des römischen Heerführers Litorius vor Toulouse im Jahre 439 wird bereits erwähnt (7, 10, 40), während der Einbruch Attilas in Gallien im Jahre 451 dem Verfasser noch unbekannt ist. Vielleicht darf die Fertigstellung schon ins Jahr 440 gesetzt werden[2]. Wenn Gennadius den Umfang des Werkes auf fünf Bücher angibt, unsre Handschriften aber acht Bücher zählen, so ist dieser Widerspruch sehr wahrscheinlich aus einer Verderbnis des Gennadius-Textes zu erklären[3].

---

[1] Vgl. 8, 1, 1: „Certus sum fastidiosam plurimis stili huius prolixitatem fore."

[2] Vgl. Hämmerle, Studien zu Salvian 1, Landshut 1893, 14 ff.

[3] Über andere Erklärungsversuche, Gennadius habe nur einen Teil des Werkes in Händen gehabt, die handschriftliche Buchabteilung sei erst späteren Datums, siehe Sternberg in den Theol. Studien und Kritiken 82 (1909) 41 ff.

Noch eine zweite, kleinere Schrift Salvians hat sich auf unsre Tage gerettet, nach dem Selbstzeugnis des Verfassers und der handschriftlichen Überlieferung „Ad ecclesiam" betitelt, bei Gennadius „Adversum avaritiam" genannt. Sie stammt aus den Jahren 435—439 und wird in dem Werke „De gubernatione Dei" (4, 1, 1) bereits zitiert. In das Gewand eines Sendschreibens an die ganze katholische Kirche gekleidet, will diese eigenartige Schrift bessernde Hand an die Schäden der Zeit legen, und zwar an das Grundübel derselben, aus welchem die andern Krankheiten erst entspringen. Dieses Grundübel ist die avaritia, nicht die Habsucht oder Geldgier im allgemeinen, sondern jener Geiz im besondern, welcher sein Geld Gott, d. h. der Kirche und damit den Armen, vorenthält. Es sei Pflicht des Christen und namentlich des Religiosen und des Klerikers, der Kirche Almosen und Schenkungen zuzuweisen und beim Tode die Kirche zur Erbin des Vermögens einzusetzen, nicht zur Bereicherung der Kirche selbst, sondern zum Besten der auf die Kirche angewiesenen Notleidenden. In neuerer Zeit haben diese Forderungen oft Erstaunen, mitunter auch Entrüstung hervorgerufen. Doch bleibt zu beachten, daß in Salvians Tagen die gesamte öffentliche Armenpflege in den Händen der Kirche lag und der Pauperismus, wie aus dem größeren Werke erhellt, erschreckende Dimensionen angenommen hatte. Übrigens hat Salvianus die Kühnheit seines Vorgehens wohl empfunden und seinen Namen nicht zu nennen gewagt. Er hebt an: „Timotheus minimus servorum Dei ecclesiae catholicae toto orbe diffusae". In einem um 439 geschriebenen Briefe an Salonius lüftete er den Schleier und rechtfertigte den Gebrauch des Pseudonyms durch Berufung auf das Beispiel des hl. Lukas: wie dieser seine Schriften an Theophilus adressiert habe, weil er aus Liebe zu Gott schrieb, so habe der Verfasser des Buches „Ad ecclesiam" sich Timotheus genannt, weil er zur Ehre Gottes schrieb [1]. Dieser Brief ist es ohne Zweifel, welchen Gennadius „satisfactionis ad Salonium episcopum librum unum" nennt, aber irrtümlich mit dem Werke „De gubernatione Dei", statt mit der Schrift „Ad ecclesiam" in Verbindung bringt [2].

Gennadius spricht von einer Sammlung von Briefen Salvians, wenn anders, was zweifelhaft erscheint, die Worte „Epistolarum librum unum" als echt gelten dürfen. Uns sind nur neun und zumeist kurze und wenig belangreiche Briefe überliefert. Der umfänglichste und auch interessanteste ist das schon erwähnte Schreiben an die Schwiegereltern Salvians (Ep. 4).

---

[1] Salv., Ep. 9.

[2] Statt „pro eorum praemio satisfactionis", wie es in Richardsons Gennadius-Ausgabe heißt, lese ich mit der Ausgabe Bernoullis „pro eorum proemio (prooemio) satisfactionis". Vgl. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 140 f.

Mehrere sonstige Schriften Salvians kennen wir nur noch aus der Aufzählung der Titel bei Gennadius: „De virginitatis bono ad Marcellum presbyterum libros tres“, „Expositionis extremae partis libri Ecclesiastes ad Claudium episcopum Viennensem librum unum“ — Bischof Claudius von Vienne tritt 441 und 442 auf Synoden auf[1] —, „De principio Genesis usque ad conditionem hominis composuit versu quasi Hexaemeron librum unum“ — Salvianus hat sich also auch in gebundener Rede versucht —, „Homilias episcopis factas multas, Sacramentorum vero quantas nec recordor“. Diese beiden letzten Titel haben verschiedene Deutungen erfahren. Unter „Homiliae episcopis factae“ werden indessen jedenfalls „für Bischöfe gefertigte Homilien“ zu verstehen sein, und mit diesen Homilien könnte auch ein Ehrentitel, den Gennadius zu Eingang seines Artikels Salvianus beilegt, „magister episcoporum“, zusammenhängen, insofern der, der Bischöfen ihre Predigten aufsetzt, auch wohl Lehrmeister von Bischöfen genannt werden darf[2]. Näher aber dürfte es liegen, diesen Titel auf den Umstand zurückzuführen, dessen Gennadius an früherer Stelle gedachte, daß nämlich die zwei Söhne des Eucherius von Lyon, deren Lehrmeister Salvianus auf Lerinum war, beide Bischöfe geworden sind[3]. Die Schlußworte „Sacramentorum vero quantas nec recordor“ können so wie sie lauten nur auf eine andere Gruppe von Homilien bezogen werden. Aber die Übersetzung „Homilien über Sakramente“ unterliegt schweren Bedenken, und die besser begründete Übersetzung „Homilien über Meßgebete“ will auch nicht befriedigen. Dürfte man „quantas“ abändern in „quanta“, so ließe sich an eine Sammlung von Meßgebeten denken, ähnlich dem „Sacramentorum egregium et non parvum volumen“, welches Gennadius einem Zeitgenossen und Amtsbruder Salvians, dem Presbyter Musäus von Marseille, zuschreibt[4].

Über die älteren Ausgaben der Schriften Salvians berichtet Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 825 ff. Die wichtigste derselben ist die Ausgabe von St. Baluze, Paris 1663, 1669, 1684; abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 53. Neuere Ausgaben lieferten C. Halm in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 1, 1, Berol. 1877, und Fr. Pauly im Corpus script. eccles. lat. 8, Vindob. 1883. Vgl. die Abhandlungen Halms und Paulys über die handschriftliche Überlieferung der Schriften Salvians in den Sitzungsberichten der Kgl. bayer. Akad. der Wissensch. zu München, Philos.-philol. u. hist. Kl., 1876, 1, 390—412, bzw. in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wissensch. zu Wien, Philos.-hist. Kl., Bd. 98 (1881) 3—41. Ein Brief Salvians an Eucherius von Lyon, Ep. 8 (ed. Pauly 216), ward neuerdings herausgegeben durch Pitra, Analecta Sacra 2, Paris. 1884, 507, sowie durch Wotke, S. Eucherii Lugd. opp., pars 1, Vindob. 1894, 197. — Deutsche Übersetzungen des Werkes „De gubernatione Dei“ besorgten P. Caffler, Aachen 1858, 8°; A. Helf, Kempten 1877 (Bibliothek der Kirchenväter). — Über

[1] Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1², Paris 1907, 205.

[2] So erklärt, wenn ich ihn anders recht verstehe, auch Valran, Quare Salvianus presbyter Massiliensis magister episcoporum a Gennadio dictus sit, Lutetiae 1899, 3.

[3] Gennad. a. a. O. 63.

[4] Ebd. 79.

Salvianus handelten Fr. X. Hirner, Commentatio de Salviano eiusque libellis (Progr.), Frisingae 1869, 4⁰. W. Zschimmer, Salvianus, der Presbyter von Massilia, und seine Schriften, ein Beitrag zur Gesch. der christlich-lateinischen Literatur des 5. Jahrhunderts, Halle a. S. 1875, 8⁰. J. B. Ullrich, De Salviani Scripturae sacrae versionibus (Progr.), Neostadii ad H. 1892, 8⁰. A. Hämmerle, Studien zu Salvian, Priester von Massilia, Teil 1 (Progr.). Landshut 1893, 8⁰; Teil 2 (Progr.), Neuburg a. D. 1897; Teil 3 (Progr.), ebd. 1899. G. Valran, Quare Salvianus presbyter Massiliensis magister episcoporum a Gennadio dictus sit (Thesis), Lutetiae 1899, 8⁰. G. Sternberg, Das Christentum des 5. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia: Theol. Studien und Kritiken 82 (1909) 29—78 163—205. A. Kaufmann, Ein Verteidiger der göttlichen Vorsehung im 5. Jahrhundert: Pastor Bonus 31 (1918) 60—66.

Die mehrgenannten Söhne des Eucherius von Lyon, Salonius und Veranus, sind, wie gesagt, beide Bischöfe geworden, Salonius Bischof von Genf, Veranus Bischof von Vence in dem heutigen Departement Alpes Maritimes. Da Salonius schon in Salvians Ep. 9 (ed. Pauly 217) und ebenso in Salvians Werk De gubern. Dei, praef. (Pauly 1), als Bischof bezeichnet wird, so ist er, wenn nicht früher, spätestens 439 zu dieser Würde erhoben worden. Die Erhebung seines Bruders ist vermutlich später, jedenfalls aber vor 450 erfolgt. Im Jahre 450 hat Bischof Ceretius von Grenoble im Verein mit den Bischöfen Salonius und Veranus ein noch erhaltenes Schreiben an Leo d. Gr. gerichtet, die sog. Epistola dogmatica des letzteren betreffend (Leo M., Ep. 68: Migne, PP. Lat. 54, 887—890). Salonius ist Verfasser einer Expositio mystica in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten, welche zuerst 1532 zu Hagenau separat, später in den Bibliothecae Patrum, zuletzt bei Migne a. a. O. 53, 967—1012, gedruckt ward. Sie verläuft von Anfang bis zu Ende in Form einer Unterhaltung zwischen Salonius und Veranus, indem letzterer fragt und ersterer antwortet, ohne daß es jemals zu irgend einer Meinungsverschiedenheit käme. Es werden aber auch nur einzelne Wörter und Wendungen herausgegriffen und allegorisch oder typisch gedeutet. Unter dem Titel „Quaestiones et ad easdem responsiones in duos Salomonis libros, Proverbia et Ecclesiasten“ steht das Werk in etwas abgekürzter Gestalt auch bei Migne 172, 311—348, unter den Schriften des Klausners Honorius Augustodunensis, im 12. Jahrhundert, der aber nicht etwa als Verfasser in Betracht kommt, sondern laut den Schlußworten (nos humiliter descripsimus) nur Abschreiber gewesen ist. Vgl. Histoire lit. de la France 2, Paris 1735, 433—437. M. Besson, Un évêque exégète de Genève au milieu du 5e siècle, St. Salone: Anzeiger f. schweizerische Gesch. N. F. 9 (1902—1905) 252—265. J. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Kempten 1906, 73—75. Außer dem genannten Werke möchte Endres (74) handschriftlich vorhandene Kommentare zum Matthäus- und zum Johannesevangelium in dialogischer Form Salonius zueignen. Vgl. auch schon Besson a. a. O. 260.

Salonius hat in dem Schriftstellerkatalog des Gennadius keine Stelle gefunden. Dagegen gehört der erwähnte Presbyter Musäus von Marseille, gest. um 460, zu den Autoren, über die uns einzig und allein durch Gennadius (De vir. ill. 79) Nachricht zugekommen ist. Sein Nachlaß, ein Lektionarium, ein Sakramentarium und eine Homiliensammlung, ist verschollen, und der Untergang der beiden ersteren Werke bedeutet einen schweren Verlust für die Geschichte der Liturgik. Das Lektionarium, auf Ersuchen des Bischofs Venerius von Marseille verfaßt und durch den Gebrauch erprobt, enthielt „ex sanctis scripturis lectiones totius anni festivis aptas diebus, responsoria etiam psalmorum capitula tempori et lectionibus congruentia“. Das Sakramentarium, zu dessen Abfassung des Venerius Nachfolger, Bischof Eustasius, die Anregung gab, wird geschildert als „sacramentorum egregium et non parvum volumen,

per membra quidem pro opportunitate officiorum et temporum, pro lectionum textu psalmorumque serie et cantatione discretum, sed supplicandi Domino et contestandi beneficiorum eius soliditate sui consentaneum". Vgl. Hist. lit. de la France 2, 340—342. Ceillier, Hist. génér. des auteurs sacrés etc. 15 (1748) 248 f. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 154. St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuchs, Freiburg i. Br. 1907, 65.

6. Vincentius von Lerinum. — Den Titel „Magister episcoporum" würde auch Vincentius von Lerinum beanspruchen dürfen, weil er sich in die Sorge um die Ausbildung der späteren Bischöfe Salonius und Veranus mit Salvianus von Marseille geteilt hat [1]. Er gehörte gleichfalls der Klostergemeinde auf Lerinum an, und zwar war er Presbyter an der Klosterkirche [2]. Im Unterschied von Salvianus scheint Vincentius auf Lerinum auch sein Leben beschlossen zu haben, jedenfalls, wie Gennadius bezeugt, vor 450, vielleicht schon um 435.

Im Jahre 434 verfaßte Vincentius unter dem Pseudonym Peregrinus zwei „Commonitoria" oder „Merkbücher", welche laut der Vorrede des ersten Buches seinem eigenen Gebrauch dienen und der Schwäche seines Gedächtnisses zu Hilfe kommen sollten. Das erste Buch erörterte die Kennzeichen oder Merkmale, nach welcher der wahre katholische Glaube sich von häretischen Neuerungen unterscheiden lasse. Das zweite Buch suchte die aufgestellten Kriterien an einem konkreten Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit, an der „vor ungefähr drei Jahren" [3] zu Ephesus erfolgten Verurteilung des Nestorianismus, zu erproben und zu erläutern. Dieses zweite Buch ist nicht auf uns gekommen, und es hat auch schon Gennadius um 470 nicht mehr vorgelegen. Wenn aber Gennadius berichtet, der größte Teil des zweiten Buches sei dem Verfasser vor der Veröffentlichung entwendet worden und darauf habe derselbe eine Rekapitulation des wesentlichen Inhalts geschrieben und sie in Verbindung mit dem ersten Buche der Öffentlichkeit übergeben, so können diese Angaben nicht zutreffen. Die Rekapitulation ist auch uns überliefert, und ihr Wortlaut zeigt deutlich, erstens, daß sie sich nicht bloß über das zweite, sondern auch über das erste Buch erstreckt, und zweitens, daß sie zu einer Zeit angefertigt worden ist, da das zweite sowohl wie das erste Buch sich in den Händen des Verfassers befand. Gleich nach Vollendung des zweiten Buches hat Vincentius eine Inhaltsübersicht beider Bücher abgefaßt, die er zugleich mit dem vollen Text der beiden Bücher zu

[1] Euch., Instruct. ad Salon., lib. 1, praef.

[2] Gennad., De vir. ill. 64: „apud monasterium Lirinensis insulae presbyter".

[3] „Ante triennium ferme", c. 29, al. 42. Leider gibt es zwei Kapitelabteilungen des erhaltenen Textes, von denen die eine (43 cc.) aus dem 16. Jahrhundert stammt und weit verbreitet ist, die andere (33 cc.), bessere, 1684 durch St. Baluze eingeführt wurde.

publizieren gedachte. Jetzt pflegt diese Übersicht (als c. 29—33, al. 41—43) mit dem ersten Buche zu einem Ganzen verbunden zu werden.

Auch in dieser verstümmelten Form ist das „Commonitorium", wie man nunmehr sagt, ein wertvolles Denkmal altkirchlicher Dogmatik. In gewandter, allenthalben von klassischer Bildung zeugender Darstellung entwickelt der Lerinenser Mönch das katholische Autoritäts- und Traditionsprinzip, wie es einst von Tertullian in seiner geistvollen Abhandlung „De praescriptione haereticorum" verfochten worden war. Die Heilige Schrift, sagt auch Vincentius, kann nicht die einzige Norm des Glaubens sein, weil sie in verschiedenem, ja widersprechendem Sinne ausgelegt wird. Als Maßstab und Richtschnur bietet sich nur die Lehre der Kirche an. Die Lehre der Kirche aber ist zu erkennen an der „universitas", der „antiquitas" und der „consensio". „Magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum" (c. 2, al. 3). Nach dem Kriterium der „universitas" ist zunächst das katholisch, was „ubique" oder in der ganzen Kirche geglaubt wird, im Gegensatz zu den Sonderlehren einzelner Theologen. Es kann jedoch vorkommen, daß ein Teil, vielleicht sogar ein großer Teil der Kirche von einer falschen Lehre angesteckt wird, und in einem solchen Falle muß man die „antiquitas" befragen und bei dem verbleiben, was „semper" geglaubt worden ist. Sollte aber auch schon in früherer Zeit eine falsche Lehre sich geltend gemacht haben, so hat man sich an die „consensio" oder an das „ab omnibus" Geglaubte zu halten, d. h. an das, was von der überwiegenden Mehrzahl der Bischöfe und Lehrer (sacerdotes et magistri) vertreten oder von einem allgemeinen Konzil beschlossen worden ist [1]. Die Brauchbarkeit der aufgestellten Regel veranschaulicht Vincentius im weiteren Verlauf an einer Reihe von Vorkommnissen früherer Tage. In eindrucksvollen Worten führt er aus, wie auch schon kirchliche Lehrer von unvergleichlichem Verdienst und Ruhm, Männer wie Tertullian und Origenes, schließlich auf Irrwege geraten und als Neuerer aufgetreten sind, weil Gott seine Kirche prüfen wollte (c. 17—19, al. 23—24). So wenig indessen irgend eine Neuerung in Glaubenssachen geduldet werden darf, so nachdrücklich ist zu betonen, daß die Glaubenswahrheit immer tiefer erforscht, immer voller erkannt werden und die Glaubenseinsicht des Einzelnen sowohl wie der Gesamtheit stetig fortschreiten soll. „Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum

[1] Auf die Lückenhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit dieser Glaubensregel einzugehen, ist hier nicht der Ort. Wenn aber A. Ehrhard die Regel des Vincentius „einfach falsch" nennt (Hist. Jahrb. 18 [1897] 866), so hat er dieselbe allem Anschein nach einfach falsch verstanden. Vgl. H. Koch in der Theol. Quartalschr. 81 (1899) 429 ff.

gradibus intellegentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia" (c. 23, al. 28). Als klassisches Bild eines solchen Wachstums der Wahrheit und des Wahrheitsbesitzes von innen heraus verwertet schon Vincentius die Selbstentfaltung des Organismus aus dem Samen oder Keime.

Ganz und gar kirchlich gesinnt, steht nun aber Vincentius zugleich doch auf unkirchlichem Standpunkte, insofern auch er sich zum Semipelagianismus bekennt und die Lehre Augustins für eine Häresie hält. Stillschweigende Polemik gegen Augustinus bricht an manchen Stellen durch. Man beachte namentlich den Hinweis auf „Häretiker", welche zu lehren wagen, „quod in ecclesia sua, id est in communionis suae conventiculo, magna et specialis ac plane personalis quaedam sit Dei gratia, adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant nec quaerant nec pulsent, quicumque illi ad numerum suum pertinent, . . . numquam possint offendere" (c. 26, al. 37)[1]. Sehr wahrscheinlich aber ist Vincentius auch vor der Veröffentlichung des Commonitoriums schon einmal als Gegner des Augustinismus auf den Plan getreten. Prosper von Aquitanien schrieb, wie früher bemerkt, „Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum", und diese freilich nur mehr aus Prospers Antworten bekannten „Obiectiones Vincentianae" bekunden eine so enge Verwandtschaft mit dem „Commonitorium", daß ihr Verfasser wohl mit Sicherheit in Vincentius von Lerinum wiedergefunden werden darf[2]. Die „Obiectiones" müssen aber dem „Commonitorium" voraufgegangen sein, weil Prospers „Responsiones" schon bald nach dem Tode Augustins geschrieben worden sind. Auch auf das „Commonitorium" dürfte damit neues Licht fallen. Dasselbe mag wirklich, wie Koch will, eine Duplik auf die „Responsiones" Prospers sein, eine auf breite dogmatische Unterlage gestellte Streitschrift gegen den Augustinismus. Die Pseudonymität der Schrift wird wohl nicht mit dem polemischen Charakter zusammenhängen, da die „Obiectiones" allem Anschein nach den Namen Vincentius an der Stirne getragen haben. „Peregrinus", „Erdenpilger", dürfte nur Umschreibung eines „monachus" sein. Wenn es aber in der Vorrede heißt, die Schrift sei nur zur Unterstützung des eigenen Gedächtnisses, nicht zur Belehrung andrer bestimmt, so ist das jedenfalls eine Bescheidenheitsphrase, wie sie der rhetorischen Schreibweise geläufig war. Die Annahme Kochs, Vincentius habe die Schrift tatsächlich nicht veröffentlicht und nicht zu veröffentlichen beabsichtigt[3], tritt auch in Widerspruch zu dem ausdrücklichen Zeugnis des Gennadius („edidit").

[1] Vgl. dazu Aug., De dono persev. 23, 64: „Falluntur qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus."

[2] Siehe darüber Koch in den Texten und Untersuchungen usw. 31, 2, Leipzig 1907, 43 ff.

[3] Koch a. a. O. 39 ff. Siehe dagegen Weyman im Hist. Jahrbuch 29 (1908) 582 f.

Das Commonitorium hat fast unzählig viele Ausgaben erlebt. Eine der besten ist die von St. Baluze besorgte Ausgabe (im Anhang seiner Edition des Salvianus von Marseille), Paris 1663, 1669, 1684; abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 50, 637—686. Eine mit überreichen Noten ausgestattete Separatausgabe lieferte E. Klüpfel, Wien 1809, 8⁰. Neuere Ausgaben von A. Jülicher, Freiburg i. Br. 1895 (in Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften 10); von G. Rauschen, Bonn 1906 (in seinem Florilegium Patristicum 5); von R. S. Moxon, Cambridge 1915. Rauschen und Moxon sind auf die Handschriften zurückgegangen. — Eine von Abt Ninian Winzet 1563 veröffentlichte schottische Übersetzung des Commonitoriums ward von neuem herausgegeben durch J. K. Hewison, Edinburgh 1890 (Scottish Text Society). Neuere deutsche Übersetzungen von U. Uhl, Kempten 1870 (Bibliothek der Kirchenväter); von G. Rauschen, Kempten 1914 (Bibl. der Kirchenväter). — C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Tübingen 1864, 1, 145—174: „Vincentius Lirinensis und sein Commonitorium". F. Brunetière et P. de Labriolle, St. Vincent de Lérins, Paris 1906, 16⁰. H. Koch, Vinzenz von Lerin und Gennadius, ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 31, 2 b, Leipzig 1907. C. Weyman, Die „Edition" des Commonitoriums: Hist. Jahrbuch 29 (1908) 582—586; vgl. 40 (1920) 184 f. Dazu W. S. Reilly, „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus". Etude sur la règle de foi de St. Vincent de Lérins (Thèse), Tours 1903, 8⁰. J. Lortz, Der „Kanon" des Vincentius von Lerin: Der Katholik 1913, 2, 245—255. — Mit wunderlichen Argumenten ist Poirel für die Sätze eingetreten, daß Vincentius von Lerinum eine und dieselbe Person sei mit dem Augustinusschüler Marius Mercator (§ 75, 2), und daß das verloren gegangene zweite Commonitorium des Vincentius sich aus Schriften des Marius Mercator wiederherstellen lasse. R. M. J. Poirel, De utroque Commonitorio Lirinensi (Thesis), Nancaei 1895, 8⁰. Ders., Vincentii Peregrini seu alio nomine Marii Mercatoris Lirinensis Commonitoria duo, Nancaei 1898, 8⁰. Eine kritische Würdigung dieser Sätze bei H. Koch, Vincentius von Lerinum und Marius Mercator: Theol. Quartalschrift 81 (1899) 396—434.

§ 78. Gallier der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

(1. Faustus von Reji. 2. Ruricius von Limoges. 3. Claudianus Mamertus. 4. Gennadius von Marseille. 5. Julianus Pomerius.)

1. Faustus von Reji. — Mit besonderer Ausführlichkeit verweilt Gennadius bei Bischof Faustus von Reji, dem heutigen Riez in der Provence[1]. Nicht Gallier, sondern Brite von Geburt und wahrscheinlich zu Anfang des 5. Jahrhunderts geboren, trat Faustus schon früh in das Honoratuskloster auf Lerinum ein, um 433, als der dortige Abt Maximus den bischöflichen Stuhl von Reji bestieg, zum Abt des Klosters erkoren zu werden. Erzbischof Hilarius von Arles brachte dem Abte die größte Hochschätzung entgegen[2]. Mit Bischof Theodor von Fréjus, zu dessen Sprengel Lerinum gehörte, geriet Faustus in Streitigkeiten über die rechtlichen Beziehungen zwischen Bischof und Kloster,

---

[1] Gennad., De vir. ill. 85. Dieses Kapitel gehört zu den jüngsten Bestandteilen des gennadianischen Katalogs.

[2] Vita S. Hilarii Arelat. c. 9, 12; Migne 50, 1230.

Streitigkeiten, welche um 455 zu einer Synode zu Arles Anlaß gaben[1]. Spätestens 462 ist Faustus dem genannten Maximus, seinem Vorgänger in der Würde des Abtes, auch als Bischof von Reji gefolgt, und seit dieser Zeit hat er an allen kirchlichen Angelegenheiten Galliens tätigen Anteil genommen. Vom Glanze persönlicher Heiligkeit umflossen und im Rufe eines Mannes der Wissenschaft stehend, ward er von Geistlichen und Laien, von Mönchen und Bischöfen um Rat und Lehre angegangen. „Viva voce egregius doctor et creditur et probatur", schreibt Gennadius. Faustus zählte auch zu den Bischöfen, welche vom Kaiser beauftragt wurden, mit dem in das narbonnensische Gallien eindringenden Westgotenkönig Eurich zu verhandeln. Als aber Eurich um 477 von der Provinz Besitz ergriff, mußte auch Faustus in die Verbannung gehen, und wahrscheinlich hat er erst nach dem 485 erfolgten Tode Eurichs heimkehren können. Jedenfalls hat er ein hohes Alter erreicht. Das Datum seines Todes ist unbekannt.

J. Stilting, De S. Fausto ep. Regiensi: Acta SS. Sept. 7, Antverp. 1760, 651—714. Br. Krusch, De Fausto ep. Reiensi: Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 8, Berol. 1887, Praef. LIV—LXI. A. Engelbrecht, De vita et scriptis Fausti ep. Reiensis: Corpus script. eccles. lat. 21, Vindob. 1891, Proleg. V bis XXXIII. A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez, eine dogmengeschichtl. Monographie, Stuttgart 1895, 8°.

Soviel ersichtlich, hat Faustus erst als Bischof zur Feder gegriffen oder wenigstens größere Schriften erst in seiner späteren Lebensperiode veröffentlicht. Seine Schreibweise ist auf Effekt berechnet und trägt die Spuren jenes „gallischen Kothurns", von welchem schon Hieronymus sprach[2]. Eine besondere Freude findet Faustus daran, sich selbst auszuschreiben, indem er gewisse Wörter, Phrasen und Sentenzen stets von neuem wiederholt[3]. Mag indessen die Überladenheit des Ausdrucks die Klarheit des Gedankens nicht selten gefährden oder beeinträchtigen, Kraft und Leben ist dem Stile des Faustus nicht abzusprechen. Inhaltlich stehen seine größeren Schriften im Dienste dogmatischer Polemik. Arianern und Macedonianern gegenüber hat er die kirchliche Trinitätslehre verteidigt, im Kampfe mit einem extremen Prädestinatianismus ist er als Anwalt des in Südgallien verbreiteten Semipelagianismus aufgetreten, auf unbekannte Veranlassung hin hat er die These von einer Körperlichkeit aller geschaffenen Wesen verfochten. Die Nachwelt sollte Faustus und seine Hinterlassenschaft schon bald aus den Augen verlieren. Gegen seine Bestreitung der Unkörperlichkeit

---

[1] Vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte 2^2 583 f.

[2] Hier., Ep. 58, 10: „Sanctus Hilarius Gallicano cothurno attollitur." Apollinaris Sidonius, der Freund rhetorischen Schwulstes, spendete der Schreibweise des Faustus lebhaftesten Beifall (Ep. 9, 3, 5; ed. Luetjohann 152).

[3] Vgl. Engelbrecht im Corpus script. eccles. lat. 21, Vindob. 1891, Proleg. XXXII f.

der Seele hatte bereits ein zeitgenössischer Theologe, Claudianus Mamertus, lauten Widerspruch erhoben, und die sog. Gelasianische Dekretale über die verbotenen Bücher urteilte in Bausch und Bogen: „Opuscula Fausti Regiensis Galliarum apocrypha“[1]. In jüngster Zeit erst haben diese „opuscula“ wieder regere Beachtung gefunden.

Erst A. Engelbrecht unternahm eine Gesamtausgabe im Corpus script. eccles. lat. 21, Vindob. 1891. Eine Art Prolegomena zu dieser Ausgabe bildeten Engelbrechts Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus, ein Beitrag zur spätlateinischen Literaturgeschichte, Wien 1889, 8°; vgl. auch seine Kritischen Untersuchungen über wirkliche und angebliche Schriften des Faustus Reiensis: Zeitschr. f. die österreichischen Gymnasien 41 (1890) 289—301. Als Epilegomena folgten Engelbrechts Patristische Analecten, Wien 1892, 8°. — Migne, PP. Lat. 58, gab unter des Faustus Namen eine Schrift „De gratia“ (783—836), 19 Briefe (835—870; ein Brief „ad Lucidum presbyterum“ Migne 53, 681—683) und 8 Predigten (869—890). — S. Bäumer, Über drei verloren geglaubte Schriften des Faustus von Riez: Der Katholik 1887, 2, 386—406. W. Bergmann, Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts, Tl. 1: Der handschriftlich bezeugte Nachlaß des Faustus von Reji (Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche 1, 4), Leipzig 1898. Ausgaben und Bearbeitungen einzelner Schriften werden im Verlauf noch genannt werden.

a) Gennadius eröffnet seine Aufzählung der Schriften des Bischofs von Reji mit den Worten: „Ex traditione symboli occasione accepta composuit librum De Spiritu sancto, in quo ostendit eum iuxta fidem patrum et consubstantialem et coaeternalem esse Patri et Filio ac plenitudinem trinitatis, ob id etiam deum.“ Diese Schrift liegt noch vor, wird jedoch in fast allen Handschriften und in allen älteren Drucken einem jüngeren Zeitgenossen des Faustus, dem römischen Diakon Paschasius zugeeignet (so auch bei Migne 62, 9—40). Erst Engelbrecht (1891) hat sie den Werken des Faustus eingereiht. Paschasius hat auch eine Schrift „De Spiritu sancto“ hinterlassen, die indessen verloren ging und nun irrtümlich in der gleichnamigen Schrift des Faustus gesucht und gefunden wurde. Daß Gennadius die erhaltene Schrift im Auge hat, diese also die Schrift des Faustus ist, darf deshalb nicht bezweifelt werden, weil diese Schrift in voller Übereinstimmung mit der Angabe „ex traditione symboli occasione accepta“ den Text des Symbolums zum Ausgangspunkt nimmt[2]. Übrigens deuten auch Form und Inhalt auf Faustus hin. Die Abfassungszeit muß jedoch dahingestellt bleiben.

Über die Schrift „De Spiritu sancto“ siehe namentlich C. P. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 2, Christiania 1869, 214—224; vgl. Caspari, Alte und neue Quellen usw., Christiania 1879, 250 A. 3. Dazu Bäumer a. a. O. 390—394. Engelbrecht, Studien

[1] v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, Leipzig 1912, 56.

[2] Das erste Kapitel des ersten Buches ist überschrieben: „Omnino Spiritum sanctum aperte de capite fidei, id est de symbolo intellegendum“; ed. Engelbrecht 102.

28—46. Bergmann a. a. O. 35—55. — Der römische Diakon Paschasius (gest. 513 oder 514) ist hauptsächlich aus einer Erzählung Gregors d. Gr. (Dial. 4, 40; Migne 77, 396 f.) bekannt. Gregor gedenkt auch, und zwar in schmeichelhaftester Weise der erwähnten Schrift „De spiritu sancto". Erhalten hat sich von der Hand des Paschasius ein 513 geschriebener Brief an Abt Eugippius, den Verfasser der „Vita S. Severini", bei Migne 62, 39 f.; zuletzt bei P. Knöll im Corpus script. eccles. lat. 9, 2, Vindob. 1886, 68—70. Vgl. über Paschasius Bardenhewer in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 9, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1895, 1551 f.

b) Eine sachlich nahe verwandte Schrift führt Gennadius an dritter Stelle auf: „Adversum Arianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat trinitatem". Diese Schrift hat sich bisher trotz eifrigen Suchens nicht identifizieren lassen. Nach Engelbrecht soll dieselbe in einem von Sichard (1528) unter des Faustus Namen herausgegebenen Traktat „De ratione fidei" (fehlt bei Migne) vorliegen, nach Bäumer in einem von Sirmond (1630) edierten „Breviarium fidei adversus Arianos" (Migne 13, 653—672; vgl. 55, 181 f.), nach Cabrol in dem erst durch Kardinal Pitra (1888) ans Licht gezogenen „Liber testimoniorum fidei"[1], nach Rehling endlich soll die fragliche Schrift nichts anderes sein als der gesondert in Umlauf gekommene erste Teil eines längeren Briefes, der Ep. 3. des Faustus. Aber alle diese Hypothesen stoßen auf nicht zu überwindende Schwierigkeiten. Es wird nichts übrig bleiben, als mit Cave, Noris, Krusch anzunehmen, daß die Abhandlung gegen die Arianer und Macedonianer verschollen ist.

Der Traktat „De ratione fidei" auch in Engelbrechts Faustus-Ausgabe 451 bis 459. — Bäumer a. a. O. 394—398. F. Cabrol, Le „liber testimoniorum" de St. Augustin et deux traités inédits de Faust de Riez: Revue des questions historiques 47 (1890) 232—243. Engelbrecht, Kritische Untersuchungen usw. 289 ff. Bergmann a. a. O. 91—107. B. Rehling, De Fausti Reiensis epistula tertia (Diss. inaug.). Monast. Guestf. 1898, 26—36.

c) Erhalten blieb das von Gennadius an zweiter Stelle genannte „Opus egregium De gratia Dei, qua salvamur, et libero humanae mentis arbitrio, in quo salvamur; in quo opere docet gratiam Dei semper et invitare et praecedere et iuvare voluntatem nostram, et quicquid ipsa libertas arbitrii pro labore pio mercedis acquisierit, non esse proprium meritum, sed gratiae donum". Dieses „opus" ist ohne Zweifel identisch mit der unter des Faustus Namen überlieferten Schrift „De gratia" (Migne 58, 783—836). Die Kennzeichnung desselben aber ist sehr mißverständlich, weil sie den Schein vollster Orthodoxie erweckt. Gennadius ist Semipelagianer. Faustus wandte sich gegen den

[1] Diese drei antiarianischen Schriften treffen übrigens an manchen Stellen wörtlich zusammen (siehe Engelbrechts Faustus-Ausgabe 453 ff.) und müssen deshalb entweder die eine von der andern oder alle von einer gemeinsamen Vorlage abhängig sein.

Prädestinatianismus des gallischen Presbyters Lucidus, gegen die Lehren von dem gänzlichen Verluste der menschlichen Freiheit nach dem Sündenfall, von der Partikularität der Erlösungsgnade, von der Vorherbestimmung zur Verdammnis usw. Diese Lehren waren auf den Synoden zu Arles, um 473, und zu Lyon, um 474, verworfen, und Faustus war von den versammelten Vätern mit einer wissenschaftlichen Widerlegung derselben beauftragt worden. Seine Schrift ist dem Erzbischof Leontius von Arles gewidmet und wird um 475 verfaßt sein. In dem Vorwort erklärt er den königlichen Weg der Mitte innehalten und weder nach rechts noch nach links abbiegen zu wollen. Dementsprechend bekämpft er den Pelagianismus nicht weniger lebhaft wie den Prädestinatianismus, um sich im wesentlichen zu dem Semipelagianismus des Johannes Cassianus zu bekennen, die Notwendigkeit der vorangehenden Gnade im Sinne Augustins mit Nachdruck zu bestreiten und die Annahme einer „gratia specialis" und „personalis" im Sinne der augustinischen Prädestination mit einer gewissen Entrüstung abzuweisen. Eben diesen Standpunkt hat Faustus auch anderwärts eingenommen. In einem Mahnschreiben an den Presbyter Lucidus, welches der Schrift „De gratia" voraufgegangen ist, spricht er zwar von einer „gratia praecedens"[1], meint aber nur die äußere Gnade der Offenbarung. Bischof Fulgentius von Ruspe, der „andere Augustinus", trat Faustus mit einem Werke von sieben Büchern entgegen[2]. Die sog. skythischen Mönche verlangten 519 die Verurteilung der Schriften des Faustus, weil dieselben dem Pelagianismus das Wort redeten.

Über die Überlieferung der Schrift „De gratia" — die einzige Handschrift ist cod. Paris. lat. 2166 saec. IX — handelt Engelbrecht, Studien 5—27. Die erste Ausgabe besorgte D. Erasmus, Basel 1528. Über die Gnadenlehre des Faustus handeln G. Fr. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtl. Entwicklung, Hamburg 1833, 2, 224—329. J. Heller, Fausti Regiensis Galliarum episcopi fides in exponenda gratia Christi, Monachii 1854, 8°. (Heller will Faustus von der Beschuldigung des Semipelagianismus freigesprochen wissen.) A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez, Stuttgart 1895, 8°. Fr. Wörter, Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (Kirchengeschichtl. Studien 5, 2), Münster i. W. 1899, 45—103: „Die Lehre des Faustus von Riez".

Von dem genannten Presbyter Lucidus besitzen wir noch ein Schreiben an die Väter der Synoden zu Arles und zu Lyon, in welchem er seine Irrtümer widerruft. Dasselbe steht als Ep. 2 unter den Briefen des Faustus, Migne 58, 837; vgl. 53, 683—685; ed. Engelbrecht 165—168. Vgl. Hist. lit. de la France 2, Paris 1735, 454—456.

Von Erzbischof Leontius von Arles hat sich ein Brief an Papst Hilarus aus dem Jahre 462 erhalten. Er steht unter den Briefen dieses Papstes, welch letztere großenteils an Leontius gerichtet sind, Migne 58, 22 f.; Epist. Rom. Pontiff., ed. Thiel, 1, 138 f. Vgl. Hist. lit. de la France 2, 511—514.

---

[1] Faust., Ep. 1; ed. Engelbrecht 163.

[2] Fulg. Rusp., Ep. 15, 19 (Migne 65, 442); vgl. Ep. 16, 28 (Migne 65, 451).

J. Havet (Les découvertes de Jerome Vignier: Bibliothèque de l'École des Chartes 46 [1885] 250—252) dürfte im Unrecht sein, wenn er auch diesen Brief des Leontius an Hilarus als eine Fälschung Vigniers bezeichnet.

d) Eine vierte Schrift nennt Gennadius „libellum Adversum eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis et patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter Deum". Unter diesem „libellus" ist, wie namentlich Rehling nachwies, der dritte und letzte Teil des vorhin (unter b) erwähnten längeren Briefes zu verstehen, dessen Empfänger von Faustus „reverendissime sacerdotum" angeredet wird, im übrigen aber unbekannt ist. Der letzte Teil dieses Briefes, welcher eine Körperlichkeit alles Geschaffenen, insbesondere auch der Seele, als unabweisbare Konsequenz der Räumlichkeit alles Geschaffenen vertritt, ist gesondert abgeschrieben und verbreitet worden, vermutlich deshalb, weil er Aufsehen erregte. Um 468 trat Claudianus Mamertus in seinen drei Büchern „De statu animae" dem Verfasser jenes Briefes gegenüber als Verteidiger der Unkörperlichkeit der Seele auf. Faustus seinerseits hatte, wie es scheint, einen Gegner bekämpft, welcher den Engeln und Dämonen einen Körper zuschrieb, die Seele aber als unkörperlich bezeichnete, und vielleicht ist es Claudianus Mamertus gewesen, welcher in einer früheren, nicht auf uns gekommenen Schrift diese Sätze verfocht.

B. Rehling, De Fausti Reiensis epistula tertia. Monast. Guestf. 1898.

e) Gegen Ende seines Artikels sagt Gennadius: „Sunt et alia eius scripta, quae quia necdum legi nominare nolui." Sehr wahrscheinlich schweben ihm kleinere Schriften vor, vermutlich Briefe und Predigten. Unmittelbar vorher hatte er einen dogmatisch-polemischen Brief an den nestorianisch denkenden Diakon Gräcus namhaft gemacht, und zum Schlusse gedenkt er eines paränetisch-aszetischen Briefes an den Präfektus Prätorii und Patrizier Felix. Beide Briefe liegen uns noch vor. Der Brief an Gräcus, Ep. 7, scheint aus der Zeit zu stammen, da Faustus Abt auf Lerinum war, während der Brief an Felix, Ep. 6, in den Jahren der Verbannung des Bischofs geschrieben sein dürfte. Im ganzen sind zehn Briefe des Faustus überliefert, von welchen fünf an Bischof Ruricius von Limoges gerichtet sind, sehr verschiedenen Inhalts und aus sehr verschiedener Zeit. Die zwei jüngsten dieser Briefe, Ep. 11—12, sind erst nach der Rückkehr aus dem Exil verfaßt worden.

Eine neue Ausgabe der Briefe des Faustus sowie auch der Briefe des Bischofs Ruricius von Limoges hat Br. Krusch der Edition der Werke des Apollinaris Sidonius von Chr. Lütjohann beigefügt: Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 8, Berol. 1887, 265 ff. Vgl. zu derselben A. Engelbrecht, Beiträge zur Kritik und Erklärung der Briefe des Apollinaris Sidonius, Faustus und Ruricius: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 41 (1890) 481—497. 677—689.

Die neueste Rezension der Briefe des Faustus und des Ruricius findet sich in Engelbrechts Gesamtausgabe der Schriften des Faustus 159 ff.; vgl. Proleg. XXI ff. LXXIV ff. Zu den Briefen des Faustus vgl. auch Bergmann a. a. O. 29 ff. 55 ff.

Den zehn von Faustus geschriebenen Briefen werden in den Ausgaben (Engelbrecht 159—220) zwei an Faustus gerichtete Briefe beigegeben, der eine, Ep. 2, aus der Feder des Presbyters Lucidus (siehe unter c), der andere, Ep. 4, von der Hand eines Paulinus, welcher bei Faustus Rat und Hilfe in Gewissensnöten suchte. Dieser Paulinus wird von Avitus von Vienne (Ep. ad Gundob. reg.: ed. Peiper 29) „quidam Paulinus Burdegalensis" genannt und als fruchtbarer Schriftsteller von strenger Rechtgläubigkeit geschildert (non pauca stilo catholico et inreprehensibili fide conscripsit). Wenn hier nicht etwa eine Verwechslung des Briefstellers mit Paulinus von Nola unterläuft, welcher zu Burdigala (Bordeaux) beheimatet war, so ist Paulinus von Burdigala vielleicht identisch mit einem nicht näher bezeichneten Paulinus bei Gennadius, De vir. ill. 68: „Paulinus composuit tractatus de initio quadragesimae, ex quibus ego duos legi, de die dominico paschae, de oboedientia, de paenitentia, de neophytis." Soviel bekannt, sind diese Predigten abhanden gekommen. Vgl. etwa Hist. lit. de la France 2 (1735) 461—465.

Unter den unechten Briefen des hl. Hieronymus steht ein Traktat „De septem ordinibus ecclesiae" (Migne 30, 148—162), den G. Morin (Revue Bénéd. 8 [1891] 97—104) als Eigentum des Bischofs von Reji erweisen zu können glaubte. Später hat Morin (Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 23) diese von Engelbrecht (Patristische Analekten 5—19) und Bergmann (a. a. O. 117—125) bekämpfte Hypothese zurückgenommen. Richtig aber ist, daß der Traktat einen gallischen Presbyter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts zum Verfasser hat und wertvolle Aufschlüsse über die Hierarchie und die Liturgie der gallischen Kirche gibt. Vgl. Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 159 A. 518; 345 A. 1118.

f) Man wird Apollinaris Sidonius glauben dürfen, daß Faustus ein tüchtiger Prediger war[1], und es unterliegt keinem Zweifel, daß manche seiner Predigten, sei es durch ihn selbst, sei es durch andere, der Öffentlichkeit übergeben wurden. Die Frage aber, welche von diesen Predigten erhalten geblieben oder welche von den erhaltenen Predigten Faustus zuzuerkennen sind, läßt sich zur Zeit noch nicht beantworten. Die handschriftlichen Zeugnisse sind dürftig und widerspruchsvoll, und aus dem Wortlaut selbst die Stimme des Bischofs von Reji festzustellen, ist um so schwieriger, als seine Predigten von Späteren, insbesondere von Cäsarius von Arles, viel benutzt und überarbeitet worden sind. In der Ausgabe Engelbrechts finden sich 31 Predigten, von welchen die ersten 22 in Verbindung miteinander durch eine Durlacher, jetzt Karlsruher Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts, die weiteren 9 einzeln auf verschiedenem Wege überliefert wurden. Außerdem hat Engelbrecht die sog. pseudoeusebianischen d. h. unter dem Namen des griechischen Kirchenschriftstellers Eusebius von Emesa herausgegebenen Homilien, 56 bzw. 74 an der Zahl, sämtlich für Faustus in Anspruch genommen, wenn er sie gleich nicht seiner

---

[1] Apoll. Sid., Ep. 9, 3, 5; ed. Luetjohann 152; vgl. Carm. 16, v. 124 ff.; ed. L. 242.

Ausgabe einverleibte. Morin und Bergmann erbrachten den schlagenden Nachweis, daß Engelbrecht Irrwege beschritt. Die pseudo-eusebianische Sammlung sowohl wie jene Durlacher Handschrift umschließen beide Predigten mehrerer gallischer Autoren, nicht etwa bloß des Faustus, sondern namentlich auch des Cäsarius von Arles. Und von den 9 übrigen Nummern der Ausgabe Engelbrechts kann auch nur ein kleiner Bruchteil als faustinisch anerkannt werden.

Über die Predigten des Faustus handelte Engelbrecht in seinen Studien 47—102, in seiner Ausgabe Proleg. xxvi ff. liii ff., und in der Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 43 (1892) 961—976. Morin trat Engelbrecht entgegen in der Revue Bénéd. 9 (1892) 49—61; 10 (1893) 62—77. Morins Ansichten teilt im wesentlichen auch Bergmann a. a. O. 71 ff. 126 ff. — Der pseudoeusebianischen Predigtsammlung ist Bd. 3, S. 264 schon einmal gedacht worden. Zwei dieser Predigten, Nr. 9 und 10, welche beide über das Symbolum handeln und, wie es scheint, mit Sicherheit Faustus zuzuweisen sind, wurden von neuem herausgegeben durch C. P. Caspari in seinen Ungedruckten usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 2, Christiania 1869, 183—213, und wiederum in seinen Kirchenhistorischen Anecdota 1, Christiania 1883, 315 bis 341. Bergmann a. a. O. 71 ff. hat indessen Bedenken gegen die Echtheit dieser beiden Predigten geäußert. — Die Predigt Nr. 20 der Durlacher Handschrift, De sancto Joseph I (ed. Engelbrecht 300—305), ist, wie Bergmann 328 ff. ausführt, im wesentlichen ein Exzerpt aus Ambros., De Joseph patriarcha c. 2—3. Es mag hier nachgetragen sein, daß die zweitfolgende Predigt, Nr. 22, De sancto Joseph III (ed. E. 309—313), gleichfalls ein meist wörtliches Exzerpt aus Ambros. a. a. O. c. 5 ist. — In seinen Alten und neuen Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 250—281, veröffentlichte Caspari zum ersten Male einen anonymen Tractatus de symbolo, welchen er als einen Auszug aus Predigten und sonstigen Schriften des Faustus bezeichnete. Engelbrecht (in seiner Ausgabe Proleg. xxxii) erklärte diesen Tractatus für ein Werk des Faustus selbst, ohne ihn jedoch in seine Ausgabe aufzunehmen. Bergmann a. a. O. 86 ff. will nur mittelbar faustinischen Ursprung gelten lassen. — In den Briefen, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums, Christiania 1890, 202—206, edierte Caspari eine anonyme Predigt über die Frage, „weshalb Christus die Menschheit nicht durch den Gebrauch seiner göttlichen Macht, sondern dadurch, daß er Mensch ward, das Gesetz erfüllte, litt und starb, von der Gewalt des Teufels erlöst hat", ein kleines, populäres altkirchliches „Cur Deus homo", welches wahrscheinlich von einem jüngeren Zeitgenossen und Landsmann des Faustus, unter Benutzung von Predigten des letzteren, verfaßt ist; vgl. Caspari a. a. O. 411—429.

2. Ruricius von Limoges. — Bischof Ruricius von Limoges, ein jüngerer Freund des Bischofs Faustus von Reji, hat eine größere Briefsammlung hinterlassen, welche durch eine Handschrift zu St. Gallen aus dem 9. Jahrhundert auf die Gegenwart gerettet ward (Migne, PP. Lat. 58, 67—124). Sie besteht aus zwei Büchern, von denen das erste 18, das zweite 64 Briefe zählt [1], umfaßt also im ganzen 82 Briefe.

[1] In der jüngsten Ausgabe, von Engelbrecht, im Corpus script. eccles. lat. 21, Vindob. 1891, 351 ff., zählt das zweite Buch 65 Briefe. Aber Nr. 53 stimmt wörtlich überein mit Nr. 12.

Auf die chronologische Reihenfolge ist bei der Anordnung keine Rücksicht genommen worden. Ein Teil der Briefe ist vor, der andere nach der Erhebung des Verfassers zum Bischof geschrieben. Kirchen- oder dogmengeschichtliches Interesse können weder die einen noch die andern beanspruchen. Es sind zumeist Höflichkeitsschreiben an befreundete Bischöfe mit einem Wort des Grußes oder des Dankes, des Dankes auch für Versorgung der Küche und des Kellers. In Tagen der Krankheit ist der Briefsteller nicht selten durch leibliche Werke der Barmherzigkeit erfreut worden. Andere, tröstende oder mahnende Briefe durchweht ein Hauch ernster Frömmigkeit und Weltflucht. Ein besonders langer Brief an das Ehepaar Namatius und Ceraunia aus Anlaß des Todes einer Tochter (Ep. 2, 4) wirkt wohltuend durch die Wärme der Teilnahme. Ein späterer Brief zeichnet der inzwischen verwitweten Ceraunia die Mittel und Wege christlicher Vollkommenheit (Ep. 2, 15). Auch Empfehlungsschreiben sind ziemlich reichlich vertreten. Abgesehen von den Fällen, wo die eigene Empfindung durchbricht und einen unbefangeneren Ton anschlägt, trägt die ganze Korrespondenz eine nicht bloß gewählte, sondern gesuchte und gekünstelte Form zur Schau. Ein Brief an Bischof Sedatus von Nîmes (Ep. 2, 19) ist metrisch, in Hendekasyllaben, verfaßt. Ruricius scheint sich die Briefe und Gedichte seines älteren Freundes Apollinaris Sidonius zum Vorbild genommen zu haben. Die Gepflogenheit, sich selbst auszuschreiben, teilt er mit Faustus von Reji. Er hat aber auch fremde Schriften ziemlich rücksichtslos ausgebeutet [1].

Vor den Ruricius-Briefen stehen in jener Handschrift zu St. Gallen die Briefe des Faustus, welche, wie vorhin bemerkt, zur Hälfte an Ruricius gerichtet sind, und außerdem noch 8 Briefe von verschiedenen andern Händen an Ruricius, darunter 3 Briefe von Bischof Sedatus von Nîmes.

Ruricius entstammte einem sehr vornehmen Geschlecht und heiratete die Tochter eines reichen Patrizierhauses namens Iberia. Sidonius dichtete das Hochzeitslied [2]. Um 477, nach vielleicht zehnjähriger Ehe, entschlossen sich die Gatten unter dem Einfluß des Bischofs von Reji zu einem gottgeweihten Leben in freiwilliger Enthaltsamkeit. Von etwa 485 bis zu seinem Tode, nach 507, hat dann Ruricius den Hirtenstab der Kirche von Limoges geführt, ohne daß es bei der Dürftigkeit der Quellen möglich wäre, einen näheren Einblick in seine bischöfliche Wirksamkeit zu gewinnen. An den Synoden zu Agde 506 und zu Toulouse 507 konnte er wegen Krankheit nicht teilnehmen. Zum Nachfolger auf dem Bischofsstuhl sollte er einen gleichnamigen Enkel,

[1] Vgl. die genannte Ausgabe Engelbrechts Proleg. LXXII f.

[2] Apoll. Sid., Carmen 11: Epithalamium Ruricio et Iberiae dictum; ed. Luetjohann 227–230.

Ruricius II., erhalten, nach dessen Tode Venantius Fortunatus ein „Epitaphium Ruriciorum episcoporum" schrieb[1].

Die Briefe des Ruricius sind zuerst herausgegeben worden von H. Canisius, Ingolstadt 1604. Neue Textrezensionen lieferten Br. Krusch im Anhang zu Lütjohanns Ausgabe des Apollinaris Sidonius, Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 8, Berol. 1887, 299—350, vgl. Praef. LXII—LXXIV; und A. Engelbrecht in seiner Ausgabe des Faustus von Reji, Corpus script. eccles. lat. 21, Vindob. 1891, 351—442, vgl. Proleg. LXIV—LXXIV. Krusch und Engelbrecht haben auch die acht Briefe an Ruricius aufgenommen, welche, wie gesagt, in der einzigen Handschrift den Ruricius-Briefen voraufgehen. Nachträglich veröffentlichte Engelbrecht, Pastristische Analecten, Wien 1892, 20—47, noch Auszüge aus den kritischen und exegetischen Noten einer von dem französischen Gelehrten J. Danton, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, druckfertig hinterlassenen Ausgabe der Ruricius-Briefe und handelte zugleich, ebd. 48—83, über die in den Briefen von und an Ruricius begegnenden Titulaturen (pater, filius, frater, papa, sacerdos, beatitudo, apostolicus u. dgl.). Vgl. noch Engelbrecht, Das Titelwesen bei den spätlateinischen Epistolographen 1893, 8°. Zu den Ruricius-Briefen vgl. auch Hist. lit. de la France 3, Paris 1735, 49—56. Die Nachrichten über den Lebensgang der beiden Ruricii sind am vollständigsten gesammelt und am umsichtigsten gewürdigt in den Acta SS. Oct. 8, Bruxellis 1853, 59—76. Diese Ausführungen scheinen Krusch und Engelbrecht ganz unbekannt geblieben zu sein.

Eine hübsche Predigt des mehrgenannten Bischofs Sedatus von Nimes „de natale Domini" veröffentlichte erst A. Wilmart in der Revue Bened. 35 (1923) 5—16.

3. Claudianus Mamertus. — Claudianus Mamertus[2], der Gegner des Bischofs Faustus von Reji, vielleicht zu Lyon geboren, war lange Zeit hindurch Presbyter zu Vienne, wo sein Bruder, Mamertus, Erzbischof war. Er wird von Apollinaris Sidonius in einem schwunghaften Nachruf als der treue Beistand seines Bruders geschildert, gleichsam ein zweiter Bischof, welcher die Bürde des Oberhirten zu tragen pflegte, während der Bruder die Würde sein eigen nannte[3]. Beim Gottesdienst haben sie in der Weise zusammengewirkt, daß der Bruder am Altar betete und er den Chor der Sänger leitete[4]. Um die Feier des Gottesdienstes hat er sich aber auch noch in anderer Weise verdient gemacht. Sidonius gedenkt eines Lektionars, in welchem Claudianus die Schriftlesungen für die jährlichen Festtage bestimmte[5].

---

[1] Venant. Fort., Carm. 4, 5; ed. Leo 82 f.

[2] Von einem früheren Herausgeber seines Hauptwerks, C. Barthius, Cygneae (Zwickau) 1655, ist er „Claudianus Ecdicius Mamertus" genannt worden. Der Name Ecdicius ermangelt aller urkundlichen Beglaubigung. Vgl. Engelbrecht, Untersuchungen über die Sprache des Claudianus Mamertus 531 f.

[3] Apoll. Sid., Ep. 4, 11, 6, v. 18 ff. ed. Luetjohann 63: „Antistes fuit ordine in secundo, fratrem fasce levans episcopali; nam de pontificis tenore summi ille insignia sumpsit, hic laborem."

[4] Ebd. v. 13 ff.: „Psalmorum hic modulator et phonascus | ante altaria fratre gratulante | instructas docuit sonare classes."

[5] Ebd. v. 16 f.: „Hic sollemnibus annuis paravit | quae quo tempore lecta convenirent."

und spricht anderswo in Worten höchster Bewunderung von einem metrischen „Hymnus" Claudians[1], ohne jedoch den Inhalt desselben kenntlich zu machen, so daß schon deshalb eine Identifizierung ausgeschlossen ist. Sehr wahrscheinlich ist dieser Hymnus ebenso wie das Lektionar zu Grunde gegangen. Mit Unrecht hat man später das schöne Passionslied „Pange lingua gloriosi", welches unbestreitbares Eigentum des Venantius Fortunatus ist, Claudianus zuweisen wollen.

Einen Namen hat sich Claudianus durch die drei Bücher „De statu animae" (Migne 53, 697—780) gemacht, deren Entstehungsverhältnisse vorhin bereits (Abs. 1, d) gestreift wurden. Vermutlich hatte Claudianus in einer früheren, nicht auf uns gekommenen Schrift den Engeln und Dämonen einen Körper zugesprochen, die Seele aber als unkörperlich hingestellt[2]. Ihm gegenüber verfocht Faustus von Reji in einem auch andere Fragen erörternden dogmatischen Briefe eine gewisse Körperlichkeit der Seele[3], und dieser Brief, welcher ohne Verfassernamen in Umlauf kam, hat Apollinaris Sidonius und andern Anlaß gegeben, Claudianus zu ersuchen, seine Ansicht in umfassenderer Weise zu begründen. Sidonius, seinem Freunde, hat Claudianus sein Werk gewidmet, und indem er ihn „praefectus patricius" betitelte, hat er zugleich die Abfassungszeit angegeben. Sidonius ist seit Anfang 468 „praefectus urbi" gewesen, aber schon 469 oder 470 Bischof geworden. Also muß das Werk um 468 entstanden sein. Nachdem Claudianus in kurzen Worten die Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes, welche in dem Briefe des Faustus gleichfalls bestritten worden war, verteidigt hat, entwickelt er in dem ersten Buche den Vernunftbeweis für die Unkörperlichkeit der Seele. Als Prämissen dienen die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die in der Seele gesucht werden müsse, weil Gott zugestandenermaßen keinen Körper habe, die „Illokalität" oder Unräumlichkeit der Seele, die mit der Unräumlichkeit gegebene Quantitätslosigkeit usw. Ein zweites Buch erbringt den Autoritätsbeweis. Zunächst werden alte Philosophen, Griechen und Römer, vor allen Plato aufgerufen, dann Kirchenväter, namentlich Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, und endlich biblische Schriftsteller, in erster Linie Paulus. Das dritte Buch sucht noch verschiedene Ein-

---

[1] Apoll. Sid., Ep. 4, 3, 8.

[2] Vgl. Claud. Mam., De statu an. 3, 8 (ed. Engelbrecht 167 f.): „Nempe dixisti: ‚Si ex hoc concreto aere diabolus corpus traxit, ergo alienum corpus ad tormenta portabit', tamquam egomet istud umquam uspiamve dixerim." Weiteres bei Rehling, De Fausti Reiensis epistula tertia, Monast. Guestf. 1898, 42 f.

[3] Das die Körperlichkeitsfrage betreffende Stück des Briefes steht in allen Claudianushandschriften, und es sind ihrer nicht wenige, als besondere anonyme Schrift vor den Büchern „De statu animae". Doch hat erst ein Unbekannter gegen Ende des 7. Jahrhunderts, nicht Claudianus selbst dem Fragment diese Stelle gegeben, und noch weniger hat, wie gewöhnlich angenommen wird, Claudianus den ganzen Brief des Faustus seinem Werke voraufgeschickt. Vgl. Rehling a. a. O. 5 ff.

wände zu entkräften und die im ersten Buche schon vorgebrachten Argumente zu verstärken. Im Mittelpunkt steht dabei die seelische Eigenschaft der Unräumlichkeit. Zum Schlusse folgt eine „superiorum in brevi recapitulatio librorum“ (3, 16). Übrigens wird eine straffe Disposition vermißt. In der Vorrede sowohl wie in jener Rekapitulation gibt der Verfasser auch deutlich zu verstehen, daß er auf die Bewegungsfreiheit, wie sie eine polemische Gelegenheitsschrift beanspruchen darf, nicht hat verzichten wollen [1].

Apollinaris Sidonius feierte das Werk als eine Musterleistung sondergleichen [2]. Schwerer wiegt das Urteil des Faustus von Reji nahe stehenden Gennadius, welcher dem Verfasser das Prädikat eines „vir ad loquendum artifex et ad disputandum subtilis“ zuerkennt [3]. Allerdings bekundet Claudianus eine bemerkenswerte dialektische und spekulative Befähigung und zugleich eine nicht gewöhnliche Vertrautheit mit der altkirchlichen wie mit der klassischen Literatur. Sein vorzüglichster Lehrer und Gewährsmann ist Augustinus oder, wie er selbst sich ausdrückt, „Aurelius Augustinus et acumine ingenii et rerum multitudine et operis mole veluti quidam Chrysippus argumentandi virtute aut Zenon sensuum subtilitate aut Varro noster voluminum magnitudine“ [4]. Sein stilistisches Vorbild scheint der Sophist Apulejus von Madaura gewesen zu sein [5]. Von den Auswüchsen der gallischen Phrasenkunst hat er sich in hohem Grade frei gehalten. In kurzen, schlagenden Sätzen, bisweilen tief in Spott und Ironie getaucht, weiß er seinem Gegner scharf zu Leibe zu gehen und im letzten Buche „ihm bei seinem Rückzug auf den Fersen zu bleiben“, wie das Vorwort sagt.

In einer Pariser Handschrift des 13. Jahrhunderts ist den Büchern „De statu animae“ ein Brief des Verfassers an den befreundeten Rhetor Sapaudus zu Vienne [6] beigegeben. Claudianus ermuntert denselben, dem beklagenswerten Niedergang der Künste und Wissenschaften nach Kräften entgegenzuwirken und gibt auch Winke be-

[1] Eine gewissenhafte Inhaltsanalyse der drei Bücher gab neuerdings Zimmermann im Divus Thomas 1 (1914) 333 ff.

[2] Apoll. Sid., Ep. 4, 3; vgl. Ep. 5, 2.

[3] Gennad., De vir. ill. 83.

[4] De statu an. 2, 9; ed. Engelbrecht 133. — Harnack (Texte und Untersuchungen usw. 20, 3, Leipzig 1900, 147 f.) hat gefragt, wer der von den Herausgebern nicht identifizierte „nobilissimus tractator sanctarum scripturarum“ sei, dem Claudianus (a. a. O. epil.; ed. Engelbrecht 196) die Worte in den Mund legt: „Quattuor pones dilectionis regulas, quod supra nos, quod iuxta nos, quod nos, quod infra nos.“ Kein Zweifel, daß Augustinus gemeint ist, der (De doctr. christ. 1, 23, 22) schreibt: „Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant.“

[5] Siehe darüber Engelbrecht, Untersuchungen 435 ff.

[6] Vgl. über ihn Hist. lit. de la France 2, Paris 1735, 498 ff.

züglich der Autoren, welche von den Jüngern der Rhetorik studiert und memoriert zu werden verdienen. Dieser Brief dürfte vor der Abfassung des Werkes „De statu animae" geschrieben sein. Ein zweiter Brief Claudians, an Apollinaris Sidonius gerichtet und in und mit der Korrespondenz des letzteren überliefert, ist jüngeren Datums. Er redet Sidonius bereits als Bischof oder „papa" an, enthält indessen nur eine Klage über die Schweigsamkeit des Freundes. Von sonstigen Briefen Claudians ist nichts bekannt. Im Jahre 473 oder 474 hat er nach der gewöhnlichen Ansicht sein Leben beschlossen [1].

Die Bücher „De statu animae" sind erstmalig zum Druck befördert worden durch P. Mosellanus, Basel 1520. Die Ausgabe des Jesuiten A. Schottus, Köln 1618, bildet die Grundlage des Textes bei A. Gallandi, Bibl. vet. Patr. 10, Venet. 1774, 417—460, welch letzterer bei Migne 53 abgedruckt ward. Die jüngste Ausgabe besorgte, auf Grund von zwölf Handschriften aus dem 9. bis 13. Jahrhundert, A. Engelbrecht im Corpus script. eccles. lat. 11, Vindob. 1885. Über dieses Hauptwerk Claudians handeln A. C. Germain, De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia dissertatio, Montispelii 1840, 8°. M. Schulze, Die Schrift des Claudianus Mamertus, Presbyters zu Vienne: De statu animae, im Auszuge, mit kritischen Untersuchungen, Dresden 1883, 8°. A. Engelbrecht, Untersuchungen über die Sprache des Claudianus Mamertus: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 110, Wien 1885, 423—542. H. Rönsch, Zur Kritik und Erklärung des Claudianus Mamertus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 30 (1887) 480—487. R. de la Broise, Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis (Thesis), Paris 1890, 8°. Fr. Zimmermann, Des Claudianus Mamertus Schrift De statu animae libri tres: Divus Thomas 1 (1914) 238 ff. 333 ff. 470 ff.

Zu der Notiz über Claudianus bei Gennad., De vir. ill. 83, in welcher ursprünglich nur von dem Werke „De statu animae" die Rede war, ist in cod. Vatic. Regin. lat. 2077 saec. VI/VII hinzugefügt worden: „Scripsit et alia nonnulla, inter quae et hymnum de passione Domini cuius principium est: 'Pange lingua gloriosi' . . ." (ed. Richardson 90). Unter Berufung auf diese falsche Angabe hat Gallandi (Bibl. vet. Patr. 10, 458) den genannten Hymnus, der, wie bemerkt, Venantius Fortunatus angehört (Ven. Fort., Carm. 2, 2; ed. Leo 27 f.), Claudianus zugeeignet. In dem Abdruck der Ausgabe Gallandis bei Migne 53, 785—790 sind noch einige weitere „carmina dubiae auctoritatis" unter den Namen Claudians gestellt worden: Contra poetas vanos carmen, von Paulinus von Nola (Carm. 22; ed. Hartel 186—193), In Iacobum magistrum equitum, von Claudius Claudianus (Carm. min. 50; ed. Birt 340) und noch fünf andere, drei lateinische und zwei griechische Stücke christlichen Inhalts, welche gleichfalls unter dem Namen des Claudius Claudianus umlaufen und oben S. 124 f. einzeln besprochen worden sind. Engelbrecht hat keines dieser Gedichte in seine Ausgabe aufgenommen.

Zu dem verloren gegangenen Lektionar Claudians vgl. G. Morin, La lettre-préface du „Comes", ad Constantium, se rapporterait au Lectionnaire de Claudien Mamert? Revue Bénédictine 30 (1913) 228—231. Nach Sprache und Stil, glaubt Morin, könne das Widmungsschreiben vor dem unter den Schriften des hl. Hieronymus stehenden „Liber comitis sive lectionarium per circulum anni" (Migne 30, 501 ff.) sehr wohl ursprünglich die Vorrede des Lektionars Claudians gebildet haben.

---

[1] Vgl. De la Broise, Mamerti Claudiani vita etc., Paris 1890, 15.

4. Gennadius von Marseille. — Über den Lebensgang des so oft genannten Literarhistorikers Gennadius sind nur sehr dürftige Mitteilungen zu uns gedrungen. Die wichtigste Quelle ist ein kurzer Artikel, welcher von einem Fortsetzer der gennadianischen Schrift „De viris illustribus" an den Schluß des Katalogs gestellt wurde[1], vermutlich im Hinblick auf den Vorgang des hl. Hieronymus, welcher zum Schlusse seines Schriftstellerkatalogs über seine eigene literarische Tätigkeit berichtet hatte. Doch darf auch jenem Fortsetzer, obwohl er fälschlich die Maske des Verfassers annimmt und in der ersten Person spricht, volles Vertrauen geschenkt werden. Er gibt an, daß Gennadius als Presbyter zu Marseille gelebt, daß er auch noch die Tage des Papstes Gelasius (492—496) gesehen und daß er eine Reihe von Schriften, darunter mehrere größere Werke, veröffentlicht hat. Uns liegen nur noch zerstreute Reste seines Nachlasses vor.

a) Die Schrift „De viris illustribus", deren erste Ausgabe in die Jahre 461—469 zurückreicht, ist gleich zu Eingang dieses Werkes[2] gewürdigt und der dortigen Kennzeichnung entsprechend im weiteren Verlauf fast immer wieder als sehr wertvolle Quellenschrift erprobt worden. Hier sind noch zwei Bemerkungen nachzutragen. Einmal lehrt die Schrift, daß Gennadius auch des Griechischen mächtig und als Übersetzer aus dem Griechischen ins Lateinische tätig gewesen ist. Außer verschiedenen Abhandlungen des Mönches Evagrius Pontikus, die er jedenfalls als erbauliche Lektüre empfehlen wollte, hat er auch ein Rechtfertigungsschreiben des „Häresiarchen" Timotheus Älurus an Kaiser Leo ins Lateinische übersetzt, letzteres zur Befriedigung der Wißbegierde der „Brüder"[3]. Alle diese Übersetzungen sind zu Grunde gegangen. Zweitens ist der Schrift „De viris illustribus" zu entnehmen, daß der Verfasser semipelagianischen Anschauungen huldigte, wenngleich er dieselben nur auf indirektem Wege zur Geltung bringt. Pelagius nennt er einen „Häresiarchen" und Julianus von Aeclanum einen „Verteidiger der Häresie", aber die Vertreter des Semipelagianismus wie Johannes Cassianus und Faustus von Reji hat er ausführlich behandelt und mit Worten der Anerkennung überschüttet, während er bei Augustinus, Prosper von Aquitanien und den Päpsten des 5. Jahrhunderts sich auf sehr lückenhafte und unzureichende Notizen beschränkte[4]. Er hat sich aber, wie wir noch sehen werden, auch in ausdrücklichen Erklärungen zum Semipelagianismus bekannt.

[1] Siehe den Wortlaut in der Ausgabe Richardsons 97.

[2] Bd. 1², S. 5 ff.

[3] De vir. ill. 11 u. 72. Über die Evagrius-Übersetzungen vgl. Bd. 3, S. 94 f. Über das Schreiben des Timotheus vgl. oben S. 80 A. 3.

[4] Näheres bei Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 196 ff.

b) Die Hauptaufgabe seiner Schriftstellerei muß Gennadius in der Bekämpfung der Häresie erblickt haben. „Scripsi", sagt in seinem Namen der erwähnte Fortsetzer, „adversum omnes haereses libros octo et adversum Nestorium libros quinque et adversus Eutychen libros decem et adversus Pelagium libros tres". Auch diese Werke sind sämtlich verschollen. Nur von dem ersten derselben haben sich einige Trümmer erhalten. Ein „Liber de ecclesiasticis dogmatibus", wie die älteren Ausgaben sagen, welcher unter dem Namen des Gennadius, freilich auch unter dem Namen Augustins und Isidors von Sevilla überliefert ist, ein Abriß der katholischen Glaubenslehre mit polemischem Einschlag, darf als der positive Schlußabschnitt des Werkes „Adversum omnes haereses" betrachtet werden. Doch ist derselbe, wie auch Elmenhorst, dessen Ausgabe vom Jahre 1614 bei Migne 58, 979—1054 abgedruckt ist, erkannt hat, stark entstellt und gefälscht. Die Kapitel 22—51 sind aus einem Briefe des Papstes Cälestinus I. und aus den Akten der Synoden zu Karthago 418 und zu Orange 529 nachträglich eingeschoben und treten auch in sachlichen Widerspruch zu den übrigen Kapiteln. Den ursprünglichen Text, welcher wahrscheinlich „Definitio ecclesiasticorum dogmatum" überschrieben war, aber keinen Verfassernamen trug, hat erst Turner 1906 ans Licht gezogen. Bedenken gegen die Zueignung an Gennadius, wie Turner sie äußerte, konnte Morin durch eingehende Vergleichung des Textes mit der Schrift „De viris illustribus" ausräumen. Mit der Schlußbemerkung über „novelli legislatores qui ideo animam tantum ad imaginem Dei creatam dicunt, ut, quia Deus incorporeus recte creditur, etiam anima incorporea esse credatur" [1], hat Gennadius sehr wahrscheinlich auf die Schrift des Claudianus Mamertus „De statu animae" anspielen wollen, und da diese um 468 veröffentlicht ward, so mag Gennadius im Laufe des folgenden Jahrzehnts geschrieben haben. Spuren semipelagianischer Denkweise sind wiederholt anzutreffen, auch in den Sätzen: „Initium ergo salutis nostrae habemus Deo miserante: ut adquiescamus salutiferae inspirationi, nostrae potestatis est: ut adipiscamur quod adquiescendo admonitioni cupimus, divini muneris est: ut non labamur ab adepto salutis munere, sollicitudinis nostrae est et caelestis pariter adiutorii." [2] Es gibt aber noch ein zweites Überbleibsel des Werkes „Adversum omnes haereses". Drei oder vier

---

[1] Der Text bei Turner in The Journ. of Theol. Stud. 7 (1906) 99 (c. 54) deckt sich fast völlig mit dem Texte bei Migne 58, 1000 (c. 88).

[2] Bei Turner a. a. O. 93 (c. 20). Vgl. die Korrektur bei Turner in The Journ. of Theol. Stud. 8 (1907) 113. — Wenn Nirschl (Lehrbuch der Patrologie und Patristik 3. Mainz 1885. 294 ff.) behauptete, Gennadius lehre die „zuvorkommende Gnade im katholischen Sinne", so entnahm er seine Beweisstellen fast sämtlich den unechten Einschiebseln der Schrift, c. 22—51. Vgl. Arnold, Cäsarius von Arelate. Leipzig 1894. 535 f.

Kapitel über die Häresien der Prädestinatianer, Nestorianer, Eutychianer und Timotheaner oder Anhänger des Timotheus Älurus, welche dem pseudohieronymianischen „Indiculus de haeresibus“ sowie auch der augustinischen Schrift „De haeresibus“ angehängt zu werden pflegen, sind in mehreren Handschriften ausdrücklich Gennadius beigelegt. Und Morin dürfte gezeigt haben, daß kein Grund vorliegt, diesem Zeugnis gegenüber mißtrauisch zu sein.

Die wichtigste unter den älteren Ausgaben der Schrift De eccles. dogm. von G. Elmenhorst, Hamburg 1614 in 4°, abgedruckt bei Migne a. a. O., ist auch abgedruckt worden bei Fr. Oehler, Corpus haereseologicum 1, Berol. 1856, 335—400. Bei Migne steht die Schrift aber auch unter den Werken Augustins 42, 1211—1222, sowie unter den Werken Isidors von Sevilla 83, 1227—1244. Den ursprünglichen Text edierte C. H. Turner, The Liber ecclesiasticorum dogmatum attributed to Gennadius: The Journal of Theol. Studies 7 (1906) 78—99. Dazu Supplementa: ebd. 8 (1907) 103—114. Gegen Turners Zweifel an der Echtheit der Schrift wandte sich G. Morin, Le liber dogmatum de Gennade de Marseille et problèmes qui s'y rattachent: Revue Bénéd. 24 (1907) 445 bis 455. Über die genannten drei oder vier Kapitel betreffend Prädestinatianer usw. siehe Morin a. a. O. 450—453.

c) Auf die häreseologischen Werke folgen in dem bezeichneten Artikel „tractatus de mille annis de apocalypsi beati Iohannis“, und diese Predigten, obwohl fast allgemein für verloren gehalten, dürften noch vorliegen, und zwar in der unter den Werken Augustins gedruckten, aber anerkanntermaßen Augustinus völlig fremden „Expositio in apocalypsim b. Iohannis“ (Migne 35, 2417—2452). Diese „Expositio“ besteht nämlich aus 18 oder 19 Homilien (in der Mehrzahl der Handschriften sind die Homilien 16 und 17 in eine Homilie zusammengezogen), wenngleich die Homilienform „nur ein ganz äußerlich übergeworfenes Kleid ist“[1], insofern außer den jedesmaligen Einleitungs- und Schlußsätzen kaum etwas im Texte an Homilien gemahnt. Der Sache nach aber sind diese Homilien im wesentlichen ein Exzerpt, und überdies ein nachlässiges und ungeschicktes, von Wiederholungen wimmelndes Exzerpt, aus dem Apokalypsekommentar des Donatisten Tyconius; vielleicht ist auch der Kommentar des alten Viktorinus von Pettau benutzt worden. Morin bezeichnete gelegentlich Cäsarius von Arles, den unermüdlichen Bischof und Prediger, gest. 543, als den Eigentümer der Homilien[2]. Viel eher indessen als Cäsarius muß Gennadius in Betracht gezogen werden, weil die Sammlung in einer Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts überschrieben ist: „Incipit tractatus Gennadii presbiteri Massilie de mille annis et de apocalypsi beati Iohannis“[3]. Man beachte, daß diese Überschrift mit der Titel-

[1] Vogels, Untersuchungen zur Gesch. der latein. Apokalypse-Übersetzung, Düsseldorf 1920, 59.

[2] Morin bei Souter in The Journ. of Theol. Stud. 14 (1913) 338.

[3] Siehe James in The Classical Review 3 (1889) 222. Eben diese Handschrift benutzte auch Souter a. a. O. 339.

angabe in unsrem Gennadius-Artikel fast vollständig übereinstimmt. Man beachte aber auch, daß Gennadius in der Schrift „De viris illustribus" fast auffallend lange bei dem Apocalypsekommentar des Tyconius verweilt, eine „vorzügliche Charakteristik" desselben gibt und insbesondere auf seine Erklärung des tausendjährigen Reiches der Heiligen hinweist, durch welche alle chiliastischen Träumereien ausgeschaltet wurden[1].

Der Text der „Expositio" bei Migne a. a. O. ist sehr unzuverlässig. Souter und Vogels haben für ihre Untersuchungen über den zu Grunde liegenden Apokalypsetext auf die Handschriften zurückgreifen müssen, welche ziemlich zahlreich zu sein scheinen. A. Souter, Tyconius' Text of the Apocalypse, a partial restoration: The Journal of Theol. Studies 14 (1913) 338—358. H. J. Vogels, Untersuchungen zur Gesch. der lateinischen Apokalypse-Übersetzung, Düsseldorf 1920. 56 f. 59 ff. 182 ff. Vgl. M. Rh. James, Pseudo-Augustine on the Apocalypse: The Classical Review 3 (1889) 222.

d) An letzter Stelle nennt der Artikel „epistulam de fide mea missam ad beatum Gelasium episcopum urbis Romae". Caspari und Jungmann haben ein Glaubensbekenntnis herausgegeben, welches die Aufschrift trägt: „Gennadius Massiliensis episcopus[2] de fide disputans inter caetera dixit", so daß man glauben sollte, es handle sich um einen Ausschnitt aus einer umfassenderen Darlegung des Glaubens, etwa aus der (unter b genannten) „Definitio ecclesiasticorum dogmatum". Dem ist indessen nicht so. Wenngleich sich das Bekenntnis mit den zwei ersten Kapiteln der „Definitio" sachlich nahe berührt, so ist es doch ein selbständiges und abgeschlossenes Ganzes in zwei Teilen, einem trinitarischen und einem christologischen. Es kann also wohl identisch sein mit jenem Schreiben an Papst Gelasius, dessen Veranlassung freilich völlig dunkel bleibt. Aus unzureichenden Gründen ist es von Caspari Gennadius streitig gemacht und einem fränkischen Theologen des 8. Jahrhunderts zugewiesen worden.

Das Bekenntnis ward gleichzeitig von C. P. Caspari (in der Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge) und von E. Jungmann (Quaestiones Gennadianae, Progr., Leipzig 1881, 23—25) ediert und sodann, unter Benützung einer zweiten Handschrift und in mehrfach berichtigter Form, noch einmal von Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 301 bis 304; vgl. XIX—XXIII. Zur Frage nach dem Verfasser vgl. K. Sittl im Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft 55 (1888) 246 f. (gegen Gennadius); H. Brewer, Kommodian von Gaza, Paderborn 1906, 217 bis 226 (für Gennadius). Zu Brewer vgl. Turner in The Journal of Theol. Studies 8 (1907) 111.

Ein gallischer Presbyter Vincentius, der persönlich mit Gennadius bekannt war, hat eine Anzahl Psalmen, vielleicht das ganze Psalmenbuch kom-

---

[1] Gennad., De vir. ill. 18. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906, 58 A. 11.

[2] Der Irrtum, daß Gennadius Bischof gewesen, kommt auch sonst vor. Vgl. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 301 A. 2.

mentiert (Gennad., De vir. ill. 80). Diese Arbeit ist zu Grunde gegangen. Irrtümlich glaubte man sie früher in dem unter dem Namen Rufins von Aquileja gedruckten „Commentarius in 75 Davidis psalmos" (Migne 21, 641—960) wiedererkennen zu dürfen (vgl. Bd. 3 dieses Werkes, S. 558). Der letztere Kommentar ist viel jüngeren Datums, nicht ein Werk Alkuins, wie H. Brewer glaubte (Zeitschrift f. kath. Theol. 37 [1913] 668—675; vgl. auch Morin in der Revue Bénéd. 30 [1913] 458 f.), sondern, wie A. Wilmart (Revue Bénéd. 31 [1914—1919] 258—276) nachwies, erst um 1100 von Abt Lietbert von St. Rufus bei Avignon verfaßt, bzw. aus Augustins Enarrationes in psalmos exzerpiert.

5. Julianus Pomerius. — Laut dem Fortsetzer des Schriftstellerkatalogs des Gennadius[1] stammte Julianus Pomerius aus Mauretanien, siedelte aber von dort nach Gallien über und ward hier zum Priester geweiht. Einer andern Quelle[2] ist zu entnehmen, daß er sich zu Arles niederließ und mit nicht geringem Erfolg als Lehrer der Grammatik tätig war. Auch Erzbischof Äonius von Arles wußte ihn zu schätzen, und Cäsarius, der Nachfolger des Äonius, war sein Schüler. Bischof Ruricius von Limoges gab sich alle Mühe, Pomerius zu bewegen, nach Limoges zu kommen[3]. Der damalige Diakon und spätere Bischof Ennodius von Pavia bot seine ganze Beredsamkeit auf, um ihn nach Italien zu ziehen[4]. Er ist jedoch in Arles verblieben, und dort wird er wohl auch die Priesterweihe empfangen haben. In der Aufschrift der zwei noch erhaltenen Briefe des Bischofs Ruricius wird Pomerius als „abbas" bezeichnet, woraus man zu folgern pflegt, daß er in oder bei Arles ein Kloster geleitet habe, während Arnold die Meinung vertritt, daß er früher in seiner afrikanischen Heimat Abt eines Klosters gewesen[5]. Wahrscheinlich hat er indessen zu Arles einem Verein von Klerikern vorgestanden, welche sich zu gemeinschaftlichem Leben zusammengeschlossen hatten[6]. Sein Tod wird in den Anfang des 6. Jahrhunderts zu verlegen sein. Zur Zeit, da Pseudo-Gennadius schrieb, befand er sich noch unter den Lebenden.

Von seinen Schriften, wie sie Pseudo-Gennadius und, unabhängig von ihm, auch Isidor von Sevilla aufführt, hat sich nur eine einzige auf unsre Tage gerettet, die drei Bücher „De vita contemplativa" (Migne 59, 415—520). Sie sind freilich lange Jahrhunderte hindurch Prosper von Aquitanien zugeeignet worden, bis Sirmond, gest. 1651, für die Rechte des Pomerius eintrat. Es genügt jedoch, darauf hinzuweisen, daß am Schlusse des Schriftenverzeichnisses bei Isidor drei Bücher „De futurae vitae contemplatione vel actuali conversatione

---

[1] Siehe die Ausgabe Richardsons 96. Pseudo-Gennadius und ebenso alle andern Gewährsmänner sagen einfach „Pomerius". Nur Isidor von Sevilla (De vir. ill. 25) schreibt „Iulianus cognomento Pomerius".

[2] Vita S. Caesarii episc. Arelat. 1, 9; ed. Krusch 460.

[3] Ruric., Epp. 1, 17; 2, 9 (2, 10 ed. Engelbrecht).

[4] Ennod., Epp. 2, 6. [5] Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 87.

[6] Vgl. Iul. Pom., De vita contempl. 2, 10, 2; Migne 59, 455.

necnon de vitiis atque virtutibus" genannt werden, die überlieferten drei Bücher aber nach den Worten des Verfassers selbst das erste „de vita contemplativa", das zweite „de actuali vita" und das dritte „de vitiis atque virtutibus" handeln[1]. Die Identität kann also nicht zweifelhaft sein. Zugleich erhellt aus diesen Angaben, daß die Aufschrift „De vita contemplativa" nur auf das erste Buch zutrifft. Nach dem Prolog ist das Werk auf Ersuchen eines Bischofs Julianus verfaßt und hat die Aufgabe, zehn Fragen zu beantworten, welche sich sämtlich um das Leben und Wirken des Klerikers drehen. Das erste Buch nun ist dem Nachweis gewidmet, daß der Kleriker sich des beschaulichen Lebens befleißigen müsse. Obwohl in seiner vollkommenen Entfaltung das selige Vorrecht eines besseren Jenseits, könne und solle das beschauliche Leben doch schon im Diesseits seinen Anfang nehmen. Die Pflege desselben aber habe zur Voraussetzung, daß der Kleriker sich seiner Pflichten gegen Gott und seine Gemeinde bewußt bleibe. Das zweite Buch regelt und ordnet das tätige Leben des Klerikers. Mit Milde und mit Ernst zugleich müsse derselbe seines seelsorgerlichen Amtes walten, bescheiden und zurückhaltend sein in seinen Ansprüchen an die Gemeinde, auf weltliche Freuden und Genüsse gern verzichten. Das dritte Buch hält dem Kleriker einen Sittenspiegel vor, warnt vor Lastern, insbesondere vor Hoffart und Neid, und empfiehlt die Tugenden, namentlich die Furcht und die Liebe sowie die vier Kardinaltugenden oder „virtutes principales". Das Ganze ist demnach ein Vademecum, ein Lehr- und Erbauungsbuch für Kleriker, welches im ersten und zweiten Teile die Bahnen einer Pastoralanweisung einschlägt. Der Verfasser ist ein Mann von gereifter Einsicht und freimütigem Urteil. Die Schäden der Zeit geißelt er mit unerbittlicher Strenge. Seine Lehrworte sind von augustinischen Gedanken durchtränkt. Außer andern Schriften Augustins hat er die Bücher „De doctrina christiana" gern verwertet[2]. Die Ausdrucksweise ist verhältnismäßig schlicht und einfach, aber gewählt und geschmackvoll. Der Schluß des dritten Buches bringt folgende Entschuldigung bzw. Rechtfertigung: „Die rechte Latinität hat, denke ich, kurz und klar die Gedanken zur Aussprache zu bringen, nicht aber mit den Farben und Blumen üppigen Wortschwalles zu prunken. Verständige Männer finden nicht an dem Gekünstelten Gefallen, sondern an dem Gehaltvollen. Sind doch nicht die Dinge der Worte wegen da, sondern die Worte der Dinge wegen."

---

[1] Iul. Pom. a. a. O. l. 3, praef. — Pseudo-Gennadius nennt gleichfalls zum Schlusse seines Verzeichnisses eine Schrift „De vitiis et virtutibus" und hat damit wohl auch unsere drei Bücher, nicht bloß das letzte derselben gemeint. — Über die Unzulässigkeit der Überweisung der drei Bücher an Prosper vgl. etwa Valentin, St. Prosper d'Aquitaine. Toulouse 1900, 651—655.

[2] Vgl. Arnold a. a. O. 127.

Außer der Schrift „De vita contemplativa“ nennen die zwei Berichterstatter vor allem noch ein in Dialogform abgefaßtes und acht Bücher zählendes Werk „De animae natura“, wie Isidor sagt, oder, wie Pseudo-Gennadius schreibt, „De natura animae et qualitate eius et de resurrectione et specialitate eius in hac vita fidelium et generali omnium hominum“. Beide Autoren verzeichnen auch den besondern Gegenstand eines jeden einzelnen der acht Bücher, und zwar in wesentlich übereinstimmender Weise, wahrscheinlich auf Angaben des Verfassers selbst gestützt, der auch in der Schrift „De vita contemplativa“ einem jeden Buche eine Inhaltsskizze voraufschickt. In dem zweiten Buche über die Natur der Seele hat Pomerius, wie Isidor rügend hervorhebt, im Anschluß an Tertullian die Körperlichkeit der Seele behauptet. Pseudo-Gennadius weiß von einem bei Isidor fehlenden „Dictatum ad quendam nomine Principium de contemptu mundi ac rerum transiturarum hortatorium“. Isidor hinwieder kennt einen bei Pseudo-Gennadius unerwähnt gebliebenen „Libellus de virginibus instituendis“.

Die Hauptausgabe der Schrift „De vita contemplativa“ lieferten J. B. Le Brun des Marettes und D. Mangeant in ihrer Edition der Werke Prospers von Aquitanien, Paris 1711. 2⁰; wiederholt Venedig 1744, 2 Bde. 2⁰, und Venedig 1782, 2 Bde. 4⁰. Diese Ausgabe ist bei Migne a. a. O. abgedruckt. J. G. Pfister, Der hl. Prosper über das beschauliche Leben, Würzburg 1826, 8⁰, spendete eine deutsche Übersetzung. Fr. Degenhart, Studien zu Julianus Pomerius (Progr.), Eichstätt 1905, 8⁰, gab einen Beitrag zur Würdigung des Stiles der Schrift und eine Kollation des Textes bei Migne mit vier Münchener Handschriften. Vgl. noch Hist. lit. de la France 2, Paris 1735, 665—675. C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894, 80 bis 84. 124—129.

§ 79. Italiker.

1. Aponius. 2. Arnobius der Jüngere. 3. Petrus Chrysologus.
4. Maximus von Turin.

1. Aponius. — Aponius, der Verfasser eines umfangreichen Kommentars zum Hohenliede, ist wahrscheinlich in Rom ansässig gewesen. Doch ist über seine Lebensverhältnisse ein Schleier gebreitet, weil kein Literarhistoriker seiner gedacht hat und sein eigenes Werk nur Mutmaßungen gestattet. In zwölf Büchern erbringt dasselbe den einläßlichen Nachweis, daß das Hohelied „totum spiritale, totum dignum Deo totumque animae salutare“ [1]. Das Lied besinge nämlich den Liebesbund zwischen Christus und seiner Kirche und verkünde in geheimnisvoller Sprache die geschichtliche Entfaltung und Auswirkung dieses Liebesverhältnisses von der Schöpfung an bis zur Endzeit [2]. Manche

[1] Aponii in Canticum canticorum explanatio, edd. Bottino et Martini, l. 1, p. 3.

[2] Ebd. l. 1, p. 3: „Sapientissimo Salomoni quidquid ab initio mundi usque in finem in mysteriis egit acturusve erit Dei sermo erga ecclesiam in figuris et in

Stellen des Liedes werden übrigens auch von dem Liebesverhältnis des Wortes Gottes zu der einzelnen Menschenseele erklärt, und andere Stellen werden auf die Liebe der menschlichen Seele Christi zu dem göttlichen Logos bezogen[1]. Nicht selten werden dogmatisch-polemische Erörterungen gegen verschiedene Häretiker in die Auslegung des Textes verwebt. Überhaupt zeigt das ganze Werk ein ausgesprochen theologisches Gepräge.

Wie der Ausleger selbst erklärt, hat er die „exemplaria Hebraeorum" benützt, d. h. nicht den älteren lateinischen und auch nicht den griechischen Text des Hohenliedes, sondern die aus dem Hebräischen geflossene Vulgata-Übersetzung des hl. Hieronymus vom Jahre 398[2]. Ist damit ein „terminus a quo" gegeben, so läßt sich den polemischen Ausführungen ein „terminus ad quem" entnehmen. Die jüngsten der namhaft gemachten Häretiker sind Photinus und Bonosus, während Nestorius und Eutyches nicht erwähnt, die christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts in keiner Weise berührt werden. Mit Rücksicht hierauf haben die Herausgeber des Kommentars, Bottino und Martini, die Zeit der Abfassung auf den Anfang des 5. Jahrhunderts berechnet, und Witte ist in einer umfassenden Untersuchung auf die Jahre 405—415 geführt worden[3]. Die Annahme, daß der Verfasser in Rom oder in der Umgebung Roms gelebt hat, wird durch die nachdrückliche und unablässige Betonung des Primats der römischen Kirche empfohlen: der ganze Abschnitt Hl 7, 1—9 wird speziell auf die Christengemeinde Roms gedeutet, Petrus gilt als der „pastor quem princeps pastorum Christus mundo vicarium dereliquit"[4]. Die Wiege des Verfassers hat aber jedenfalls nicht in Italien gestanden. Das beweist die Mangelhaftigkeit und Unbeholfenheit seines Lateins, die „rusticitas linguae", wie er selbst sagt, während anderseits Spuren einer Bekanntschaft mit dem Griechischen, Hebräischen und Syrischen auf eine morgenländische Heimat hinweisen[5]. Witte sieht in Aponius einen syrischen Juden, der in seinem Vaterland schon zum Christentum übergetreten und später nach Italien eingewandert sei.

Die sechs ersten der zwölf Bücher des Kommentars sind schon durch J. Faber, Freiburg i. Br. 1538, herausgegeben und nach dieser Ausgabe wiederholt abgedruckt worden. Als Ersatz für die fehlenden sechs letzten Bücher ist dieser Ausgabe und den Nachdrucken der betreffende Teil eines durch den Prämonstratenserabt Lukas von Mons S. Cornelii im 12. Jahrhundert gefertigten Auszuges aus dem Kommentar beigegeben. Das 7., 8. und einen Teil

---

aenigmatibus demonstratum"; p. 9: „Ideo Canticum canticorum appellatur, quia ad propriam Christi regis et ecclesiae coniunctionem cantatum esse manifeste probatur."

[1] Vgl. darüber Witte, Der Kommentar des Aponius zum Hohenliede 80 f.

[2] Vgl. ebd. 16 f. [3] Ebd. 28.

[4] Explanatio l. 2, p. 33. Dem Abschnitt Hl 7, 1—9 ist l. 10, p. 191—205, gewidmet.

[5] Witte 28 ff.; vgl. 77 ff.

des 9. Buches veröffentlichte A. Mai, Spicilegium Romanum 5, 1841, pars 1, 1—85; vgl. Praef. v—viii. Die erste vollständige Ausgabe des Werkes ist 1843 zu Rom in 4° erschienen, besorgt von den Zisterziensermönchen H. Bottino und J. Martini. In Mignes Patrologia hat leider keine dieser Editionen Aufnahme gefunden. J. Witte, Der Kommentar des Aponius zum Hohenliede. Untersuchung über die Zeit und den Ort seiner Abfassung, über die Persönlichkeit des Verfassers und über die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes (Inaug.-Diss.), Erlangen 1903, 8°. Ad. Harnack, Vicarii Christi vel Dei bei Aponius: Delbrück-Festschrift, Berlin 1908, 37—46.

2. Arnobius der Jüngere. — Auch die Lebensumstände des Arnobius, welcher zur Unterscheidung von dem alten Apologeten Arnobius von Sicca der Jüngere beibenannt zu werden pflegt, sind nur hin und wieder von spärlichen Lichtstrahlen erhellt. Wahrscheinlich hat er um die Mitte des 5. Jahrhunderts als Mönch zu Rom gelebt. Wenn man ihn lange Zeit hindurch für einen Gallier gehalten hat, so stützte man sich auf die Widmung seines Psalmenkommentars: „Carissimis patribus Leontio et Rustico episcopis Arnobius“ [1], indem man an Leontius von Arles und Rusticus von Narbonne dachte. Allein diese Identifizierung ist hinfällig, weil nach Ausweis der Handschriften nicht „Leontio“, sondern „Laurentio“ zu lesen ist [2]. Alle örtlichen Beziehungen des Psalmenkommentars wie der übrigen Schriften deuten vielmehr nach Rom hin: die große Hochschätzung des „apostolischen Stuhles Petri“, die Vertrautheit mit römischen Vorkommnissen und Überlieferungen, die Bezugnahme auf die römische Liturgie und den römischen Heiligenkalender [3]. Der Name Arnobius aber, welcher nur für Afrika bezeugt ist, gewisse Eigentümlichkeiten der Sprache sowie die Bibelzitate legen die Vermutung afrikanischer Herkunft nahe. Daß Arnobius dem Mönchsstande angehörte, darf als sicher gelten. In dem Psalmenkommentare (zu Ps 140) rechnet er sich zu denen, welche „sancti et nonni“ geheißen zu werden pflegten [4], und in dem Streitgespräche mit dem Monophysiten Serapion (1, 2) erklärt er: „Sum plane servus Christi.“ [5] Zur Bestimmung seiner Lebenszeit bietet der Psalmenkommentar keine einwandfreien Anhaltspunkte, während das Streitgespräch unzweifelhaft zur Zeit Leos d. Gr. (440—461) verfaßt ist.

Die „Commentarii in psalmos“ (Migne 53, 327—570), welche älter zu sein scheinen als das Streitgespräch [6], geben eine knappgefaßte allegorisierende Deutung sämtlicher Psalmen. Laut dem Vorwort wollen sie „psalterii venas pulsare potius quam patefacere“. Sie sind jedoch reich an dogmatisch-polemischen Exkursen, welche verschiedenen Häresien gegenüber Stellung nehmen und nicht selten auch die Gnaden-

[1] Migne, PP. Lat. 53, 327.
[2] Morin, Études, textes, découvertes 1, 341.
[3] Ebd. 1, 344 ff.
[4] Migne 53, 552.
[5] Migne 53, 241.
[6] So Morin a. a. O. 1, 340. Nach Kayser, Die Schriften des sog. Arnobius jun. 191 würde der Kommentar jünger sein als das Streitgespräch.

lehre Augustins, wenngleich ohne Nennung seines Namens, bekämpfen, um semipelagianischen oder pelagianischen Anschauungen das Wort zu reden. Zu Ps 50 wird bemerkt: „Qui nascitur sententiam Adae habet, peccatum vero suum non habet“; zu Ps 90: „In arbitrio est ut credas prius, ut cum credideris gratiam consequaris“: zu Ps 108: „Propter haeresim quae dicit Deum alios praedestinasse ad benedictionem alios ad maledictionem.“ [1] Übrigens ist der Verfasser ein Mann von Geist und gewandtem Ausdruck.

Eine zweite unter Arnobius' Namen überlieferte exegetische Arbeit trägt in den älteren Drucken die Aufschrift „Annotationes ad quaedam evangeliorum loca“ (Migne 53, 569—580), in der neuesten, von Morin besorgten Ausgabe „Expositiunculae in evangelium“. Es ist eine formlose Sammlung von Scholien zu einzelnen Stellen aus Johannes, Matthäus und Lukas, welche ebenso wie der Psalmenkommentar der Erklärung selbst jedesmal den vollen Wortlaut des zu erklärenden Textes voraufschickt: hatten indessen die früheren Drucke nur vier Scholien zu Lukas, so bietet Morins Rezension deren 13. Wiederholt betont der Erklärer, daß die evangelischen Berichte zwar geschichtliche Tatsachen wiedergeben, aber doch auch geistlich aufzufassen sind. So heißt es zu Joh 2: „Facta sunt ista omnia, sed habent spiritalem intellectum.“

Der schon erwähnte „Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Aegyptio“ (Migne 53, 239—322) ist eine in zwei Bücher abgeteilte, weil zwei Tage in Anspruch nehmende Streitverhandlung. Dem Ägypter Serapion, welcher den Monophysitismus verficht, tritt Arnobius als Anwalt des „apostolischen Stuhles Petri“ entgegen, indem er den Beweis führt, daß die Entscheidungen Leos d. Gr. in vollem Einklang mit der Lehre Cyrills von Alexandrien stehen und deshalb die feindselige Haltung der Ägypter gegen Rom unbegründet sei. Der Katholik Ammonius und der Ägypter Decius Konstantius, welche zu Schiedsrichtern bestellt wurden, können nicht umhin, Serapion für besiegt zu erklären. Künstlerische Anlage und Durchführung läßt sich der Schrift nicht nachrühmen. Als urkundliches Zeugnis der Lehre Cyrills wird einer seiner Osterfestbriefe (Hom. pasch. 17) in lateinischer Übersetzung verlesen und im einzelnen besprochen, als Dokument der Christologie des allgemein anerkannten Gottesgelehrten Augustinus wird dem Ägypter eine Weihnachtspredigt des Heiligen vorgehalten, und als Beleg für die Übereinstimmung der früheren Päpste mit Leo d. Gr. wird schließlich noch der Brief des Papstes Damasus an Bischof Paulinus von Antiochien mitgeteilt. Die Abfassung muß, wie die Anspielungen auf die kirchlichen Wirren zu Alexandrien unzweideutig bekunden, etwa um 454 erfolgt sein. Als Schauplatz der Disputation ist Rom gedacht. Irr-

---

[1] Migne 53, 396 458 495.

tümlich wurde das Werk Vigilius von Thapsus oder Faustus von Reji beigelegt oder doch Arnobius, welch letzterer handschriftlich als Verfasser bezeugt ist, abgesprochen. Morin und Kayser dürften dargetan haben, daß der „Conflictus“ und der Psalmenkommentar einer und derselben Feder entflossen sind. Mag Augustinus in dem Kommentar stillschweigend bekämpft, in dem „Conflictus“ als maßgebende Autorität gefeiert werden[1], es ist doch wesentlich derselbe semipelagianische Standpunkt, welcher hier wie dort vertreten wird[2]. Stil und Sprachschatz aber zeigen durchaus die gleiche Färbung.

Die früher besprochene Streitschrift „Praedestinatus“ (§ 74, 3, f), welche Morin dem Verfasser des „Conflictus“ zueignen will, ist Arnobius, wie es scheint, bekannt gewesen, aber nicht von ihm verfaßt worden, wie denn auch ihre handschriftliche Überlieferung den Namen Arnobius nicht kennt. Eher darf ein erst durch Morin ans Licht gezogener „Liber ad Gregoriam in palatio constitutam“ Arnobius zugeschrieben werden. Die Manuskripte freilich bezeichnen denselben als Werk des hl. Chrysostomus, unter dessen Namen er bereits Isidor von Sevilla vorgelegen hat[3]. Doch ist an der Originalität des lateinischen Textes nicht zu zweifeln und die Verwandtschaft der Schrift mit dem Psalmenkommentar und dem „Conflictus“ nicht zu verkennen. Gregoria ist eine Dame der römischen Aristokratie, welche in Zwistigkeiten mit ihrem Gemahl geraten war und um seelsorglichen Rat gebeten hatte. Der Verfasser empfiehlt ihr vor allem, unter Hinweis auf heilige Frauen der Vorzeit, Geduld und Langmut, entwirft dann eine lebhafte Schilderung des Kampfes zwischen Tugend und Laster in jeder Menschenbrust und schließt mit eingehenden Anweisungen zu einem gottgefälligen Lebenswandel.

Die „Commentarii in psalmos“ sind zuerst durch D. Erasmus, Basel 1522 und von neuem durch R. de la Barre, Paris 1580, herausgegeben worden. Vgl. zu denselben B. Grundl in der Theol. Quartalschrift 79 (1897) 547—553. H. v. Schubert, Der sog. Praedestinatus (Texte und Untersuchungen usw. 24, 4), Leipzig 1903, 95—114. J. Scharnagl, Zur Textesgestaltung des Arnobianischen Psalmenkommentars: Wiener Studien 38 (1916) 185—187; vgl. 42 (1921) 154—160. — Die Erstausgabe der Expositiunculae in evangelium besorgte G. Cognatus (Cousin), Basel 1543. Den vollständigen Wortlaut vermittelte erst G. Morin in den Anecdota Maredsolana 3, 3, Mareds. 1903, 129 bis 151; vgl. Morin in der Revue Bénéd. 20 (1903) 64—76. Hatte Grundl a. a. O. 555—568 diese Scholien in vorkonstantinische Zeit verweisen wollen,

[1] Confl. 2, 30 sagt Serapion, jedes Wort des Tadels gegenüber der Lehre Augustins sei ein Beweis häretischer Denkweise, worauf Arnobius antwortet: „Meo sensu locutus es, nam ea quae eius nunc profero, ac si sacratissima apostolorum scripta sic credo et teneo et defendo.“

[2] Kayser a. a. O. 62 formuliert den Unterschied dahin: „Der Conflictus schweigt von der Prädestination und lobt Augustin, der Kommentar schweigt über Augustin und verwirft die Prädestination.“

[3] Isid. Hisp., De vir. ill. 19.

so hat er später die Abfassung durch Arnobius zugestanden (Anecdota Mareds. 3, 3, Praef. xx). Siehe auch noch Morin, Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 324 340. Benützt sind diese Expositiunculae in dem vermeintlichen Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien; vgl. Bd. 1, 2. Aufl., dieses Werkes, S. 312 ff. — Den Conflictus edierte Fr. Feuardentius im Anhang seiner Ausgabe des großen Werkes des hl. Irenäus, Köln 1596. Die Übersetzung des erwähnten Osterfestbriefs Cyrills von Alexandrien fehlt in dieser Edition und demgemäß auch in dem Abdruck bei Migne 53, 239 ff. Sie ist aber wiederholt separat aus Handschriften des Conflictus herausgegeben worden und steht auch bei Migne, PP. Gr. 77, 789—800; vgl. oben bei Cyrillus S. 62. Die erwähnte Weihnachtspredigt Augustins, Migne 53, 316—318, ist in der Mauriner-Ausgabe Augustins, Migne 39, 1655—1657, wohl mit Unrecht unter die „sermones dubii" gestellt worden. Vgl. zu dem Conflictus Grundl a. a. O. 529—568. Scharnagl, Zur Textesgestaltung des Arnobianischen Conflictus: Wiener Studien 38 (1916) 382—384; vgl. 42 (1921) 75 ff. 152 ff. — Der Liber ad Gregoriam zuerst bei Morin, Études, textes, découvertes 1, 383—439; vgl. 325—340. — Über Arnobius im allgemeinen siehe Morin ebd. 309—324 340—382. H. Kayser, Die Schriften des sog. Arnobius junior, dogmengeschichtlich und literarisch untersucht, Gütersloh 1912, 8⁰.

3. Petrus Chrysologus. — Petrus hat, wie sein Beiname besagt, als Prediger Ruhm geerntet. „Pro suis eum eloquiis Chrysologum ecclesia vocavit, id est aureus sermocinator", berichtet um 830 Abt Agnellus, der Geschichtschreiber der Kirche von Ravenna[1]. Vor Agnellus ist der Beiname nicht nachzuweisen. Das Lebensbild, welches Agnellus von Petrus entwirft, ermangelt gleichfalls der Beglaubigung durch ältere Zeugnisse und verdient denn auch anerkanntermaßen nur sehr beschränktes Vertrauen. Nach der gewöhnlichen Annahme ist Petrus um 405 zu Forum Corneli, dem heutigen Imola, in Ämilien geboren worden. Der dortige Bischof Cornelius ward, wie er selbst sagt, sein „Vater", indem er ihn nicht nur taufte, sondern auch unterrichtete und erzog, in den Klerus aufnahm und zum Diakon weihte[2]. Unter Papst Sixtus III. (432—440), wie es scheint, ward Petrus zum Erzbischof von Ravenna, der Residenzstadt des weströmischen Kaisers, bestellt[3]. Agnellus weiß zu erzählen, daß die Ravennaten nach dem Tode des Bischofs Johannes Angeloptes einen Mitbürger zu ihrem Bischof wählten und eine Gesandtschaft nach Rom abordneten, um

---

[1] Agnellus, Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis c. 21; Migne, PP. Lat. 106, 554 f.; Mon. Germ. hist. Script. rer. Langob. et Ital., Hannov. 1878, 310. Der Teil des Werkes, zu welchem die Biographie des hl. Petrus gehört, scheint 830—831 verfaßt worden zu sein. A. Testi-Rasponi, Note marginali al ‚Liber Pontificalis' di Agnello Ravennate: Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia patria per le provincie di Romagna, Ser. 3, vol. 27 (1909) 88 ff.

[2] Petr. Chrys., Sermo 165; Migne 52, 633.

[3] Laut E. Stein (Beiträge zur Geschichte von Ravenna) in der Klio 16 (1919) 52 ist das Bistum Ravenna nach 425 und vor 440 zur Metropole erhoben worden. Petrus aber hat laut Stein a. a. O. „nach Juli 432" den Bischofsstuhl bestiegen. Es würde also zweifelhaft bleiben, ob Petrus von Anfang an Erzbischof gewesen oder es erst später geworden ist.

die Bestätigung der Wahl einzuholen. Papst Sixtus aber habe die Bestätigung verweigert und vielmehr den die Gesandtschaft begleitenden Diakon Petrus zum Bischof ordiniert, weil er in diesem den Mann wiedererkannte, den der Apostelfürst Petrus ihm im Traume vorgestellt und zum Bischof zu weihen befohlen hatte. Auf die Kunde von dem Traumgesicht hin habe die Gesandtschaft freudig in die Entscheidung des Papstes eingewilligt. Die hohe Wertschätzung, deren Erzbischof Petrus sich weit über die Grenzen seines Sprengels hinaus erfreut hat, wird durch die Tatsache beleuchtet, daß Eutyches im Kampfe mit seinen Gegnern zu Konstantinopel den Ravennaten um Hilfe anrief. Das Antwortschreiben des letzteren, welches noch vorliegt, ein Denkmal echt kirchlicher Gesinnung, stammt sehr wahrscheinlich aus dem Jahre 449. Um 450 dürfte Petrus zu Forum Corneli sein Leben beschlossen haben [1].

Was den Brief an Eutyches angeht (Migne 52, 24 f.) [2], so ist demselben zu entnehmen, daß Eutyches in einem abhanden gekommenen Schreiben an Petrus über seine Verurteilung durch die konstantinopolitanische Synode des Jahres 448 Beschwerde geführt hat. Petrus beklagt lebhaft den Ausbruch neuer Streitigkeiten über feststehende Glaubenswahrheiten, glaubt seinerseits nicht als Richter auftreten zu dürfen, bevor er auch die „altera pars“ gehört hat, und ermahnt schließlich zur Unterwerfung unter das Urteil des „beatissimus papa Romanae civitatis“: „quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem“. Die zweite Hälfte des Briefes, die Ablehnung eines Schiedsrichterspruchs und die Verweisung an den Papst, fehlt in manchen Handschriften und hebt sich auch durch eine fremdartige Stilfarbe von der ersten Hälfte ab. Die Echtheit der zweiten Hälfte aber ist durchaus sichergestellt. Wahrscheinlich ist der überlieferte lateinische Text der zweiten Hälfte nicht der ursprüngliche Wortlaut, sondern Rückübersetzung aus einer alten, uns auch noch erhaltenen griechischen Version des Briefes [3].

Erst im späten Mittelalter ist hin und wieder von weiteren Briefen des hl. Petrus die Rede. Trithemius glaubte behaupten zu dürfen: „Scripsit etiam epistolas alias plures.“ [4] Anfangs aber hat man allem Anschein nach, wenn man von „epistolae“ sprach, an „sermones“ gedacht. Predigten sind in verhältnismäßig großer Zahl auf uns gekommen. Erzbischof Felix von Ravenna (709—725) hat eine Samm-

[1] Stein a. a. O. läßt Petrus am 3. Dezember 450 sterben.

[2] Der Brief steht auch als Ep. 25 lateinisch und griechisch unter den Briefen Leos d. Gr. (Migne 54, 739—744).

[3] Siehe die Ausführungen der Brüder Ballerini bei Migne 54, 737 ff. Vgl. Fl. v. Stablewski, Der hl. Kirchenvater Petrus von Ravenna Chrysologus, Posen 1871, 118 ff.

[4] Ioh. Trith., De script. eccl. 159, bei Fabricius, Bibl. ecclesiastica, Hamburgi 1708, pars 3, 47. Über eine Erwähnung mehrerer Briefe aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts siehe Looshorn in der Zeitschr. f. kath. Theol. 3 (1879) 257 f.

lung von Predigten des hl. Petrus veranstaltet, welche handschriftlich weit verbreitet ist und 176 Nummern zählt (Migne 52, 183—666). Daß auch unechte Stücke aufgenommen wurden, ist freilich nicht mehr zu bezweifeln; anderseits ist die Annahme vertreten worden, daß auch außerhalb dieser Sammlung unter falschen Namen noch einzelne Predigten des hl. Petrus überliefert sind. Eine reinliche Scheidung zwischen Echtem und Unechtem, die zumeist auf Prüfung des Stiles und der Sprache angewiesen ist, läßt sich bei dem vielfach verwahrlosten Zustand des Textes vorläufig nicht durchführen.

Die als echt in Betracht kommenden Predigten sind im großen und ganzen exegetische Homilien über die voraufgegangenen Schriftlesungen. Nachdem sie den Literalsinn dargelegt, pflegen sie einem höheren Sinne nachzuforschen, „quia historica relatio ad altiorem semper est intelligentiam sublimanda“ (sermo 36). Hand in Hand mit der Erklärung des Textes geht die Anwendung auf das religiös-sittliche Leben des Gläubigen. In der volkstümlichen Aufrollung und Einschärfung der christlichen Sittenlehre liegt die Stärke des Redners[1]. Dogmatische Predigten mit der Aufgabe, Glaubenswahrheiten zu entwickeln und aus der Heiligen Schrift zu begründen, bilden Ausnahmen. Sie betreffen vornehmlich das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes und wenden sich gegen Arianer, Nestorianer, Eutychianer. Die sermones 56—62 sind der Erläuterung des apostolischen Symbolums gewidmet, die sermones 67—72 verbreiten sich über das Gebet des Herrn; die einen wie die andern wurden bei der Feier der Aufnahme der Katechumenen in die Kirchengemeinschaft vorgetragen. In der Adventszeit sind mehrere Predigten über die Ankündigung der Geburt des Vorläufers (sermo 86—92) und eine Predigt über die Ankündigung der Geburt des Herrn (sermo 140) gehalten worden. Je eine Festpredigt entfällt auf die hll. Apollinaris (sermo 128), Cyprian (sermo 129), Felicitas (sermo 134), Laurentius (sermo 135). Die meisten Predigten sind sehr kurz, einige übrigens auch offenbar nur in verstümmelter Form erhalten. Der Redner spricht selbst von der „consueta sermonis nostri brevitas“ (sermo 36), von der „sermonis brevitas amica“ (sermo 132)[2]. Nicht selten hat sein Ausdruck etwas Kraftvolles und Sentenzenhaftes (vgl. sermo 155: „Qui iocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo“). Man sollte auch erwarten, daß er leicht und allgemein verständlich bleibt, weil er es ist, der das viel zitierte Wort geprägt hat: „Populis populariter est loquendum“ (sermo 43). Doch hält die Praxis mit der Theorie nicht gleichen Schritt. Petrus ist wohlvertraut mit den Mitteln und Wegen antiker Rhetorik und mißt denselben hohe Bedeutung bei. An der Antithese findet er solches

---

[1] Vgl. Böhmer, Petrus Chrysologus, Paderborn 1919, 65.

[2] Vgl. auch s. 122: „Et dicenti et audienti semper generat lassitudo fastidium.“

Gefallen, daß einzelne Reden ihrem vollen Umfang nach in antithetischer Darstellung verlaufen (sermo 117: Adam und Christus; sermo 124: der Reiche und Lazarus). Kaum weniger liebt er den sog. virtuellen Dialog, die Frage an die Zuhörer, die Anrede an die Gegner. So wenig nun auch der Gebrauch dieser und anderer Kunstmittel[1] einem Bedenken begegnet, unter dem Übermaß, in welchem sie von Petrus angewendet werden, muß nicht nur die Natürlichkeit, sondern auch die Klarheit des Vortrags schweren Schaden leiden. Seine Predigtweise mag dem damaligen Geschmack entsprochen haben, der heutige Kritiker verlangt mehr Brot und weniger Zucker, mehr Gehalt und weniger Pathos. Als ein Chrysostomus des Abendlandes kann Petrus nicht gelten. Andere Abendländer würden eher Anspruch erheben dürfen auf den Beinamen Chrysologus.

Über Petrus und seine Predigten schrieben H. Dapper, Der hl. Petrus Chrysologus, der erste Erzbischof von Ravenna, eine Monographie, Köln 1867, 8°. Fl. v. Stablewski, Der hl. Kirchenvater Petrus von Ravenna Chrysologus nach den neuesten Quellen dargestellt, Posen 1871, 8°. J. Looshorn, Der hl. Petrus Chrysologus und seine Schriften: Zeitschr. f. kath. Theol. 3 (1879) 238—265. C. Weyman, Zu Petrus Chrysologus: Philologus 55 (1896) 464 bis 471. H. Januel, Commentationes philologicae in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem (2 Progr.), Ratisbonae 1905 ad 1906, handelt über den Stil und die rhetorische Kunst des hl. Petrus (1, 5 bis 16), über die Anwendung des rhythmischen Satzschlusses (1, 17—24), über Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten (1, 24—26), über Spuren der Vergil-, Ovid- und Cicero-Lektüre (1, 27—38), über die Verbesserungsbedürftigkeit des Textes der Predigten (2, 10—25), über die Echtheit einzelner Predigten (2, 26—32). Fr. J. Peters, Petrus Chrysologus als Homilet, ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Abendland, Köln o. J. (1918), 8°. G. Böhmer, Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als Prediger, ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Predigt (Predigt-Studien 1), Paderborn 1919. J. H. Baxter, The Homilies of St. Peter Chrysologus: The Journ. of Theol. Stud. 22 (1921) 250 to 258 (über Stil und Sprache). D. L. Baldisserri, S. Pier Chrisologo arcivescovo di Ravenna, Imola 1921, 8°.

Die erste Ausgabe der Predigtsammlung veranstaltete Agapitus Vicentinus, Bologna 1534. Unter den späteren Editionen ragen diejenigen von D. Mita, Bologna 1643, und von S. Pauli, Venedig 1750, hervor. Migne, PP. Lat. 52, ließ Paulis Ausgabe unverändert abdrucken. Fr. Liverani, Spicilegium Liberianum 1, Florent. 1863, 125—203, teilte Varianten zu verschiedenen Nummern der Predigtsammlung aus italienischen Handschriften mit und veröffentlichte zugleich neun neue Predigten. J. Looshorn a. a. O. 254—258 hat mehrere bis dahin unbenützte Münchener Manuskripte der Predigtsammlung untersucht. Eine reiche Auswahl von Predigten hat M. Held, Kempten 1874 (Bibliothek der Kirchenväter), ins Deutsche übersetzt. Eine neue Übersetzung ist von G. Böhmer zu erwarten.

Wie bemerkt, umschließt die Predigtsammlung auch unechte Stücke. Sermo 53, de pace, steht in längerer Form auch unter den pseudoaugustinischen Predigten als Nr. 61, Migne 39, 1858 f., und wird von einigen Forschern dem Presbyter Barbatianus von Ravenna, einem Zeitgenossen des Chrysologus,

[1] Vgl. im einzelnen Böhmer a. a. O. 77 ff. 105 ff.

zugeschrieben. Sermo 107, in D. Petrum episcopum Ravennae, ist eine Lobrede auf Chrysologus und gehört vielleicht dem von Chrysologus in sermo 136 gefeierten Bischof Adelphus, unbekannten Sitzes, an. Sermo 138, de pace, wird gerne dem Bischof Germanus von Auxerre, auch Zeitgenossen des Chrysologus, zugewiesen, ist aber wohl, wie Böhmer a. a. O. 29 vermutet, Eigentum des Bischofs Severianus von Gabala. Sermo 149, de nativitate Christi et pace Christianorum, steht schon bei Migne, PP. Gr. 52, 425—428, unter dem Namen Severians von Gabala und ist ohne Zweifel Bruchstück einer lateinischen Übersetzung jener Predigt Severians, deren griechisches Original 1891 von Papadopulos-Kerameus herausgegeben wurde; siehe Bd. 3 dieses Werkes, S. 364. Andere Nummern der Predigtsammlung sind wenigstens anfechtbar. Vgl. Böhmer a. a. O. 15 ff. — Als Nachtrag zu der Sammlung lassen die Ausgaben, Migne 52, 665 bis 680, noch 7 weitere Predigten folgen, von denen jedoch die fünf ersten schon in der Sammlung selbst unter den Reden „In orationem Dominicam" stehen, sermo 67—68 70—72, während die zwei letzten sich unter den pseudoaugustinischen Sermonen, Migne 39, finden, Nr. 73 und 97. Die 9 Predigten, welche Liverani a. a. O. erstmalig ediert hat, erklärte Januel a. a. O. 2, 26—32, sämtlich für unecht, und ähnlich hatten auch bereits v. Stablewski a. a. O. 103 ff. und Looshorn a. a. O. 264 f. geurteilt. Dagegen will Böhmer a. a. O. 16 f. wenigstens die 7. dieser Predigten, über die Heilung des Wassersüchtigen Lk 14, als echt gelten lassen. Die 4. Predigt bei Liverani, „contra lubrica festa ac pompas" überschrieben, steht bei Migne, PP. Gr. 65, 27 f., als „homilia de pythonibus et maleficiis", wohl mit Recht unter den Schriften des mehrgenannten Bischofs Severianus von Gabala. — Cabrol versuchte Chrysologus als den Verfasser des sog. Rotulus von Ravenna, einer auf einer alten Pergamentrolle erhaltenen Sammlung von 40 Gebeten für die Adventszeit, zu erweisen. F. Cabrol, Autour de la liturgie de Ravenne, St. Pierre Chrysologue et le „Rotulus": Revue Bénéd. 23 (1906) 489—500.

4. Maximus von Turin. — Umfassender noch als derjenige des hl. Petrus ist der Nachlaß eines andern italischen Predigers aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, des hl. Maximus von Turin. Die Hauptausgabe, von Bruni aus dem Jahre 1784 (Migne 57), enthält 118 homiliae, 116 sermones und 6 tractatus und anhangsweise, als unecht oder zweifelhaft, noch 31 sermones, 3 homiliae und 2 lange epistolae. Die Unterscheidung zwischen homiliae, sermones und tractatus ist indessen willkürlich und hinfällig. Hat doch Bruni selbst zugestanden, „homiliam et sermonem idem significare et esse tractatum de rebus sacris ad populum" [1], wie er denn auch die homiliae wie die sermones ihrem Inhalt nach in dieselben drei Gruppen abgeteilt hat: „de tempore", „de sanctis" und „de diversis". Die erste Gruppe handelt über bestimmte Zeiten des Kirchenjahrs und Feste des Herrn, die zweite besteht aus Gedächtnisreden auf Märtyrer und Bekenner, die dritte beschäftigt sich mit Schrifttexten oder mit Forderungen der christlichen Sittenlehre.

Doch muß der Inhalt noch etwas genauer angegeben werden. Von den „homiliae de tempore" sind 10 „de nativitate Domini" (6—15),

---

[1] Bruni in seiner admonitio zu sermo 1 (Migne 57, 529 f.). Über die Bedeutung des Wortes „tractatus" vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 397, A. 5.

12 „de epiphania Domini“ (17—28) überschrieben, von den „sermones de tempore“ 14 „de quadragesima“ (15—28), 15 „de paschatis solemnitate“ (29—43). Die Reden „de sanctis“ gelten vornehmlich Johannes dem Täufer (hom. 65—67, serm. 57—65), Petrus und Paulus (hom. 68 bis 73, serm. 66—69), Laurentius (hom. 74—76, serm. 70—73), Cyprian (hom. 79—80, serm. 74—78), Eusebius von Vercellä (hom. 77—78, serm. 83); dazu kommen noch Reden auf mehrere oder auf alle Heiligen. In den Predigten „de diversis“ werden sowohl alt- wie neutestamentliche Stellen, in ziemlich gleicher Anzahl, besprochen, und von den moraltheologischen Reden knüpfen viele an besondere Zeit- und Ortsverhältnisse an. In Oberitalien war heidnischer Aberglaube und heidnische Unsitte namentlich auf dem Lande noch sehr verbreitet. Maximus rügt in herbem Tone die ausgelassene Neujahrsfeier (hom. 16, „de calendis Ianuariis“; hom. 103; sermo 6), das kindische Verhalten bei Mondfinsternissen (hom. 100—101, „de defectione lunae“), die Duldung des Götzendienstes auf den Landgütern der Reichen (serm. 101 bis 102, „de idolis auferendis de propriis possessionibus“). Die homiliae 86—96 stammen aus den schweren Tagen des Hunneneinfalls im Jahre 452. Inmitten der allgemeinen Verzweiflung bleibt Maximus der unerschrockene Tröster und Mahner, der zum Vertrauen, zum Gebete und zur Buße aufruft, dann aber den beim Abzug der Barbaren sich geltend machenden Auswüchsen der Habgier auf das nachdrücklichste entgegentritt. Was endlich die tractatus 1—6 angeht, so dienen die drei ersten der Belehrung über die Taufe, während die zwei folgenden, größeren Umfangs, sich gegen Heiden und Juden wenden. Hinter der Aufschrift „tractatus 6“ jedoch bergen sich „expositiones de capitulis evangeliorum“, knappgefaßte, zum Teil augenscheinlich unvollständige Homilien über Perikopen der drei ersten Evangelien, 23 an der Zahl.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß die exegetische Homilie, die bei Chrysologus vorherrschte, bei Maximus hinter die thematische Rede zurücktritt. Auszeichnende Merkmale seines Vortrags sind übersichtliche Anordnung und gedrängte Kürze. Nicht mit Unrecht hat man ihn einen echten Volksprediger genannt. In kernigen, markigen Worten weiß er das christliche Sittengesetz einzuprägen, mit Klarheit und Bestimmtheit, hauptsächlich in den Reden auf die Feste des Herrn, die kirchliche Orthodoxie zu vertreten. Auch er bekundet rhetorische Bildung, verschmäht jedoch alle Künstelei, um die Sache im Auge zu behalten.

In einzelnen Fällen wenigstens hat die erwähnte Ausgabe Brunis Maximus auch fremdes Gut zugeschoben. Die tractatus 4—6 sind, wie Capelle jüngst feststellte, Eigentum jenes arianischen Bischofs Maximinus, welcher mit Ambrosius die Waffen kreuzte[1]. Gennadius,

[1] Vgl. vorhin S. 479 A. 1.

der über Chrysologus schwieg, entrollt ein Verzeichnis der Schriften des Maximus, welches zwar ausdrücklich auf Vollzähligkeit verzichtet, aber doch zur Klärung der Eigentumsverhältnisse schätzenswerte Dienste leistet [1]. Dieses Verzeichnis dürfte aber auch beweisen, daß es Schriften des Maximus gegeben hat, welche nicht den Weg zu uns gefunden haben. Die Angaben „de capitulis evangeliorum et actuum apostolorum multa sapienter exposuit" und „specialem de baptismi gratia librum edidit" sind mit den gedruckten Predigten nicht ausreichend zu belegen. Die Schlußbemerkung des Literarhistorikers, Maximus sei unter Honorius (395—423) und Theodosius dem Jüngeren (408—450), also etwa zwischen 410 und 420, gestorben, ist unzutreffend. Die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des Turiners wird durch zwei Daten gekennzeichnet. Einmal unterschreibt er 451, und zwar an 7. Stelle unter 18 Bischöfen, das Protokoll einer Synode zu Mailand [2], und fürs andere wohnt er im November 465 einer Synode zu Rom bei und wird in der Liste der Teilnehmer als der erste unter fast 50 Bischöfen gleich hinter Papst Hilarus aufgeführt [3]. Da die Reihenfolge durch das Alter bestimmt zu werden pflegte, so darf geschlossen werden, daß Maximus 465 in sehr hohen Jahren stand. Dazu stimmt, daß er sich selbst einmal als Augenzeugen des Martyriums dreier Kleriker bezeichnet, welche 397 zu Anaunia in den Rhätischen Alpen der heidnischen Volkswut zum Opfer fielen [4]. Vielleicht ist also Maximus um 380 in Rhätien geboren worden. Das Jahr 465 wird er schwerlich lange überlebt haben.

Über die Ausgaben der Predigten des hl. Maximus und die handschriftlichen Grundlagen dieser Ausgaben siehe Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 618—669; abgedruckt bei Migne 57, 184—210. Die erste Ausgabe, 1535 zu Köln bei J. Gymnicus erschienen, zählte nur 74 Predigten. Die bei Migne abgedruckte Ausgabe von Bruno Bruni, Rom 1784, ist auf Befehl des Papstes Pius VI. veranstaltet worden. Auf fremdes Gut unter den von Bruni für echt gehaltenen Predigten hat namentlich schon Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2, 256—276, hingewiesen. Die Schrift von C. Ferreri, S. Massimo, vescovo di Torino, cenni storici e versioni, Torino 1858, 8°, ist mir nicht zur Hand gewesen.

Im einzelnen sei Folgendes bemerkt: Homilia 108 bei Bruni, über Mt 9 (Migne 57, 502 ff.), auch unter den Predigten des Chrysologus, Nr. 50 (Migne 52, 339 ff.), ist mindestens zweifelhafter Echtheit, vgl. G. Morin in der Revue Bénéd. 15 (1898) 402. Sermo 2, de duobus in lecto uno (Migne 57, 533 ff.), ist vielmehr ein Kapitel aus Augustins Quaestiones evangeliorum 2, 44 (Migne 35, 1357 f.). Sermo 56, in natali S. Agnetis (Migne 57, 643 ff.), unterliegt stilistischen Bedenken. Sermo 72, de natali S. Laurentii (Migne 57, 679 ff.), ist Leos d. Gr. Sermo 85 (Migne 54, 435 f.). Tractatus 4, contra paganos, und tractatus 5, contra Iudaeos (Migne 57, 781 ff.), und ebenso die exposi-

---

[1] Gennad., De vir. ill. 40. Vgl. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 90 ff.

[2] Mansi 6, 143. [3] Mansi 7, 959 965 f.

[4] Max., Serm. 81; Migne 57, 695.

tiones de capitulis evangeliorum (Migne 57, 807 ff.) entnahm Bruni einer Sammlung von Predigten des Arianers Maximinus in cod. Veron. 51 (49) saec. VI; siehe B. Capelle, Un homiliaire de l'évêque arien Maximin: Revue Bénéd. 34 (1922) 81—108. — Sermo 7 unter den unechten sermones bei Bruni, „de die Dominicae ascensionis" (Migne 57, 853 ff.), deckt sich mit der unter den Werken des hl. Ambrosius stehenden „Explanatio symboli ad initiandos" (Migne 17, 1155 ff.). Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, S. 535 f. Übrigens ist Caspari an der 1869 von ihm vertretenen Ansicht, daß Ambrosius der Verfasser dieser Explanatio sei, irre geworden; siehe Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten usw., Christiania 1890, 406. Die zwei unechten „epistolae ad amicum aegrotum" (Migne 57, 921 ff.) stehen auch unter den unechten Hieronymus-Briefen (Migne 30, 61 ff.). Vgl. Bd. 3, S. 648. — Eine kritische Ausgabe mehrerer Predigten, auch einiger bis dahin unbekannten Predigten, nach dem genannten cod. Veron. 51 (49) saec. VI, lieferten A. Spagnolo und C. H. Turner in dem Journ. of Theol. Studies 16 (1915) 161 ff. 314 ff.; 17 (1916) 225 ff. 321 ff.; 20 (1919) 89 ff. Zu der Predigt „contra Iudaeos" (20 [1919] 293—310 = Migne 57, 793—806) vgl. noch J. H. Baxter ebd. 21 (1920) 175—177. Aber alle diese Predigten gehören der Feststellung Capelles a. a. O. zufolge dem Arianer Maximinus an.

§ 80. Die Päpste des 5. Jahrhunderts.

(1. Schreiben der Päpste bis auf Leo d. Gr. 2. Leo d. Gr. 3. Schreiben der Päpste bis auf Gelasius I. 4. Gelasius I.)

1. Schreiben der Päpste bis auf Leo d. Gr. — Zwei Päpste des 5. Jahrhunderts sind auch schriftstellerisch tätig gewesen, Leo d. Gr. und Gelasius. Die übrigen haben, soviel bekannt, nur solche Schreiben hinterlassen, wie sie aus der amtlichen Tätigkeit des Apostolischen Stuhles erwuchsen und wie sie uns deshalb auch schon in den früheren Jahrhunderten begegneten. Ein paar Andeutungen über den Inhalt sollen genügen.

Von Papst Innocentius I. (402[401?]—417) sind einige 36 Briefe auf uns gekommen (Migne, PP. Lat. 20, 463—638), welche sich vorwiegend mit den donatistischen Wirren in Afrika, mit der Angelegenheit des hl. Chrysostomus und mit der Lehre des Pelagius und Cälestius befassen. Die angebliche Korrespondenz zwischen dem Papst und dem oströmischen Kaiser Arkadius (395—408) in Sachen des hl. Chrysostomus ist jedoch unterschoben. Und wenn Gennadius dem Papst ein „decretum orientalium et occidentalium ecclesiarum adversus Pelagianos datum" zuschreibt[1], so macht er sich zum mindesten einer auffallenden Ungenauigkeit schuldig. Auf Bitten der Bischöfe Afrikas hat Innocentius in drei verschiedenen Briefen vom 27. Januar 417, Ep. 29—31 nach der Zählung bei Migne, die katholische Lehranschauung von der Gnade entwickelt und den Pelagianismus verurteilt. Von Beschlüssen orientalischer Kirchen gegen die Pelagianer ist in diesen Briefen keine Rede. Einige sonstige Briefe enthalten einläßliche Anweisungen disziplinärer

[1] Gennad., De vir. ill. 43.

Art, so Ep. 2, an Bischof Victricius von Rouen, aus dem Jahre 404, Ep. 6, an Bischof Exsuperius von Toulouse, aus dem Jahre 405 usw. Innocentius I. wird den größten Päpsten des Altertums zugezählt. Er zeigt sich allenthalben auf das tiefste durchdrungen von dem Bewußtsein um die Aufgabe und die Verantwortlichkeit des Inhabers des Stuhles Petri.

Weniger gesegnet war das freilich auch nur sehr kurze Pontifikat des Papstes Zosimus, 417—418, aus welchem verhältnismäßig viele, etwa 16, Briefe überliefert sind (Migne 20, 639—704). Zosimus hatte sich durch die unbestimmten und ausweichenden Glaubensbekenntnisse des Pelagius und Cälestius eine Zeit lang täuschen lassen, bis er im Frühjahr 418 auf Drängen des afrikanischen Episkopats in einer berühmt gewordenen „Epistola tractoria", soviel als Rundschreiben, das Anathem über die beiden Häretiker aussprach. Merkwürdigerweise liegen indessen von diesem Schreiben nur noch unbedeutende Bruchstücke vor (Migne 20, 693 ff.). In eine schwierige Lage gegenüber den afrikanischen Bischöfen geriet Zosimus dadurch, daß er die Appellation des von seinem Bischof abgesetzten Presbyters Apiarius von Sicca annahm und die Rehabilitierung des Appellanten forderte, was die Afrikaner als einen Eingriff in ihre Rechte empfanden. Den Hauptgegenstand der Briefe des Papstes bilden jedoch die Privilegien der Kirche von Arles. Schon unterm 22. März 417, Ep. 1, bestellte Zosimus den Erzbischof Patroclus von Arles gewissermaßen zum Primas von Gallien, eine Maßnahme, die zu langwierigen Streitigkeiten Anlaß gab und, wie der Ausgang lehrte, besser unterblieben wäre.

Papst Bonifatius I. (418—422), von welchem wir nur einige neun Briefe besitzen (Migne 20, 749—792), mußte die peinlichen Auseinandersetzungen mit den Bischöfen Afrikas über den Presbyter Apiarius wiederaufnehmen. Mit Augustinus stand er in freundschaftlicher Korrespondenz, und auf seine Anregung hin verfaßte Augustinus die vier Bücher „Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae ecclesiae episcopum". Mancherlei Mühe bereiteten dem Papst die Versuche des Patriarchen von Konstantinopel, Ostillyrien unter seine Jurisdiktion zu bringen und dem Einfluß Roms zu entziehen. Der Bekämpfung dieser Versuche dienen namentlich mehrere Briefe an Erzbischof Rufus von Thessalonich, den päpstlichen Vikar für Illyrien.

Erst unter Papst Cälestinus I. (422—432) hat die Angelegenheit des Presbyters Apiarius ihre Erledigung gefunden, und zwar dadurch, daß Apiarius „alle ihm zur Last gelegten Schandtaten eingestand". So das den Briefen Cälestins (Migne 50, 417—566) als Ep. 2 eingereihte Schreiben einer Synode zu Karthago vom Jahre 424 oder 425. Unter den Briefen des Papstes selbst ist Ep. 21 bemerkenswert, ein Mahnschreiben an die Bischöfe Galliens vom 15. Mai 431, welches Wachsamkeit gegenüber der semipelagianischen Bewegung empfiehlt

und dem Eifer Prospers von Aquitanien und seines Freundes Hilarius alles Lob spendet, die Verunglimpfungen des Namens Augustins aber mit Entrüstung zurückweist. Ein Anhang zu diesem Schreiben, „Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei" überschrieben, ist anerkanntermaßen unecht. Die überwiegende Mehrzahl der Briefe Cälestins, deren übrigens insgesamt nur einige 16 sind, ist der großen neuen Frage gewidmet, vor welche Nestorius die Kirche stellte. Nachdem zuerst Nestorius selbst dem Papst seine Lehre vorgetragen und empfohlen, bald darauf aber auch Cyrillus von Alexandrien eingehenden Bericht erstattet hatte, entschied eine Synode zu Rom im August 430, daß die Anschauung Cyrills gutzuheißen und die Sätze des Nestorius zu verwerfen seien. Das Antwortschreiben des Papstes an Nestorius vom 11. August 430, Ep. 13, ward von den Vätern des Konzils zu Ephesus mit dem Zuruf begrüßt: „Das ist ein gerechtes Gericht, Dank dem neuen Paulus Cälestinus" [1], und in dem Urteil des Konzils über Nestorius vom 22. Juni 431 wurde auf „das Schreiben unseres heiligsten Vaters und Mitbischofs Cälestinus, des Bischofs der Kirche zu Rom", ausdrücklich Bezug genommen [2]. Nach dem Konzil ist Cälestinus eifrig bemüht gewesen, Ruhe und Eintracht in der leidenschaftlich erregten Christenheit des Morgenlandes wiederherzustellen.

Die erhaltenen Briefe des Papstes Sixtus III. (432—440), nicht mehr als etwa acht (Migne 50, 581—624), scheiden sich sozusagen in zwei Gruppen. Die einen schließen sich an die zuletzt erwähnten Briefe seines Vorgängers Cälestinus an [3] und suchen insbesondere die Unionsverhandlungen zwischen Cyrillus und den Antiochenern zu fördern. Die andern wollen, gleichfalls an Briefe Cälestins anknüpfend, die Rechte des Apostolischen Stuhles in Ostillyrien wahren.

Die Papstbriefe des 5. Jahrhunderts sind hauptsächlich durch kleinere oder größere Sammlungen kirchenrechtlicher, historischer oder dogmatischer Tendenz überliefert, wie man sie seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts in stets wachsender Zahl anzulegen pflegte. Gründliche Untersuchungen über diese Sammlungen bei Fr. Maaßen, Gesch. der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande 1, Graz 1870, 8°. Ergänzungen und Berichtigungen bei C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima, Oxonii 1899—1913, 4° (noch nicht abgeschlossen). Eine Übersicht bei K. Silva-Tarouca, Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der Papstbriefe des 4., 5. und 6. Jahrhunderts: Zeitschrift f. kath. Theol. 43 (1919) 467—481 657—692 (die angekündigte Fortsetzung ist nicht erschienen). — Eine treffliche Ausgabe der Papstbriefe vom 1. bis ins 5. Jahrhundert lieferte der Mauriner P. Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum et quae ad eos scriptae sunt a S. Clemente I. usque ad Innocentium III., tom. 1: ab a. Chr. 67 ad a. 440, Paris. 1721, 2°. Vgl. zu diesem

[1] Mansi 4, 1288. Zwar steht dieser Zuruf hier hinter dem Schreiben des Papstes an das Konzil vom 8. Mai 431, Ep. 18. Nichtsdestoweniger dürfte derselbe vielmehr auf jenes Antwortschreiben an Nestorius (Mansi 4, 1025—1036; vgl. 1177) zu beziehen sein.

[2] Mansi 4, 1212.

[3] Vgl. Gennad., De vir. ill. 54.

Bande und den handschriftlich vorliegenden Fortsetzungen Silva-Tarouca a. a. O. 467 ff. Coustants Ausgabe bildet auch die Grundlage des Textes der vorhin aufgeführten Papstbriefe bei Migne a. a. O. Eine deutsche Übersetzung bei S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben, von Linus bis Pelagius II. (vom Jahre 67—590), Kempten 1875—1880, 7 Bde. (Bibl. der Kirchenväter). Bricht mit Papst Anastasius II. (496—498) ab. — Ph. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad a. p. Chr. n. 1198; ed. 2., curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Lipsiae 1885—1888, 2 voll. 4⁰. O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311—476 n. Chr., Stuttgart 1919, 4⁰.

Innocentius I. Über Ep. 2 vgl. Ph. Martain, La lettre de St. Innocent à St. Victrice: Revue Augustinienne 13 (1908) 178—181. Über Ep. 25 vgl. G. Malchiodi, La lettera di S. Innocenzo I. a Decenzio vescovo di Giubbio, Roma 1921, 8⁰. Die drei den Pelagianismus verurteilenden Briefe nach Afrika, Ep. 29—31, sowie Ep. 10 stehen auch unter den Briefen Augustins (Aug., Ep. 181—184) und sind in Goldbachers Ausgabe der Briefe Augustins. Corpus script. eccles. lat. 44 (1904) 701—731, neu rezensiert worden. Die Briefe 31, 33. 34, 35 finden sich auch in der sog. Collectio Avellana, einer in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zu Rom veranstalteten Sammlung von Kaiser- und Papstbriefen, und sind in Guenthers Ausgabe dieser Collectio, Corpus script. eccles. lat. 35 a (1895) 92—98, neu rezensiert worden. Ein Brief des Papstes Innocentius an Aurelius von Karthago vom 2. Juni 416, beginnend „Qua indignitate“, ist von Coustant als unecht bezeichnet, von den Brüdern Ballerini aber (in ihrer Ausgabe der Werke Leos d. Gr., bei Migne 56, 226 f.) als echt erwiesen worden; er fehlt bei Migne 20, 463 ff., steht jedoch bei Migne 130, 709 f.; deutsch bei Wenzlowsky a. a. O. 3, 127 f. — Zosimus. Ein kurzes Schreiben des Papstes Zosimus an einen gallischen Bischof Remigius vom 3. Oktober 417 ist erst von Maaßen a. a. O. 1, 954 f. herausgegeben worden und deshalb bei Migne nicht zu finden; ein Abdruck bei Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1. 2. Aufl., Paris 1907, 101 f.; eine Übersetzung bei Wenzlowsky 3, 260 f. Drei Briefe des Papstes Zosimus, Ep. 2 3 12, auch in der Collectio Avellana, bei Guenther a. a. O. 99—108 115—117. Eine Reihe von Briefen, Ep. 1 4—7 10 11, die Privilegien der Kirche von Arles betreffend, findet sich auch in der sog. Collectio Arelatensis, aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, und ist von neuem rezensiert worden in W. Gundlachs Ausgabe dieser Collectio, Monum. Germ. hist. Epist. 3, Berol. 1892, 5—13. — Bonifatius I. Ein Schreiben des römischen Klerus an Kaiser Honorius, Ep. 1 unter den Briefen des Papstes Bonifatius, Migne 20, 750 ff., und ebenso ein Schreiben des Kaisers Honorius an den Papst, Ep. 8, Migne 20, 767 ff., steht auch in der Collectio Avellana, bei Guenther a. a. O. 63—65 83 f. Ein kurzes Schreiben des Papstes an die von Papst Zosimus nach Afrika gesandten Legaten, Migne 20, 791 f., ward von neuem herausgegeben durch R. v. Nostitz-Rieneck im Hist. Jahrbuch 19 (1898) 350 f. Wie schon zwei Briefe des Papstes Innocentius I., so sind nicht weniger als fünf Briefe des Papstes Bonifatius I. durch die sog. Collectio Thessalonicensis überliefert, eine Sammlung von Urkunden, welche sich auf die Gründung und Einrichtung des päpstlichen Vikariats zu Thessalonich beziehen. Es sei deshalb notiert, daß die Hypothese Friedrichs (1891), diese Urkunden seien Fälschungen und das päpstliche Vikariat zu Thessalonich überhaupt nur eine Lüge, von Duchesne und andern alsbald mit entscheidenden Gründen zurückgewiesen worden ist. Die Literatur verzeichnet G. Pfeilschifter, Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1913, 61 f. — Cälestinus I. Die „Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei“, Migne 50, 531—537,

auch Migne 51, 205—212, sind dem Schreiben Cälestins an die gallischen Bischöfe, Ep. 21, erst von späterer Hand, aber nachweislich noch im 5. Jahrhundert beigefügt worden. Unter den früheren Päpsten sind Innocentius I. und Zosimus verstanden; doch werden auch anderweitige Zeugnisse beigebracht. Nach einer oft geäußerten Vermutung wäre diese Testimonien-Sammlung eine Arbeit Prospers von Aquitanien, der unter Leo d. Gr. in der päpstlichen Kanzlei tätig war; so auch Valentin, St. Prosper d'Aquitaine, Toulouse 1900, 738—765; nach andern Kritikern wäre sie von Leo selbst zur Zeit, da er noch Archidiakon war, gefertigt worden; so auch v. Schubert, Der sog. Praedestinatus (Texte und Untersuchungen usw. 24, 4), Leipzig 1903, 121—127. Die nach dem Orient gerichteten Briefe Cälestins sind zumeist auch in griechischer Übersetzung erhalten. Drei Briefe vom 15. März 432, Ep. 22, post damnationem Nestorii ad sanctam synodum Ephesinam, Ep. 23, ad Theodosium iuniorem Augustum post synodum, und Ep. 25, ad clerum et plebem Constantinopoli constitutam post synodum, bislang nur im lateinischen Original bekannt, sind griechisch herausgegeben worden durch E. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431 (Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wissensch.), München 1920, 41—52. Aus derselben Handschrift hat Schwartz ebd. 59 aber auch einen bisher völlig unbekannten Brief Cälestins an Bischof Flavianus von Philippi griechisch ans Licht ziehen können. — Sixtus III. Ein bis dahin ganz unbekannter Brief Sixtus' III. an Bischof Flavianus von Philippi findet sich griechisch bei Schwartz a. a. O. 59 f. Mit Unrecht ist, wie früher schon, S. 479, bemerkt wurde, das unter den Werken Augustins stehende „Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos" Sixtus III. zugeeignet worden.

2. Leo d. Gr. — Keiner seiner Vorgänger hat so machtvoll und entscheidend in den Gang der Zeitgeschichte eingegriffen wie Papst Leo d. Gr. Auf einer politischen Mission in Gallien weilend, war er zum Nachfolger Sixtus' III. gewählt und, nach Rom zurückgekehrt, am 29. September 440 konsekriert worden. Über Kirche und Staat lagerten düstere Wolken. Das Römerreich ward von den Barbaren niedergetreten, und mit ihm sank zugleich das stärkste äußere Bollwerk der Einheit der Kirche in Trümmer; im Orient erhob eine neue Häresie, der Eutychianismus oder Monophysitismus, ihr Haupt, und im Bunde mit ihr machte die Eifersucht der Byzantiner gegen Rom bedrohlicher als vielleicht jemals zuvor sich geltend. Leo zeigte sich allen Anforderungen gewachsen. Er erblickt das Heil in einer vollen Verwirklichung und Ausgestaltung der Idee des päpstlichen Primats, des Fundaments der kirchlichen Einheit. Von diesem Gedanken erfüllt und getragen entfaltet er eine wunderbar rührige und die ganze Welt umspannende Tätigkeit, in seinen Zielen unerschütterlich, in der Wahl der Wege wohl berechnend, in Sachen der Praxis billig und maßvoll, in Glaubensfragen stets unbeugsam, ebenso geschult als Theologe wie gewandt als Diplomat. Am glänzendsten bekundete sich seine Größe in den Verhandlungen mit dem Orient. Sein Schreiben an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 449[1] ist der Leitstern der Katholiken im Kampf mit dem Monophysitismus

[1] Leo M., Ep. 28.

geworden: er hat zuerst die monophysitische Synode zu Ephesus vom August 449 mit der stehend gebliebenen Bezeichnung „latrocinium" gebrandmarkt[1], und so bereitwillig er die Glaubensdekrete des Konzils zu Chalcedon vom Jahre 451 sanktionierte, so entschieden verwarf er trotz der Bitten des byzantinischen Hofes den Kanon 28, durch welchen das Konzil den Rang des Stuhles von Konstantinopel auf Kosten der übrigen Patriarchenstühle des Orients erhöht hatte. Das alte Rom rettete Leo auch aus äußern Nöten. Er vermochte 452 Attila und seine Hunnen zur Umkehr, und er erwirkte 455 von Geiserich und seinen Vandalen wenigstens Schonung des Lebens der Römer. Reich an Ruhm und an Verdienst, starb Leo am 10. November 461. Schon sehr früh ward er als Heiliger verehrt. Papst Benedikt XIV. reihte ihn 1754 unter die „doctores ecclesiae".

Eine alte Vita Leos gibt es auffallenderweise nicht. Über die Notiz eines griechischen Menologiums aus dem 11. oder 12. Jahrhundert vgl. Ch. van de Vorst, La Vie grecque de St. Léon le Grand: Analecta Bolland. 29 (1910) 400—408. Aus neuerer Zeit sind zu nennen Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 15, Paris 1711, 414—829; vgl. 889—934. W. A. Arendt, Leo d. Gr. und seine Zeit, Mainz 1835, 8°. Ed. Perthel, Papst Leos I. Leben und Lehren, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Jena 1843, 8°. C. Bertani, Vita di S. Leone Magno, pontefice massimo, Monza 1880—1881, 3 voll., 12°. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1, Freiburg i. Br. 1901, 308—323. A. Regnier, St. Léon le Grand (5e siècle) [Les Saints], Paris 1910, 12°. W. Kißling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I., Paderborn 1921, 8°.

a) Von Leo allein sind bedeutend mehr Briefe auf uns gekommen als von allen früheren Päpsten zusammen. Mit den eingefügten fremden Stücken umfaßt die Sammlung (Migne 54, 581—1218) 173 Nummern. Auf den Papst selbst treffen 143 Nummern, und sie verteilen sich auf die Jahre 442—460. Die ältesten dieser Briefe beschäftigen sich vorwiegend mit verschiedenen Häretikern, den Pelagianern, den Manichäern, insbesondere jenen Manichäern, welche auf der Flucht vor den Vandalen von Afrika nach Rom gekommen waren, und den Priszillianisten in Spanien. Andere handeln von der Berechnung des Datums des Osterfestes, namentlich für das Jahr 444 und dann wieder für das Jahr 455, für welche sich eine Divergenz der römischen und der alexandrinischen Berechnungsweise ergab. Schon früh setzen auch Briefe nach Illyrien ein, welche die dortigen Hoheitsrechte des Papstes, und Briefe nach Gallien, welche die Ansprüche des Erzbischofs von Arles zum Gegenstande haben. Gleichzeitig ergehen Mahnungen und Warnungen wegen kirchlicher Mißstände an die Bischöfe von Mauretanien und an manche Bischöfe Italiens und Siziliens. Seit 448 tritt der

[1] Ep. 95, 2.

Kampf mit dem Monophysitismus in den Vordergrund. Jetzt häufen sich Briefe an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel und seinen Nachfolger Anatolius, an die oströmischen Kaiser Theodosius II., Marcianus und Leo I., auch an die hl. Pulcheria, die Schwester des Theodosius und Gemahlin des Marcianus. Zwanzig Briefe tragen die Adresse des Bischofs Julianus von Kios[1], den Leo unterm 11. März 453 in aller Form mit der Funktion eines ständigen Vertreters des Apostolischen Stuhles beim oströmischen Kaiserhof betraute. Die spätesten Briefe, vom 18. August 460, antworten auf Nachrichten aus Alexandrien, wo statt des Monophysiten Timotheus Älurus der Katholik Timotheus Salophakiolus auf den Patriarchenstuhl erhoben worden war.

Sollen einzelne Briefe herausgegriffen werden, so würde vor allem die schon genannte Ep. 28 an Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 449 in Betracht kommen (Migne 54, 755—781), mit Vorzug „Epistola dogmatica" geheißen, nicht sowohl ein Brief als vielmehr eine theologische Abhandlung, welche in gehobenem Tone und mit unnachahmlicher Klarheit und Präzision das Dogma von der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen in Christus entwickelt. Als sie in der zweiten Sitzung des Chalcedonense zur Verlesung kam, rief sie eine stürmische Begeisterung hervor, die sich in den Worten Luft machte: „Das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel. So glauben wir alle, so glauben die Orthodoxen. Anathem dem, der nicht so glaubt! Durch Leo hat Petrus so gesprochen, die Apostel haben so gelehrt." [2] Ende 449 oder 450 hat Leo diesem Schreiben noch eine Sammlung von „Väterbeweisstellen" (paternae auctoritates) folgen lassen, im ganzen 20 Zeugnisse, von Lateinern, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustinus, wie von Griechen, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien[3]. Ein Seitenstück zu Ep. 28 bildet Ep. 165, der lange Brief an Kaiser Leo vom 17. August 458 (Migne 54, 1155—1190), in welchem der Papst wiederum den katholischen Glauben über die Menschwerdung des Herrn darlegt und verteidigt, um dem „heiligen Eifer" des Kaisers die rechten Wege zu weisen. Auch diesem Brief hat er, und zwar von Haus aus, jene Sammlung von Väterzeugnissen beigegeben, aber um einige neue Texte vermehrt, darunter auch solche von Athanasius, Basilius d. Gr. und Theophilus von Alexandrien. Daß infolgedessen sechs Griechen und nur drei Lateiner als Gewährsmänner auftreten, ist jedenfalls nicht unbeabsichtigt gewesen. Mit Ep. 165 löste

[1] Daß Julianus nicht, wie fast allgemein angenommen wird, Bischof von Kos, der Insel im Süden des Ägäischen Meeres, sondern Bischof von Kios, der Stadt in Bithynia Pontica, nahe bei Nicäa, gewesen ist, dürfte Wille (Bischof Julian von Kios, Kempten 1910, 4 ff.) bewiesen haben.

[2] Mansi 6, 972.

[3] Diese Sammlung von Väterzeugnissen, welche bei Migne a. a. O. fehlt, lateinisch und in griechischer Übersetzung bei Mansi 6, 961—972.

der Papst ein Versprechen ein, welches er dem Kaiser in Ep. 156 gegeben hatte. Ep. 156 vom 1. Dezember 457 (Migne 54, 1127—1132) war die Antwort, und zwar die erste in Konstantinopel eingetroffene Antwort, auf das Rundschreiben, durch welches der Kaiser von sämtlichen Bischöfen des Reiches ein Gutachten über die Glaubensbeschlüsse von Chalcedon und über die Angelegenheit des Timotheus Älurus eingefordert hatte.

Nach einer Notiz bei Gennadius hielt man in Gallien Prosper von Aquitanien für den Verfasser oder Redaktor der antimonophysitischen Briefe Leos. Gegen diese Meinung, der sich übrigens Gennadius selbst nicht anschließt[1], haben die Brüder Ballerini mit Recht Verwahrung eingelegt. Daß die antimonophysitischen Briefe aus der Feder des Papstes hervorgegangen sind, beweist der Stil: „evidenter ostendit stylus, qui aliis Leonis operibus similis, a stylo operum Prosperi apertissime discrepat.“[2] In späteren Zeiten haben die Beamten der päpstlichen Kanzlei sich den Stil der Briefe Leos zum Muster genommen und insbesondere den schönen und würdevollen Fall der Sprache am Schluß der Sätze, den sog. „cursus Leoninus“, nachzuahmen gesucht[3]. Die Reinheit der Sprache Leos hat von jeher die Bewunderung der Philologen herausgefordert[4].

Gesamtausgaben der Briefe und der Predigten Leos lieferten der Oratorianer P. Quesnel, Paris 1675, 2 Bde., 4⁰; der Karmelit P. Th. Cacciari, Rom 1751—1755, 3 Bde., 2⁰; und die Brüder Petrus und Hieronymus Ballerini, Venedig 1753—1757, 3 Bde., 2⁰. Die Ausgabe Quesnels ist 1700 zu Lyon in 2 Bden., 2⁰, von neuem erschienen und auch später noch einige Male gedruckt worden. Das Vorzüglichste leisteten anerkanntermaßen die Brüder Ballerini, deren Ausgabe bei Migne, PP. Lat. 54—56, abgedruckt ward. Über die Geschichte der Ausgaben orientiert eingehend Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 886—1012; abgedruckt bei Migne 54, 64—114. Einen Zuwachs hat der Bestand an Schriften Leos seit den Tagen der Ballerini nicht erfahren. — Die Briefe wurden ins Deutsche übersetzt von Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste 4—5, Kempten 1878 (Bibl. der Kirchenväter); die Predigten von M. M. Wilden, Kempten 1876 (Bibl. der Kirchenväter). Eine italienische Übersetzung der Briefe und der Predigten von Fr. Liverani in den Opere di Liverani 5, Orvieto 1859. Eine englische Übersetzung der Briefe und der Predigten von Ch. L. Feltoe in A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. 2, vol. 12, New York 1895. — Zur Lehranschauung Ph. Kuhn, Die Christologie Leos I. d. Gr. in systematischer Darstellung, eine dogmengeschichtliche Studie, Würzburg 1894, 8⁰.

---

[1] Gennad., De vir. ill. 84; vgl. 70.

[2] Die Ballerini bei Migne 54, 753 f.

[3] Grisar, Gesch. Roms 1, 318. Vgl. Steeger, Die Klauseltechnik Leos d. Gr. in seinen Sermonen, Haßfurt 1908, 4 ff.

[4] So spricht auch Steeger (a. a. O. 5) wieder von der „eigenartigen Stellung, die unser Autor hinsichtlich der Reinheit seiner Sprache, hinsichtlich seiner rhetorischen Durchbildung, mit einem Worte seiner in dieser Spätzeit geradezu bewunderungswürdigen Diktion einnimmt.“

Als die vornehmste Handschrift der Briefe Leos gilt jetzt cod Monacensis lat. 14540 saec. VIII mit 71 Briefen. Siehe über ihn R v Nostitz-Rieneck im Hist. Jahrbuch 18 (1897) 117—133 Vgl auch C H Turner, The collection of the Dogmatic Letters of St. Leo: Miscellanea Ceriani. Milano 1910, 687—739. Die nach dem Orient gegangenen Briefe sind zumeist auch in griechischer Übersetzung überliefert. — Ep. 15, an Bischof Turribius von Astorga, über die Verwerflichkeit der Lehre der Priszillianisten, ist sehr mit Unrecht von Künstle für eine Fälschung erklärt worden; siehe darüber Bd. 3 dieses Werkes S. 415 f — Über die zu Ep. 28, der Epistola dogmatica, später nachgetragenen Väterzeugnisse siehe L. Saltet in der Revue d'histoire eccles 6 (1905) 289—294: „Le recueil patristique de St. Leon"; über die entsprechende Sammlung am Schlusse der Ep. 165 Saltet ebd. 301—303: „Le dossier patristique de St. Leon de 458." — Über die mit Ep. 34 einsetzenden zwanzig Briefe Leos an Julianus von Kios handelt A. Wille, Bischof Julian von Kios, der Nunzius Leos d Gr. in Konstantinopel (Inaug.-Diss.), Kempten 1910, 8°. — Die in der Collectio Arelatensis enthaltenen Briefe, Ep. 40—42 65—67, sind von neuem herausgegeben worden durch Gundlach in den Monum Germ hist Epist. 3, Berol. 1892, 15—22. — Die auf die Datierung des Osterfestes bezüglichen Briefe, Ep. 88 121 122 127 131 137 142, sind von neuem herausgegeben worden durch Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, der vierundachtzigjährige Osterzyklus und seine Quellen, Leipzig 1880, 251—265. — Die durch die Collectio Avellana überlieferten Briefe, Ep 169—173, sind von neuem herausgegeben worden durch Guenther im Corpus script eccles lat 35 a (1895) 117—124. — Die Zahl der an Leo gerichteten Briefe ist durch eine Entdeckung Amellis um zwei wertvolle Nummern vermehrt worden, die erstmalig 1882 gedruckten Appellationsschreiben, mit denen Flavian von Konstantinopel und Eusebius von Dorylaüm dem Urteil der Räubersynode vom Jahre 449 gegenüber die Entscheidung des Apostolischen Stuhles anriefen. Vgl. oben § 56, 3

b) Leo ist der erste Papst, unter dessen Namen eine größere Anzahl von Predigten überliefert ist. Die Ausgabe der Brüder Ballerini enthält 96 echte und 20 unechte oder unverbürgte Predigten (Migne 54, 137—468; 477—522). Von wenigen Ausnahmen (Sermo 84 91 96) abgesehen, entstammen die echten Predigten höchstwahrscheinlich sämtlich dem ersten Jahrzehnt des Pontifikats Leos[1], so daß zu vermuten ist, im zweiten Jahrzehnt habe Leo nur sehr selten mehr den Ambon bestiegen. Den größten Raum nehmen die Fastenpredigten ein, 12 auf die vierzigtägige Fastenzeit, 9 auf die Fasttage im September, 9 auf das Dezemberfasten, 4 anläßlich der Pfingstquatembertage Dazu kommt eine lange Reihe von Festpredigten, 10 auf Weihnachten, 8 auf Epiphanie, 19 auf die Geheimnisse des Leidens des Herrn, 3 auf Pfingsten Gelegenheitsreden im engeren Sinne des Wortes sind 6 Kollektenreden und 4 Reden zur Jahresfeier der Bischofsweihe des Redners. Allenthalben aber, insbesondere in den Predigten auf die Feste des Herrn, kommt Leo immer wieder auf die große dogmatische Frage zurück, die seine Zeit bewegte und auch seine Zuhörer in Spannung hielt, das Dogma von der Menschwerdung. Das eigenartige Gepräge seines Vortrags ist eine gewisse feierliche Erhabenheit, eine gewisse

[1] Vgl. Pschmadt, Leo d. Gr. als Prediger, Elberfeld 1912, 49 ff.

königliche Majestät, in Verbindung mit einem Streben nach Kürze und Prägnanz, unter welchem fast die Verständlichkeit Gefahr leidet. Der schön gegliederte und richtig gemessene Periodenbau, die Fülle der Antithesen, der rhythmische Tonfall müssen das Ohr der Römer des 5. Jahrhunderts entzückt haben, während der heutige Leser sich des Eindrucks übertriebener Suche nicht erwehren kann. Als Beispiel des schon bei Augustinus beobachteten antithetischen Satzparallelismus mit Homoioteleuton diene die Stelle: „Quid prodest animae foris agere quasi dominam et intus servire captivam, membris propriis imperare et ius propriae libertatis amittere? Et merito plerumque patitur famulam rebellantem quae non reddit Domino debitam servitutem. Ieiunante ergo corpore ab escis mens ieiunet a vitiis“ (Sermo 19, 2); oder die Stelle über die Stadt Rom: „Cum pene omnibus dominaretur gentibus, omnium gentium serviebat erroribus et magnam sibi videbatur suscepisse religionem, quia nullam respuerat falsitatem, unde quantum erat per diabolum tenacius illigata, tantum per Christum est mirabilius absoluta“ (Sermo 82, 2).

Th. Steeger, Die Klauseltechnik Leos d. Gr. in seinen Sermonen. Untersuchungen zur Rhythmik der lateinischen Kunstprosa im 5. Jahrhundert n. Chr. (Inaug.-Diss.), Haßfurt a. M. 1908, 8°. J. Pschmadt, Leo d. Gr. als Prediger (Inaug.-Diss.), Elberfeld 1912, 8°. A. Scheiwiler, Die Predigten des hl. Leo d. Gr.: Kirche und Kanzel 2, 252—261. — Die acht Predigten unter Leos Namen, welche A. B. Caillau aus florentinischen Handschriften herausgab, bei Migne 56, 1131—1154, sind sämtlich unecht. Vgl. Pschmadt a. a. O. 39. Auch der Sermo de ascensione unter Leos Namen bei Fr. Liverani, Spicilegium Liberianum, Florentiae 1863, 121—123, ist offenbar unterschoben.

c) Andere Schriften, insbesondere das anonyme Werk „De vocatione omnium gentium“ (Migne 51, 647—722), sind mit Unrecht Leo beigelegt worden. Inwieweit das 1735 durch J. Bianchini aus einem Veroneser Kodex des 7. Jahrhunderts hervorgezogene „Sacramentarium Leonianum“ (liber sacramentorum Romanae ecclesiae: Migne 55, 21 bis 156) seinen Namen mit Recht trägt, muß noch erst klargestellt werden. Dieses „Sacramentarium“ ist die älteste uns bekannte Sammlung der zu Rom gebräuchlichen Meßgebete, die früheste Gestalt des „Missale Romanum“. Die römische Herkunft der Gebete ist durch zahlreiche ausdrückliche Hinweise auf die Ewige Stadt verbürgt. Ebenso sicher ist freilich auch, daß die Sammlung nicht die offizielle Veranstaltung eines Papstes, sondern die Privatarbeit eines Liebhabers darstellt. Nicht so durchsichtig ist die Entstehungszeit. Feltoe, der neueste Herausgeber, wollte die genannte Handschrift des 7. Jahrhunderts als das Original oder die Urschrift der Sammlung betrachtet wissen, die Sammlung also aus dem 7. Jahrhundert herleiten. Duchesne, Buchwald, Lietzmann hingegen sind übereinstimmend dafür eingetreten, daß die jüngsten der aufgenommenen Gebete aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammen und die Zusammenstellung wahrscheinlich

um die Mitte des 6. Jahrhunderts erfolgt ist. Jedenfalls aber treffen mehrere Gebete, namentlich Gebete an Fasttagen, mit Predigten Leos in einer Weise zusammen, welche nicht auf Zufall beruhen kann. Zu der Oration: „Concede nobis, Domine, praesidia militiae christianae sanctis inchoare ieiuniis, ut contra spiritales nequitias pugnaturi continentiae muniamur auxiliis", vgl. Leos Sermo 78, 2: „Hi itaque doctores . . . tirocinium militiae christianae sanctis inchoavere ieiuniis, ut contra spiritales nequitias pugnaturi abstinentiae arma caperent"; zu der Oration: „Adesto, Domine, supplicibus tuis, ut hoc solemne ieiunium quod animis corporibusque curandis salubriter institutum est devoto servitio celebremus" [1], vgl. Sermo 78, 1: „Hodiernam, dilectissimi, festivitatem . . . sequitur, ut nostis, solemne ieiunium quod animis corporibusque curandis salubriter institutum devota nobis est observantia celebrandum." Auf solche Parallelen gründete der erste Herausgeber die Annahme, daß Leo der Verfasser des Sakramentars sei. Zulässig war natürlich höchstens nur die Folgerung, daß Leo die betreffenden Gebete verfaßt habe, wenngleich die Möglichkeit offen blieb, daß ein anderer diese Gebete aus Leos Predigten ausgezogen.

In Betreff des Werkes „De vocatione omnium gentium" und der „Epistola ad sacram virginem Demetriadem" siehe § 75, 5. Auch das bei Faustus von Reji, § 78, 1, b, erwähnte „Breviarium fidei adversus Arianos" (Migne 13, 653—672) darf nicht Leo zugeeignet werden; vgl. die Ballerini bei Migne 55, 179 ff. Über die „Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei" siehe vorhin Abs. 1, zu dem Mahnschreiben Cälestins I. an die Bischöfe Galliens. — Eine kritische Ausgabe des Sacramentarium Leonianum lieferte Ch. L. Feltoe, Cambridge 1896, 8°. Über dieses und die zwei andern altrömischen Sakramentarien, das Gelasianum und das Gregorianum, handelten L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 5. Aufl., Paris 1909, 120—152. F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines erklärt, Münster i. W. 1892, 8°. H. A. Wilson, A classified Index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries, Cambridge 1892, 8°. R. Buchwald, Das sog. Sacramentarium Leonianum und sein Verhältnis zu den beiden andern römischen Sakramentarien: Weidenauer Studien 2 (1908) 185—252. H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, liturgische und archäologische Studien, Bonn 1915, 21—62. Über das Leonianum im besondern handelten H. A. Wilson, The Metrical Endings of the Leonine Sacramentary: The Journ. of Theol. Studies 5 (1904) 386—395; 6 (1905) 381—391. M. Rule, The Leonian Sacramentary, an analytical study: ebd. 9 (1908) 515—556; 10 (1909) 51—99. F. di Capua, Due finali da correggersi nel 'Sacramentarium Leonianum': Didaskaleion 3 (1914) 69—77.

3. Schreiben der Päpste bis auf Gelasius I. — Von Papst Hilarus (461—468) sind 13 Briefe erhalten geblieben (Migne 58, 11—32), darunter zwei aus der Zeit, da er noch Archidiakon war. Die übrigen befassen sich nicht etwa, wie man vermuten möchte, mit dem Monophysitismus, sondern ausschließlich mit Fragen der Kirchen-

[1] Der Text der zitierten Orationen bei Feltoe, Sacramentarium Leonianum, Cambridge 1896, 25 27, stimmt überein mit dem Texte bei Migne 55, 41 43.

disziplin, hauptsächlich mit Vorkommnissen und Verhältnissen in Gallien und in Spanien. Fünf Briefe wenden sich an Erzbischof Leontius von Arles in seiner Eigenschaft als Primas von Gallien; in dem letzten derselben findet sich das Wort: „Als Frucht unsres Dienstes erwartet der Herr nicht, daß wir unser Herrschaftsgebiet erweitern, sondern daß wir Seelen gewinnen“ (Ep. 12, 2, ed. Thiel).

Papst Simplicius (468—483) hingegen ist sozusagen ganz und gar durch die Wirren im Osten in Anspruch genommen worden. Freilich sind aus seinem fünfzehnjährigen Pontifikat nur 20 Briefe überliefert (Migne 58, 35—62), die sämtlich aus den Jahren 475—483 stammen. Davon aber sind 17 nach Konstantinopel gerichtet, 10 an den Patriarchen Akacius, 5 an Kaiser Zeno, alle von dem Bestreben diktiert, den kühn sein Haupt erhebenden Monophysitismus zurückzuschlagen und namentlich die alexandrinische Kirche vor den monophysitischen Eindringlingen Timotheus Älurus und Petrus Mongus zu schützen. Viel Erfolg war den Bemühungen des Papstes nicht beschieden.

Die Kunde von dem Henotikon, welches Kaiser Zeno 482 auf Eingebung des ränkevollen Akacius erließ, scheint erst nach dem gegen Anfang März 483 erfolgten Tode des Papstes Simplicius nach Rom gelangt zu sein. Papst Felix III. (483—492) sandte sofort zwei ernste Mahnschreiben an Zeno und an Akacius (Ep. 1—2, ed. Thiel), bald darauf, als er nähere Mitteilungen aus dem Orient erhalten, wiederum zwei Schreiben (Ep. 3—4), um sodann, von neuem herausgefordert, mittels Schreibens vom 28. Juli 484 den Bann über Akacius auszusprechen (Ep. 6, vgl. 7). Wenige Tage später erstattete er dem Kaiser Anzeige von dieser Exkommunikation mit dem Bemerken: „Da meine Mahnung Euch lästig gewesen ist, so überlasse ich es Eurer eigenen Erwägung, ob jemand zwischen der Gemeinschaft mit dem seligen Apostel Petrus und der Gemeinschaft mit dem Alexandriner Petrus (Petrus Mongus) wählen dürfe“ (Ep. 8, 2). Auch die übrigen uns erhaltenen Briefe Felix' III., im ganzen 18 (Migne 58, 893—973), betreffen fast ausnahmslos die Vorgänge im Orient.

Eine Ausgabe der Briefe der auf Leo d. Gr. folgenden Päpste lieferte, unter Benützung der Vorarbeiten P. Coustants, A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II., tom. 1: a S. Hilaro usque ad S. Hormisdam, ann. 461—523, Brunsbergae 1868, 8°. Mehr ist nicht erschienen. Eine deutsche Übersetzung der Briefe der Päpste Hilarus, Simplicius und Felix III. bei Wenzlowsky a. a. O. 6, Kempten 1879.

Hilarus. Ep. 2—3 Thiel, der Briefwechsel zwischen dem Archidiakon Hilarus und Victorius aus Aquitanien, sind als Einleitung zu der Ostertafel des Victorius von neuem herausgegeben worden durch Th. Mommsen in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9, Berol. 1892, 677—684. Sieben Briefe, Ep. 7 4 6 8—11 Thiel, sind als Bestandteile der Collectio Arelatensis von neuem herausgegeben worden durch Gundlach ebd., Ep. 3, Berol. 1892, 22—32. — Simplicius. Vierzehn Briefe finden sich in der Collectio Avellana, ed.

Guenther, Corpus script. eccles. lat. 35a (1895) 124—155 (Ep. 56—69). Vgl. auch Guenther in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 134, Wien 1896, 127—134: „Zur Chronologie der Simpliciusbriefe." — Felix III. Eine Neuausgabe ist nicht zu nennen.

4. Gelasius I. — Was Felix III. Zeno vorhielt, hat Gelasius I. (492—496) Zenos Nachfolger Anastasius gegenüber vertreten. Gelasius zeigt sich womöglich noch mehr als Felix von der Idee der geistlichen Gewaltfülle des hl. Petrus und seines Erben beherrscht. Er schreibt an Kaiser Anastasius: „Pietas tua evidenter advertit, nunquam quolibet penitus humano consilio elevare se quemquam posse illius privilegio vel confessioni, quem Christi vox praetulit universis, quem ecclesia veneranda confessa semper est et habet devota primatem" (Ep. 12, 3, Thiel). Kurz vorher hatte er über das Verhältnis zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt die berühmten Worte gesprochen: „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem" (Ep. 12, 2). Welch tiefen Eindruck die Persönlichkeit des Gelasius hinterlassen, zeigt der auf Augen- und Ohrenzeugen zurückgehende Nachruf des Dionysius Exiguus: „Auf der obersten Stufe der Hierarchie, die er nach Gottes Willen zum Heile vieler erstieg, bewegte er sich mehr als Diener denn als Gebieter. Mit der Keuschheit des Wandels verband er den Ruhm der Gelehrsamkeit. Seine ganze Tätigkeit ging auf in Gebet und Lesung und zuweilen, wenn die Umstände es erforderten oder empfahlen, legte er auch Hand an Schriften. . . . Allen Gefahren des Lebens begegnete er mit seltener Klugheit und Langmut, dem Genuß zog er Fasten vor, den Stolz überwand er durch Demut, und in Barmherzigkeit und Freigebigkeit tat er sich so sehr hervor, daß er, nachdem er unzählige Arme bereichert, selbst in Armut starb."[1] Über die Schriften des Papstes, welche Dionysius nur streift, geben Pseudo-Gennadius und das Papstbuch genaueren Aufschluß.

B. Viani, Vite dei due pontefici S. Gelasio I. e S. Anastasio II., Modena 1880, 8°. A. Roux, Le pape Gélase I. (492—496), étude sur sa vie et ses écrits, Paris 1880, 8°. C. Trezzini, La legislazione canonica di papa S. Gelasio I., Locarno 1911, 8°. E. Michaud, Le pape St. Gélase et le monophysisme eucharistique: Revue internat. de théol. 7 (1899) 303—309. Ders., La papauté romaine d'après le pape Gélase (492—496): ebd. 16 (1908) 38—58. Rohr, Gelasius I. und der Primat: Theol. Quartalschr. 84 (1902) 110—123. Ed. Wölfflin, Der Papst Gelasius als Latinist: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 12 (1902) 1—10. Wl. Grzelak, Die dogmatische Lehre des Papstes Gelasius I., ein Beitrag zur Dogmengeschichte (Inaug.-Diss.), Poznań (Posen) 1920, 8°.

[1] Dion. Exig., Ep. ad Julianum, bei Migne 67, 231 f.; in berichtigter Textform bei Thiel, Epist. Rom. Pontif. 1, 286 f.

a) In Anbetracht der kurzen Dauer seiner Amtsführung hat Gelasius eine erstaunlich große Zahl von Briefen hinterlassen (Migne 59, 13—190). Thiel zählte 43 Briefe, 49 Brieffragmente und verschiedene sonstige Spuren verlorengegangener Briefe. Durch Entdeckung der sog. Britischen, weil in einer Handschrift des Britischen Museums zu London enthaltenen Sammlung von Papstbriefen sind noch 22 bisher unbekannte Briefe bzw. Brieffragmente, allerdings durchweg geringen Umfangs, hinzugekommen. Diese letzteren Briefe betreffen zerstreute Fragen der kirchlichen Disziplin. Die übrigen sind zum Teil dogmatisch-polemisch gefärbt, indem sie den Byzantinern gegenüber die Suprematie des römischen Stuhles und die Unverletzlichkeit der Glaubensbeschlüsse von Chalcedon, den Pelagianern gegenüber die früheren päpstlichen Lehrentscheidungen, dem Manichäismus und Überbleibseln des römischen Heidentums gegenüber die Reinheit christlicher Sitte verteidigen. Kein Brief wird so häufig genannt wie die freilich nicht in Briefform gekleidete aber in die Briefsammlung gestellte Dekretale „De libris recipiendis et non recipiendis" (Migne 59, 157—164). In der handschriftlich überlieferten Gestalt umfaßt dieselbe fünf Teile: „de Spiritu sancto", „de canone scripturae sacrae", „de sedibus patriarchalibus", „de synodis oecumenicis", „de libris recipiendis". Der letzte und weitaus größte Teil, ein Verzeichnis der „libri recipiendi" (patristischer Schriften) und der „libri apocryphi" (biblischer Apokryphen und patristischer Schriften), der älteste „Index librorum prohibitorum", hat dem Schriftstücke seinen Namen gegeben. Nach der herrschend gewordenen Anschauung sollen die zwei oder auch die drei ersten Teile auf Papst Damasus (366—384) bzw. eine unter Damasus, etwa 382, abgehaltene römische Synode zurückzuführen sein, wobei allerdings der vorletzte Satz des ersten Teiles, ein Zitat aus Augustins „Tractatus in Iohannis evangelium", als spätere Zutat gestrichen werden mußte, während Papst Gelasius den drei ersten Teilen die zwei letzten hinzugefügt und das Ganze auf einer römischen Synode des Jahres 495/496 als kirchliches Gesetz publiziert habe. Gegen diese Auffassung, welche noch in Chapman (1913) einen gewandten Anwalt fand, sind jedoch in jüngster Zeit gewichtige Bedenken geltend gemacht worden, hauptsächlich der Überlieferung und der ältesten Geschichte der Urkunde entlehnt. Wahrscheinlich handelt es sich überhaupt nicht um eine Dekretale, den amtlichen Erlaß eines Papstes oder gar zweier Päpste, sondern um die Privatarbeit eines Klerikers, welcher zu Anfang des 6. Jahrhunderts lebte, sei es, wie v. Dobschütz annimmt, in Norditalien, sei es, wie Massigli will, in Südgallien. Als Gewährsmann in der Beurteilung der Literatur der Vorzeit hat dem Verfasser vor allem Hieronymus gedient[1].

---

[1] Vgl. schon Bd. 1^2 dieses Werkes, S. 44 f.

Der Brief des Papstes an Erzbischof Aeonius von Arles, Ep 19 Thiel, steht auch in der Collectio Arelatensis bei Gundlach a. a. O. 32 f. Mehrere Briefe (und mehrere Abhandlungen, vgl. unter b) stehen in der Collectio Avellana bei Guenther a. a. O. 218—487. Eine neue Ausgabe und Bearbeitung der zuletzt genannten Dekretale verdanken wir E. v. Dobschütz, Das „Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis" in kritischem Text herausgegeben und untersucht (Texte und Untersuchungen usw. 38, 4), Leipzig 1912. Über die früheren Ausgaben siehe v. Dobschütz 202 ff.; über die Geschichte der Kritik 334 ff. Zur Kritik der Aufstellungen des neuen Herausgebers vgl. namentlich J. Chapman in der Revue Bened. 30 (1913) 187—207 315—333; und R. Massigli in der Revue d'hist. et de litt. relig. N. S. 4 (1913) 155—170. Siehe auch H. H. Howorth, The Decretal of Damasus: The Journ. of Theol. Studies 14 (1913) 321—337. H. Bastgen, Das Bilderkapitular Karls d. Gr. (libri Carolini) und das sog. Decretum Gelasianum: Neues Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 41 (1917/1919) 682—690. — Neue Briefe des Papstes Gelasius, aus der Britischen Sammlung, bei S. Loewenfeld, Epistolae Pontificum Rom. ineditae, Lipsiae 1885, 1—12. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste 7, Kempten 1880, hat auch diese neuen Briefe schon übersetzen können. — Ein Brief an Bischof Laurentius von Lignidus, welcher in der Collectio Avellana bei Guenther 225—229 den Namen des Papstes Gelasius trägt (vgl. Thiel a. a. O. 311), gehört dem Nachfolger des Gelasius, Papst Anastasius II., 496—498, an und steht auch bei Thiel 624—627 unter den Briefen des Anastasius (vgl. Jaffé, nr. 746, 2. Aufl.). Im ganzen gibt Thiel fünf Briefe unter dem Namen des Anastasius, während man bei Migne vergeblich nach Briefen des Anastasius sucht. In dem ersten der fünf Briefe, an Kaiser Anastasius, vom Jahre 496, werden die Mittel und Wege zur Beilegung des Streites oder zur Aufhebung des Schismas zwischen Rom und Byzanz erörtert. In dem letzten der fünf Briefe, an die Bischöfe Galliens, vom 23. oder 28. August 498, wird der Generatianismus als häretisch verworfen und ihm gegenüber der Kreatianismus vertreten. Das bei Thiel 628—633 unter die Briefe des Anastasius gestellte Schreiben alexandrinischer Apokrisiare zu Konstantinopel an römische Abgeordnete dortselbst steht in der Collectio Avellana bei Guenther 468—473 unter den Briefen des Gelasius. Ein Brief des Gelasius, das Dankschreiben an Bischof Rusticus von Lyon unter dem Datum des 25. Januar 494, Ep. 13 Thiel, und ein Brief des Anastasius, das Glückwunschschreiben an den neubekehrten Frankenkönig Chlodwig, Ep. 2 Thiel, wurden durch J. Havet, in der Bibliothèque de l'École des Chartes 46 (1885) 254—259, als Fälschungen des Oratorianers Vignier entlarvt. Doch ist das Glückwunschschreiben des Anastasius von B. Hasenstab, Studien zu Ennodius (Progr.), München 1890, 52 ff., als echt verteidigt worden.

b) In Thiels Ausgabe der Briefe des hl. Gelasius sind, im Anschluß an die handschriftliche Überlieferung, sechs umfangreichere Stücke aus der Reihe der „epistolae et decreta" ausgeschieden und unter dem Titel „tractatus" zu einer besondern Schriftengruppe vereinigt worden. In der Tat sind diese Stücke wenigstens der Mehrzahl nach keine Briefe, sondern Abhandlungen, hauptsächlich der Bekämpfung der Häresie, vor allem natürlich des Monophysitismus, gewidmet. Das bei Thiel an erster Stelle stehende Stück, „Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiae Eutychianistarum" (Migne 58, 928—934), ist eine als Quellenschrift wertvolle Darstellung der Geschichte des Streites

zwischen Rom und Byzanz bis zur Exkommunikation des Patriarchen Akacius im Jahre 484. Da eingangs bemerkt wird, Nestorius sei „ante quinquaginta octo ferme annos“ mit seiner Irrlehre hervorgetreten, so ist die Abfassung jedenfalls noch in die Zeit vor der Thronbesteigung des Papstes zu setzen. Das zweite Stück, „De damnatione nominum Petri et Acacii“ (Migne 59, 85—90), zu Anfang verstümmelt, verlangt Streichung der Namen des Petrus Mongus und des Akacius aus den Diptychen der Kirchen. Die dritte Abhandlung, „De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium“ (fehlt bei Migne), ist mit einer reichen Sammlung von „testimonia veterum“ ausgestattet, einem Auszug aus jenem patristischen Florilegium, mit welchem die Antiochener 431 zu Ephesus der Lehre Cyrills von Alexandrien entgegentreten wollten. Die vierte Abhandlung, „Tomus de anathematis vinculo“ (Migne 59, 102—110), etwa aus dem Jahre 495, aber nur fragmentarisch erhalten, sucht die Einwendungen der Orientalen gegen die Verurteilung des Akacius zurückzuweisen. Folgen besonders lange „Dicta adversus Pelagianam haeresim“ (Migne 59, 116—137), welche noch aus der Zeit vor der Erhebung des Verfassers auf den Stuhl Petri stammen mögen. Die letzte Abhandlung endlich, „Adversus Andromachum senatorem ceterosque Romanos qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant“ (Migne 59, 110—116), dringt auf endgültige Abschaffung der alten Luperkalienfeier, welche als götzendienerische Übung und geistige Unzucht im höchsten Grade verwerflich sei.

Drei der genannten Abhandlungen stehen in der Collectio Avellana, Gesta de nomine Acacii, bei Guenther a. a. O. 440—453, Dicta adversus Pelagianam haeresim, Guenther 400—436, Adversus Andromachum senatorem, Guenther 453—464. Über die „testimonia veterum“ am Schlusse der Abhandlung „De duabus naturis in Christo“ siehe L. Saltet in der Revue d'hist. ecclés. 6 (1905) 516 ff. 748 ff.

c) Das große Werk „Adversum Eutychem et Nestorium“, welches Pseudo-Gennadius und der „Liber Pontificalis“ Papst Gelasius zuschreiben[1], wird mit der dritten der soeben aufgeführten Abhandlungen, „De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium“ identifiziert werden dürfen, während die zwei Bücher „Adversus Arrium“, die der „Liber Pontificalis“ noch anreiht, jeder Identifizierung spotten. Auch die bei beiden Zeugen auftretenden „Hymni in similitudinem Ambrosii episcopi“ sind verschollen, und ein gleiches gilt von den bei Pseudo-Gennadius genannten „Tractatus diversarum scripturarum et sacramentorum“, „Predigten über verschiedene Bibeltexte und die Meßliturgie“. Dagegen können die im „Liber Pontificalis“ erwähnten

[1] Ps.-Gennad., De vir. ill. 94. Liber Pontif., ed. Duchesne 1, Paris 1886, 255; vgl. 257.

„Sacramentorum praefationes et orationes". „Meß-Präfationen und Orationen", in dem sog. „Sacramentarium Gelasianum" (liber sacramentorum Romanae ecclesiae: Migne 74, 1055—1244) enthalten sein. Dieses zuerst von Kardinal Thomasius 1680 zum Druck beförderte Sakramentar ist eine Sammlung römischer Meßgebete, welche früh in Gallien eingeführt und dort überarbeitet und erweitert wurde. Schon die älteste uns erreichbare Fassung, wie sie in dem nach 750 in Gallien geschriebenen cod. Vatic. Regin. 316 vorliegt, weist beträchtlichen gallischen Einschlag auf, zeigt das spezifisch Römische mit gallischen Elementen verschmolzen. Die Entstehung der Sammlung ist aber jedenfalls nach Rom, und zwar wahrscheinlich in den Anfang des 7. Jahrhunderts zu verlegen. Ein Werk des hl. Gelasius kann also die Sammlung als solche nicht sein, wie denn auch die alten Handschriften von dieser Zueignung nichts wissen. Da sie aber ursprünglich die römischen Meßgebete des 6. Jahrhunderts umfaßte, so ist die Vermutung berechtigt, daß auch die von Gelasius verfaßten Präfationen und Orationen Aufnahme gefunden haben.

Eine treffliche neue Ausgabe des Sacramentarium Gelasianum lieferte H. A. Wilson, Oxford 1894, 8°. Vgl. auch K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. No. 348), Münster i. W. 1918, 8°. Die Abhandlungen über die drei altrömischen Sakramentare, Leonianum, Gelasianum, Gregorianum, von Duchesne, Probst, Wilson, Buchwald, Lietzmann sind vorhin, Abs. 2, c, genannt worden. Über das Gelasianum im besondern siehe noch S. Bäumer, Über das sog. Sacramentarium Gelasianum: Hist. Jahrbuch 14 (1893) 241—301. B. Plaine, De Sacramentarii Gelasiani substantiali authenticitate: Studien u. Mitteilungen aus dem Benedikt. u. dem Zisterz.-Orden 22 (1901) 131 ff. 381 ff. 577 ff. P. de Puniet, Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasien pour la tradition des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale: Revue d'histoire eccles. 5 (1904) 505 ff. 755 ff.; 6 (1905) 15 ff. 304 ff. — Eine bisher fast ganz unbeachtet gebliebene „Deprecatio quam papa Gelasius pro universali ecclesia constituit canendam esse", eine Reihe von Fürbitten am Karfreitag, ward von neuem herausgegeben und erläutert durch W. Meyer in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philos.-hist. Kl., 1912, 87—108. Weitere Beiträge zur Erläuterung bei W. Bousset, Zur sog. Deprecatio Gelasii: ebd. 1916, 135 bis 162.

§ 81. Ein Ire und ein Spanier.

1. Patricius. 2. Hydatius.

1. Patricius. — Über die Lebensdaten des Apostels der Iren werden bis zur Stunde noch sehr widersprechende Anschauungen vorgetragen. Nach Bury ist Patricius oder, wie er ursprünglich hieß, Sucat 389 in West-Britannien oder in Glamorganshire geboren worden und 461 gestorben; nach Healy hat er schon 373 in der Nähe des heutigen Dumbarton am Clyde in Schottland das Licht der Welt erblickt und erst 493 seine irdische Laufbahn beschlossen. Burys Berechnungen dürften entschieden den Vorzug verdienen. Patricius selbst

erzählt in seiner „Confessio", daß er einer wohlhabenden christlichen Familie entstammte, aber keine Schulbildung genoß und im Alter von 16 Jahren durch Seeräuber nach Irland verschleppt ward, wo er sechs Jahre lang Schafe und Schweine hütete. In religiöser Lauheit aufgewachsen, fühlte er sich als Viehhirt von einem ungewöhnlichen Gebetseifer ergriffen. Er entlief seinem Herrn, suchte die Heimat auf und trat dort in den geistlichen Stand ein, ward jedoch nunmehr durch Traumgesichte zu der Überzeugung geführt, daß er zum Apostel Irlands berufen sei. Die Bischofsweihe mag er aus den Händen des Bischofs Germanus von Auxerre empfangen haben, bei welchem er nachweislich längere Zeit hindurch verweilte. Jedenfalls ist die herkömmliche Annahme, daß er durch Papst Cälestinus I. um 432 zum Bischof von Irland ordiniert worden sei, nicht aufrechtzuhalten, während hohe Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß er später, etwa 441, von Irland aus eine Reise nach Rom unternommen hat. Hauptsitz seiner bischöflichen Wirksamkeit war Armagh in der Provinz Ulster. Er hat das Christentum in Irland organisiert, die noch heidnischen Königreiche, besonders im Westen, bekehrt und die irische Kirche enger mit Rom verbunden [1].

Zwei der Schriften, welche seinen Namen tragen, sind unbedenklich als echt zuzulassen, die schon genannte „Confessio" und eine „Epistola ad Coroticum". Die „Confessio" (Migne 53, 801—814) hebt an: „Ego Patricius peccator rusticissimus" und schließt: „Et haec est confessio mea antequam moriar." In der Form eines offenen Briefes an die Iren gibt sie einen Rechenschaftsbericht über das Glauben und Hoffen, Wirken und Streben eines Mannes, welcher auf ein langes Leben zurückblickt, reiche Erfolge erzielt, aber auch viele Angriffe erfahren hat und namentlich seiner „rusticitas" wegen von den „Herren Redekünstlern" (dominicati rhetorici c. 13) [2] verspottet worden ist. Ähnlich wie Paulus möchte Patricius sich seiner Schwäche rühmen, weil sie so hell die Macht der Gnade Christi beleuchtet, die auch durch ein schwaches Werkzeug Großes zu vollbringen weiß. Ist diese „Confessio" in Erwartung des baldigen Todes, etwa 460, geschrieben, so dürfte die „Epistola ad Coroticum" (Migne 53, 813—818) nur wenige Jahre älter sein. Heidnische Söldner des christlichen Schottenfürsten Coroticus zu Strathclyde (Dumbarton) hatten bei einem Einfall in Irland eine Anzahl neu bekehrter, erst tags zuvor getaufter Christen teils ermordet, teils fortgeschleppt. Patricius spricht in einem Sendschreiben, welches

---

[1] H. Zimmer, welcher Patricius den Titel eines Apostels der Iren streitig machen und ihn überhaupt seiner geschichtlichen Bedeutung sozusagen völlig entkleiden wollte (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche [3] 10 (1901) 207 ff.), fand einen überlegenen Gegner in Bury, The Life of St. Patrick, London 1905, 384 ff.

[2] Nach dem Text bei White in den Proceedings of the R. Irish Academy, Sect. C, 25, 238.

sich an die weiteste Öffentlichkeit, insbesondere aber an Coroticus wendet, seine Entrüstung über die ruchlose Tat aus und verlangt Freilassung der Gefangenen. Beide Schriften bestätigen in Stil und Sprache, was der Verfasser selbst immer wieder hervorhebt, daß er der literarischen Bildung ermangelte und das Lateinische nur sehr unvollkommen beherrschte. Mit den biblischen Schriften aber zeigt er sich durchaus vertraut. Die Zitate weisen auf einen vorhieronymianischen Text hin. Mehrere kleine Canones-Sammlungen unter des Patricius Namen (Migne 53, 817—828), auch die in dem Gewande eines gemeinsamen Hirtenschreibens der Bischöfe Patricius, Auxilius und Isserninus überlieferten Canones, sind wohl sämtlich als unecht abzulehnen. Vertrauenswürdiger, weil besser bezeugt, ist ein irisches Lied unter der Aufschrift „Faeth Fiada", d. i. „Schrei der Hindin", welches in rhythmischer Prosa die Trinität und Christus, die Engel und die Heiligen um Hilfe anfleht, eine sog. „Lorica", ein Schutz- und Trutzlied gegen Angriffe und Gefahren aller Art.

Über Patricius handeln B. Robert, Etude critique sur la vie et l'oeuvre de St. Patrick (Thèse). Paris 1884. 8⁰. A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland 1, Mainz 1890, 1—68. R. Gradwell, Succat, the story of sixty years of the Life of St. Patrick, A. D. 373—433. London 1892. 8⁰. H. Zimmer, Keltische Kirche: Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche 10, 3. Aufl. (1901) 204 ff. J. B. Bury, The Life of St. Patrick and his Place in History. London 1905. 8⁰. J. Healy, The Life and Writings of St. Patrick. Dublin 1905. 8⁰. Riguet, St. Patrice (vers 389—461) [Les Saints]. Paris 1911. 12⁰. — Als Quellen dienen den Biographen außer den eigenen Schriften des Heiligen alte Vitae. Eine Vita von der Hand eines Zeitgenossen liegt freilich nicht vor. Die zwei ältesten und wertvollsten Vitae sind von einem Tirechan und einem Muirchu, beide im 7. Jahrhundert, in lateinischer Sprache geschrieben. Sie bilden die Grundlagen der irischen „Vita tripartita" aus dem 11. Jahrhundert, welche sich sowohl im Original wie auch in zwei lateinischen Übersetzungen erhalten hat. Diese drei Vitae sind in Verbindung mit manchen sonstigen Schriftstücken, die auf Patricius Bezug haben, herausgegeben worden durch W. Stokes, The Tripartite Life of Patrick, with other Documents relating to that Saint (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores). London 1887, 2 vols., 8⁰. Über andere Ausgaben der einzelnen Vitae und der sonstigen Dokumente siehe die Bollandisten in der Bibliotheca hagiograph. lat. 2, Bruxellis 1900—1901, 938 bis 942, und dem zugehörigen Supplementum, 2. Aufl., Bruxellis 1911, 244 bis 246.

Über die älteren Editionen der dem hl. Patricius beigelegten Schriften siehe Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. 2, 849 ff. Bei Migne, PP. Lat. 53, 801—840 finden sich außer der „Confessio" und der „Epistola ad Coroticum" noch folgende Texte: „Synodus S. Patricii. Canones alii S. Patricio ascripti. Synodus episcoporum Patricii, Auxilii, Isserníni. Canones alii S. Patricio attributi. Proverbia aliqua S. Patricii. Charta S. Patricii. S. Patricii episc. de tribus habitaculis liber. Hymnus alphabeticus in laudem S. Patricii tum viventis Secundino episc. ascriptus." — Bei Stokes, The Tripartite Life of Patrick 2, 269—489 finden sich nachstehende Schriften: „Documents from the Book of Armagh. The Confession of St. Patrick. St. Patrick's Letter to the Christian Subjects of Coroticus. Preface to the Faed Fiada. Secundinus' Hymn. Preface

to the foregoing Hymn, Fiacc's Hymn, Ninnine's Prayer, Homily on St. Patrick." — Eine kritische Ausgabe der Confessio und der Epistola ad Coroticum lieferte N. J. D. White. Libri S. Patricii: Proceedings of the R. Irish Academy, Section C, vol. 25 (1904—1905) 201—326; vgl. 542—552; und wiederum White, Libri S. Patricii (Texts for Students 4), London 1918, 8⁰. Hier wie dort gab White dem lateinischen Original auch eine englische Übersetzung bei. Ohne allen Erfolg hat J. v. Pflugk-Harttung, Die Schriften St. Patricks: Neue Heidelberger Jahrbb. 3 (1893) 71—87, die Echtheit der Confessio und der Epistola ad Coroticum bestritten. Zu der Confessio vgl. auch G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, Leipzig 1907, 451—455; F. R. M. Hitchcock in The Journ. of Theol. Studies 8 (1907) 91—95. Über die Sprache der Confessio und der Epistola vgl. noch M. Esposito ebd. 19 (1918) 342—346. — Über die sog. Dicta Patricii, drei kurze Sätze, von welchen der zweite der Epistola ad Coroticum entnommen ist, handelt Bury, The Life of St. Patrick 228—233. — Über die Canones-Sammlungen siehe Bury a. a. O. 233—245; vgl. F. E. Warren in The English Historical Review 21 (1906) 350 f. — Die sog. Lorica irisch und englisch bei Stokes, The Tripartite Life of Patrick, 1, 48—53, vgl. 2, 381; auch irisch und englisch im Thesaurus Palaeohibernicus, edited by Stokes and Strachan, 2, Cambridge 1903, 354—358. Vgl. Bury a. a. O. 246. — Die Patricius unterschobene Schrift De tribus habitaculis (Migne 53, 831—838), auch unter den unechten Werken Augustins (Migne 40, 991—998: De triplici habitaculo), handelt in verhältnismäßig reiner Sprache über Himmel, Welt und Hölle, um zu dem Schlusse zu gelangen: „Omni studio lata saeculi via vitanda est" (c. 4). Tragfähige Stützen für Vermutungen über die Herkunft sucht man in dem farblosen Texte vergeblich. — Die Schrift De duodecim abusivis saeculi (Migne 53, 837 f.), auch unter den unechten Schriften Cyprians (Migne 4, 869—882), ist irischen Ursprungs, gehört aber erst dem 7. Jahrhundert an. Vgl. Bd. 2, 2. Aufl., dieses Werkes, S. 503.

Bischof Secundinus, Koadjutor und angeblich auch Neffe des hl. Patricius, wird durch eine alte Überlieferung als der Verfasser eines weihevollen Hymnus abecedarius auf den Heiligen (Migne 53, 837—840) bezeichnet. Das Lied besteht aus 23, fortlaufend mit den Buchstaben des Alphabets beginnenden Strophen zu je vier Versen, trochäischen Fünfzehnsilbern, welche die Quantität völlig vernachlässigen, aber auch auf den Wortakzent keine Rücksicht nehmen. Die Form erinnert an den Abecedarius Augustins (Psalmus contra partem Donati, § 73, 9, a). Der Inhalt setzt voraus, daß Patricius noch unter den Lebenden weile, und an der Echtheit des Liedes braucht um so weniger gezweifelt zu werden, als dasselbe in seinen Lobeserhebungen Maß hält und auf Wundererzählungen ganz verzichtet. Aber die Annahme, der Verfasser sei identisch mit dem Dichter Secundinus, von welchem ein Brief des Apollinaris Sidonius (Epist. 5, 8; vgl. 2, 10) Kunde gibt, unterliegt den schwersten Bedenken. Der Hymnus findet sich auch bei Stokes, The Tripartite Life of Patrick 2, 386—389, vgl. 382—385 390—401; bei Blume und Dreves, Analecta hymnica medii aevi 51, Leipzig 1908, 340—346. Vgl. Bury a. a. O. 117 f. 246 f.

2. Hydatius. — Der spanische Bischof Hydatius oder Idacius hat eine Fortsetzung der Chronik des hl. Hieronymus geschrieben. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts zu Lemica in Galläcien, jetzt Jinzo de Lima in Portugal, geboren, nahm er als kleiner Knabe (infantulus et pupillus) 406 oder 407 an einer Pilgerfahrt nach Jerusalem teil, woselbst er auch Hieronymus sah. Im Jahre 416 ist er in den Klerus eingetreten und 427 Bischof geworden, wahrscheinlich von Aquae Flaviae,

jetzt Chaves in Portugal. Als Bischof hat er sich eines großen Ansehens erfreut. Schon 431 ward er mit einer Gesandtschaft nach Gallien an den römischen Heerführer Aëtius betraut, um Hilfe gegen die Spanien bedrängenden Sueven zu erbitten. Unter dem Suevenfürsten Frumarius ward er 460 oder 461 drei Monate lang in Gefangenschaft gehalten. Im Jahre 468 hat er sich noch unter den Lebenden befunden[1].

Seine Chronik (Migne 51, 873—890) umfaßt die Zeit vom Ende der Chronik des Hieronymus, d. i. vom Jahre 379 bis zum Jahre 468. Sie zerfällt, wie der Schluß der Vorrede betont, in zwei Teile, von welchen der erste, über die Jahre 379—427, aus schriftlichen und mündlichen Quellen (vel ex scriptorum stilo vel ex relationibus indicantum) geschöpft ist, der zweite, über die Jahre 427—468, auf eigener Erfahrung und Erinnerung beruht. Der nach Olympiaden und Kaiserjahren geordnete Stoff zeigt spanisch-nationale Färbung. Ist auch das universelle Interesse nicht ausgeschaltet, so wird der Verfasser doch in erster Linie von der Liebe zu seinem schwer geprüften Vaterland in Anspruch genommen, um so mehr, je weiter er räumlich von dem Zentrum des Weltreichs entfernt ist. Außer Spanien finden hauptsächlich die Nachbarländer Gallien und Nordafrika Berücksichtigung. Dabei werden nicht bloß kirchliche und politische Ereignisse, sondern auch Erdbeben, Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometenerscheinungen u. dgl. gebucht. Sympathisch berühren die zahlreichen Spuren zarter Gewissenhaftigkeit. Bald bedauert der Chronist, dieses oder jenes nicht in Erfahrung gebracht zu haben (c. 40, 61 usw.), bald weist er auf den Mangel an Zuverlässigkeit einzelner Mitteilungen hin (c. 89: ut aliquorum relatio habuit; c. 228: alii dicunt insidiis, alii veneno), bald macht er seine Quelle oder seinen Gewährsmann namhaft (c. 66, 73 usw.). Heute ist die kleine Schrift und insbesondere der zweite Teil derselben die wichtigste Fundgrube für die Geschichte Spaniens im 5. Jahrhundert.

An diese „Chronica" reiht sich in der einzigen noch erhaltenen Handschrift, einem „cod. Cheltenhamensis saec. VIII", ein Konsularverzeichnis für die Jahre 245—468 an, welchem auch historische Notizen beigefügt sind (Migne 51, 891—914). Mehrere dieser Notizen treffen wörtlich mit Angaben der „Chronica" zusammen, viele andere lassen wenigstens auf spanische Herkunft schließen. Doch war es verfehlt, das Verzeichnis schlechtweg „Fasti Hydatiani" (Idaciani) zu überschreiben, weil der größte Teil desselben vielmehr aus dem Orient stammt, und zwar der Stadtchronik von Konstantinopel entlehnt ist, während das übrige allerdings mit höchster Wahrscheinlichkeit Hydatius zugesprochen

[1] Alle diese Daten sind aus seinem Werke zu erheben. Vgl. Mommsen in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11 (1894) 3 f.

werden darf. Mommsen hat seiner neuen Edition die Aufschrift gegeben: „Consularia Constantinopolitana ad a. 395 cum additamento Hydatii ad a. 468.“ Ob freilich der ältere Teil bis 395 reicht und nicht bereits 389 abbricht, ist mindestens zweifelhaft.

Die erste Ausgabe der Chronik lieferte Ludovicus de S. Laurentio unter dem Pseudonym Paulus Profitius, Rom 1615. Bei Migne ist die Schrift zweimal abgedruckt: 51, 873—890 nach der Ausgabe von J. Sirmond, Paris 1619 und öfters, bzw. nach dem Abdruck dieser Ausgabe bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 10, 323 ff., und sodann 74, 701—750 nach der Ausgabe von J. M. Garzon und F. X. de Ram, Brüssel 1845. Neueste Ausgabe von Th. Mommsen in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11, Berol. 1894, 13—36. Das Consularverzeichnis, erstmals durch Sirmond herausgegeben, neuerdings bei Mommsen a. a. O. 9 (1892) 205—247. — Über Hydatius siehe P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 465—471. J. Chr. F. Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, 2. Aufl., Karlsruhe 1872, 208—212. O. Seeck bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klassischen Altertumswissenschaft 9, 1, Stuttgart 1914, 40—43. Über das Konsularverzeichnis im besondern siehe noch Seeck, Idacius und die Chronik von Konstantinopel: Jahrbücher f. Philologie und Pädagogik 139 (1889) 601—635. C. Frick, Die Fasti Idatiani und das Chronicon Paschale: Byzant. Zeitschrift 1 (1892) 282—291.

§ 82. Dichter.

(1. Severus Sanctus Endelechius. 2. Paulinus. 3. Claudius Marius Victor. 4. Orientius. 5. Sedulius. 6. Paulinus von Pella. 7. Paulinus von Périgueux. 8. Apollinaris Sidonius. 9. Dichter aus dem Freundeskreise des Sidonius. 10. Dracontius.)

Gallien war die Heimat der überwiegenden Mehrzahl der lateinischen Prosaiker. Gallien hat auch nicht bloß die meisten, sondern fast sämtliche christlich-lateinischen Dichter des 5. Jahrhunderts hervorgebracht. Dracontius nur war Afrikaner, und Sedulius war sehr wahrscheinlich italischer Herkunft. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts beginnt aber auch in Gallien unter dem Druck des politischen und wirtschaftlichen Niedergangs die dichterische Spannkraft zu versagen. Apollinaris Sidonius antwortet einem um ein Hochzeitsgedicht bittenden Freunde, es sei ihm die poetische Stimmung abhanden gekommen, seit er den Gesang eines burgundischen Nimmersatt als ergebener Untertan loben müsse, und die Muse habe kein Verständnis mehr für die sechs Füße des Hexameter, seit sie sich bücken müsse vor sieben Fuß hohen Barbarengestalten[1].

1. Severus Sanctus Endelechius. — Severus Sanctus Endelechius hat, wie es scheint, der Verfasser eines anmutigen Hirtengedichts geheißen, welches in der einzigen uns bekannten, jetzt jedoch verschollenen Handschrift „De mortibus boum“ betitelt war, von späteren Herausgebern „De virtute signi crucis Domini“ überschrieben worden ist. Drei Hirten treten redend auf. Bucolus klagt und weint,

[1] Apoll. Sid., Carm. 12; ed. Luetjohann 230 f.

weil er durch eine Rinderpest in zwei Tagen seine ganze Herde verloren hat. Ägon, ein teilnehmender Freund, möchte wissen, woher es wohl komme, daß die Seuche den einen trifft und den andern verschont. Tityrus, der gerade eine durchaus gesunde Herde vorbeitreibt, erklärt, seine Tiere seien dadurch gerettet worden, daß er das Kreuzzeichen auf ihrer Stirne anbrachte, das Zeichen des Christus, der in den großen Städten verehrt werde und der der einzige Sohn der ewigen Gottheit sei. Die Erklärung macht Eindruck. Bucolus und Ägon lassen sich von Tityrus zur Kirche führen.

Das Gedicht verfolgt also eine apologetische Tendenz. Die Darstellung ist fließend, das Gewand streng kunstgerecht. Die 33 Strophen bestehen aus je drei sog. Asclepiadei minores und einem Glyconeus, ein Versmaß, welches auch Horaz angewendet hat. Die Namen Ägon und Tityrus sind Vergils Eklogen entnommen. Der Name Bucolus bot sich in einem Erzeugnis bukolischer Poesie von selbst an.

Die Persönlichkeit des Verfassers ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. In der Handschrift, aus welcher die editio princeps floß, ward das Gedicht eingeführt als „carmen Severi Sancti id est Endeleichi rhetoris" [1]. Das „id est" ist auffallend. Die nächstliegende Deutung geht dahin, daß Severus Sanctus früher Endeleichius oder vielmehr Endelechius Rhetor geheißen und unter diesem Namen eine gewisse Berühmtheit erlangt, später aber, etwa beim Übertritt zum Christentum, den Namen Severus Sanctus angenommen hat [2]. In der Tat sind noch zwei Spuren eines Rhetors Endelechius zu Ende des 4. Jahrhunderts nachzuweisen. Erstens ist laut den Subskriptionen einer Apulejus-Handschrift ein „orator Endelechius" im Jahre 395 zu Rom tätig gewesen [3], und zweitens war der Christ Endelechius, welcher im Laufe des Jahres 394 Paulinus von Nola zur Abfassung eines Panegyrikus auf Kaiser Theodosius veranlaßt hat, sehr wahrscheinlich gleichfalls Rhetor [4]. Wenn damit der gesuchte Rhetor gefunden ist, so würde man berechtigt sein, die Entstehung des Gedichtes um 400 anzusetzen. Den Schauplatz desselben pflegt man nach Südgallien zu verlegen. Laut der sechsten Strophe ist die Rinderpest über Pannonien, Illyrien, Belgien (Nordgallien) in die Heimat der Hirten eingedrungen. Der erwähnte Freund des hl. Paulinus von Nola wird Aquitanier von Geburt gewesen sein.

Die erste Ausgabe des Gedichts besorgte P. Pithoeus, Paris 1586. Über die benützte Handschrift vgl. L. Traube im Rhein. Museum f. Philol. 48 (1893) 284. Bei Migne, PP. Lat. 19, 797—800 ist das Gedicht nach Gallandi, Bibl. vet. Patr. 8, 207 f. abgedruckt. Neuere Sonderausgaben von F. Piper, Göttingen

[1] Pithoeus, Veterum aliquot Galliae theologorum scripta, Paris. 1586, 4°, fol. 144.
[2] Vgl. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen 2, Berlin 1885, 83 f.
[3] Teuffel, Gesch. der Röm. Literatur 3[6] (1913) 409.
[4] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes, S. 579.

1835; von J. A. Giles. London 1838. Beiträge zur Textkritik bei E. Baehrens im Rhein. Museum f. Philol. 31 (1876) 264 f. Die von Baehrens angekündigte Ausgabe ist jedoch nicht erschienen. Dagegen findet sich das Gedicht in der Anthologia latina, edd. Buecheler et Riese, 1, 2, 2. Aufl., Lipsiae 1906, 334 bis 339.

2. Paulinus. — Unter der Aufschrift „S. Paulini Epigramma" sind 110 Hexameter überliefert, welche in satirischer Weise die Sitten der Zeit schildern, und zwar in Form eines Gesprächs zwischen dem jüngeren Kleriker Salmon und dem älteren Mönche Thesbon. Bei einem Besuche des Mönches, in dem er allem Anschein nach seinen früheren Lehrer und Erzieher verehrt, berichtet Salmon über die traurigen Zustände in seinem nunmehrigen Wirkungskreis. Schwer heimgesucht durch die Faust der Sarmaten, Vandalen und Alanen, wird das Land noch ärger verwüstet durch einen inneren Feind, die Sittenlosigkeit und Habsucht, der nichts mehr heilig ist als der Erwerb, nichts mehr ehrenvoll als der Gewinn. Alles, wirft Thesbon ein, sei immer noch erträglich, solange in dem Frauengeschlecht ein besserer Geist herrsche. Die Frauen, muß indessen Salmon entgegnen, putzen und schminken sich, wollen immer das große Wort führen, haben an Vergil und Ovid, an Horaz und Marull viel mehr Gefallen als an Paulus und Salomo. Jedenfalls aber, meint Thesbon, werde es doch auch noch erfreuliche Ausnahmen geben, bei den Frauen wie bei den Männern. Das kann Salmon nicht bestreiten; diese Ausnahmen, diese Frommen seien der einzige Trost seines Lebens. Als nun auch Thesbon erzählen soll, wie es ihm ergangen, seit Salmon ihn verlassen, ruft die späte Stunde zur gemeinsamen Andacht, und die Fortsetzung des Gesprächs wird auf den morgigen Tag verschoben.

Damit bricht der Text ab. Ohne Zweifel ist er nur ein Torso. Es fehlt auch jedwede Einleitung, und an mehreren Stellen weist der Mangel an Zusammenhang auf Lücken hin. Die an Vergil gebildete Sprache ist durchsichtig und zugleich lebendig. Der Versbau ist korrekt. Verschiedene Anzeichen führen, wie der neueste Herausgeber, Schenkl, nachwies, zu dem Schluß, daß das Gedicht etwa zu Anfang des Jahres 408 verfaßt ist. Die Wirkungsstätte Salmons lag am Flusse Tecum im Narbonnensischen Gallien, dem heutigen Tech in den Pyrénées Orientales. Der Dichter, in der Handschrift, wie gesagt, Paulinus genannt, ist nicht mehr zu identifizieren. Schenkl denkt an Bischof Paulinus von Biterrae, heute Béziers, etwa 400—419, von welchem die Chronik des Hydatius zum Jahre 419 berichten kann: „In Gallicana regione in civitate Biterris multa signa effecta terrifica Paulini episcopi eiusdem civitatis epistola enarrat ubique directa." [1] Dieses Rundschreiben ist verlorengegangen.

---

[1] Hydat., Chron., ed. Mommsen 20.

In der einzigen noch erhaltenen Handschrift, cod. lat. Parisinus 7558 saec. IX, schließt sich das Gedicht an die „Alethia" des Claudius Marius Victor (Abs. 3) an. Der erste Hersausgeber, J. Gagneius, Lyon 1536 (Paris 1545), benützte angeblich — der letzte Herausgeber, C. Schenkl im Corpus script. eccles. lat. 16, Vindob. 1888, 344, bezweifelt die Richtigkeit der Angabe — einen cod. Lugdunensis, in welchem unser Gedicht gleichfalls auf die drei Bücher der „Alethia" folgte. Obwohl es jedoch in cod. Lugdunensis vermutlich ebenso wie in cod. Parisinus „S. Paulini Epigramma" überschrieben war, zog Gagneius das Gedicht zu dem voraufgehenden Werke, indem er es betitelte: „Claudii Marii Victoris Oratoris Massiliensis de perversis suae aetatis moribus. Liber quartus Ad Salmonem". G. Fabricius, Basel 1564, glaubte, wohl mit Rücksicht auf „Ad Salmonem", die Worte „Liber quartus" abändern zu sollen in „Epistola". Aber seit 1536 ist das Gedicht nun immer wieder unter dem Namen des Rhetors von Marseille und in der sehr nachlässigen und willkürlichen Rezension des Gagneius gedruckt worden, so auch bei Migne 61, 969 bis 972, bis endlich Schenkl a. a. O. 499—510 auf den cod. Parisinus zurückging, den Text weit lesbarer gestaltete und dem Verfasser seinen handschriftlichen Namen gab. Vgl. etwa noch Manitius, Gesch. der christl.-latein. Poesie, Stuttgart 1891, 164—166.

3. Claudius Marius Victor. — Vor dem Gedichte des Paulinus steht, wie bemerkt, in der Pariser Handschrift ein drei Bücher zählendes Werk unter dem Titel „Alethia", dessen Verfasser „Claudius Marius Victor orator Massiliensis" genannt wird. Es ist eine metrische Bearbeitung des Anfangs der Genesis, von der Erschaffung der Welt bis zum Untergang Sodomas und Gomorrhas. Über die Lebensumstände des Verfassers gestattet das Werk nur dürftige und unsichere Mutmaßungen. Jedenfalls aber ist „Victor orator Massiliensis" kein anderer als der „Victorinus rhetor Massiliensis", über welchen Gennadius einige Nachrichten aufbewahrt hat [1]. Die Namensform „Victorinus" ist unzutreffend und vielleicht einem Leser oder Schreiber zur Last zu legen, welcher an den berühmten römischen Rhetor Cajus Marius Victorinus dachte [2]. Das Werk des Rhetors, das einzige, welches er kennt, bezeichnet Gennadius als einen in Verse gekleideten Kommentar zur Genesis, welcher bis zum Tode Abrahams (Gn 25, 8) reiche und vier Bücher umfasse, wohingegen der Text der Pariser Handschrift, wie gesagt, nur bis zum Untergang Sodomas und Gomorrhas (Gn 19, 28) geht und in drei Bücher zerfällt. Dieser Widerspruch wird unbedenklich dahin auszugleichen sein, daß der Text der Handschrift verstümmelt ist und das letzte Buch eingebüßt hat, wie ihm denn auch tatsächlich ein eigentlicher Schluß fehlt. Außerdem weiß Gennadius mitzuteilen, daß der Rhetor sein Werk einem Sohne Ätherius gewidmet, daß er

[1] Gennad., De vir. ill. 60.

[2] Übrigens haben bei Gennadius a. a. O. zwei Handschriften des 7. Jahrhunderts statt „Victorinus" vielmehr „Victorius" (vgl. Wissowa in den Götting. Gel. Anz. 1889, 296), während anderseits in der Pariser Handschrift der „Alethia" der Verfassername nicht ständig „Victor" (so Corpus script. eccles. lat. 16, 359 363 384), sondern auch „Victorius" (so ebd. 405 436) lautet.

dem Laienstand angehört und daß er unter Theodosius (408—450) und Valentinian (425—455), also zwischen 425 und 450, sein Leben beschlossen hat. Diese Angaben stehen mit dem vorliegenden Text in bestem Einklang, sind aber aus einer andern Quelle, der mündlichen Überlieferung, geschöpft. Hat ja Gennadius gleichfalls Marseille seine Heimat genannt und auch zeitlich dem Rhetor sehr nahe gestanden[1]. Darf demnach die Identifizierung Victors mit dem Victorinus bei Gennadius als gesichert gelten, so würde eine Identifizierung mit jenem gallischen Rhetor Victorius, von welchem Apollinaris Sidonius schreibt: „Cum cetera potenter, tum potentissime condidit versus“[2], sich nicht ausreichend begründen lassen.

Der überlieferte Text der „Alethia“ wird eingeleitet durch eine „Precatio“, ein Gebet in 126 Hexametern. Der Dichter preist den dreieinigen Gott, den Schöpfer der Welt und Lenker der Menschengeschicke, ruft seinen Beistand an, weil er es versuchen wolle, die Jugend auf den Pfad der Tugend zu geleiten und über die Entstehung des Alls, den Ursprung des Bösen und die Überwindung desselben zu belehren, und bittet schließlich um Verzeihung, wenn er des Metrums halber (lege metri) in der Anordnung des Stoffes oder auch im Ausdruck oder in der Auffassung fehlgegriffen habe. Einzelne Wendungen gegen Ende des Gebetes, Gott möge den Dichter die Wahrheit reden lassen (verum loqui, V. 102 f.), das jugendliche Herz sei auf den wahren Weg der Tugend zu verweisen (ad verum virtutis iter, V. 105), die Wahrheit müsse den Irrtum wieder verdrängen (iterum redeat verum, V. 110), sollen, scheint es, zur Begründung und Erläuterung des Titels „Alethia“ dienen. Das griechische Wort erinnert an die griechischen Aufschriften der Lieder des Prudentius.

Die drei folgenden Bücher — das erste zählt 547, das zweite 558, das dritte 789 Hexameter — wollen den Text der Genesis nicht bloß versifizieren, sondern zugleich, wie Gennadius sagte, auch kommentieren. Zu dem Ende wird der schlichte biblische Bericht ab und zu etwas ausgemalt und durch sachliche Zusätze erweitert, und an einzelnen Stellen werden auch längere Digressionen und Exkurse eingeflochten, welche mehr oder weniger naheliegende Fragen beantworten wollen oder sonstige lehrhafte Zwecke verfolgen. Dahin gehören im ersten Buche die Ausführungen über die Scheidung von Himmel und Erde (V. 71—84), über die Bedeutung der Willensfreiheit (V. 325—337), über die Verwerflichkeit der Vielgötterei (V. 405—411). Die längste Abschweifung findet sich jedoch zu Eingang des zweiten Buches, wo der

---

[1] Die seltsame Ansicht Schenkls (Corpus script. eccles. lat. 16, 347), Gennadius habe seine Mitteilungen ausschließlich dem Werke des Rhetors entnommen und überdies lediglich die gegenwärtige Gestalt des Werkes gekannt, ist durch Czapla (Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 122 ff.) widerlegt worden.

[2] Apoll. Sid., Ep. 5, 21.

Verfasser ausdrücklich bittet, der Wahrheit Erdichtetes beimischen zu dürfen (fas sit veris miscere poetam, V. 5). Er möchte hier die Lage und die Aufgabe der Stammeltern nach dem Sündenfall dem Leser vor Augen führen. Aus dem Paradies verjagt, betreten sie die mit Urwald bedeckte Erde, erkennen jetzt erst den vollen Wert des verlorenen Glückes, fühlen die Schmerzen und Schrecken des Hungers, knien nieder und beten um Hilfe von oben. Die Schlange naht sich von neuem, Adam schleudert einen Stein nach ihr, und dieser Stein läßt aus einem Kiesel Feuerfunken springen. Bald steht der Wald in Flammen, die Erde berstet und läßt ihre Metallschätze zu Tage treten, aus dem Eisen lassen sich Gerätschaften zur Bearbeitung des Bodens fertigen. Der Himmel sendet Regen, dem Acker entsprießt die erste Saat.

Dieser Exkurs von fast 200 Versen (2, 6—202) dürfte, ästhetisch betrachtet, den Glanzpunkt der ganzen Dichtung darstellen. Überhaupt aber bekundet der Verfasser da, wo er sich freiere Bewegung gestattet, nicht wenig Geschick und Geschmack. Formale Anleihen macht er bei Vergil, Ovid, Claudian, Lucrez, Horaz. Von christlichen Vorgängern scheinen hauptsächlich Juvencus, Prudentius, Paulinus von Nola seinen Ausdruck beeinflußt zu haben. In der Darstellung des Schöpfungswerks hat er sich enge an das Hexaemeron des hl. Ambrosius angeschlossen[1]. Gennadius glaubte hervorheben zu müssen, daß der jeder theologischen Schulung ermangelnde Rhetor fragwürdige Behauptungen aufgestellt habe (levioris ponderis sententias figuravit). Vielleicht hatte der Literarhistoriker gerade den erwähnten Abschnitt zu Beginn des zweiten Buches im Auge, wenngleich auch anderwärts Meinungen vorgetragen werden, welche sein Mißfallen erregt haben mögen, z. B. der Satz, daß bei dem Urteilsspruch Gottes nach dem Sündenfall die Erde in Zittern geraten und dadurch der Tartarus entstanden sei (1, 472 ff) u. dgl. m. An zeitgeschichtlichen Spuren ist das Werk sehr arm. Die gelegentliche Erwähnung der Alanen (uti nunc testantur Alani 3, 192) könnte auf die ersten Dezennien des 5. Jahrhunderts gedeutet werden. Aber die wiederholte Betonung der Willensfreiheit und ihrer sittlichen Bedeutung (schon in der Precatio, V. 55 ff.) dürfte in die Zeit der pelagianischen bzw. semipelagianischen Streitigkeiten oder in die Jahre 430—440 weisen[2].

Die erste Ausgabe der „Alethia" lieferte J. Gagneius, Lyon 1536 (Paris 1545), eine zweite, ohne Kenntnis der ersten, G. Morelius, Paris 1560. Morelius benützte den oft genannten cod. Parisinus (vgl. P. Lejay in der Revue de philologie etc. 14 [1890] 71—78), Gagneius angeblich einen cod. Lugdunensis (vgl. Abs. 2). Wenngleich indessen Gagneius, wie er selbst sagt, den Text seiner

[1] Siehe darüber Maurer, De exemplis quae Claudius Marius Victor in Alethia secutus sit, Marpurgi 1896, 17 ff. 47 ff.

[2] Vgl. Bourgoin, De Claudio Mario Victore, Paris 1883, 28 ff.

Handschrift durch Zusätze, Streichungen usw. in willkürlicher Weise überarbeitete, so hat doch seine Ausgabe die Grundlage fast aller späteren Drucke gebildet, auch des Druckes bei Migne 61, 937—970. Erst C. Schenkl hat im Corpus script. eccles. lat. 16, Vindob. 1888, 335—498, den Text des cod. Parisinus wieder zu Ehren gebracht (zugleich aber 437—482 die Rezension des Gagneius beigefügt). — A. Bourgoin, De Claudio Mario Victore rhetore christiano quinti saeculi (Thesis), Paris. 1883, 8⁰. St. Gamber, Un rhéteur chrétien au 5ᵉ siècle, Claudius Marius Victor (Thèse), Marseille 1884, 8⁰. H. Maurer, De exemplis quae Claudius Marius Victor in Alethia secutus sit (Diss. inaug.), Marpurgi Catt. 1896, 8⁰. F. F. Riggio, Claudio Mario Vittore, Nicosia 1912, 8⁰. O. Ferrari, Un poeta cristiano del 5. secolo, Claudio Mario Vittore, Pavia 1912, 8⁰. Lo stesso, Intorno alle fonti del poema di Claudio Mario Vittore: Didaskaleion 1 (1912) 57—74.

4. Orientius. — Zur selben Zeit, da Claudius Marius Victor seine „Alethia" schrieb, in den Jahren 430—440, dürfte Bischof Orientius von Augusta in Aquitanien, jetzt Auch im Département Gers, die Feder angesetzt haben zu seinem schönen Mahngedichte. Er nennt sich selbst zum Schluß Orientius den größten aller Sünder; die Handschriften nennen ihn den hl. Orientius, ohne irgend eine nähere Bestimmung seiner Persönlichkeit beizufügen; Gennadius, welcher über Victor Aufschluß gab, hat Orientius mit Stillschweigen übergangen. Trotzdem wird der Dichter Orientius allgemein dem Bischof Orientius von Auch gleichgesetzt, von welchem eine alte „Vita" berichtet, daß er in den Jahren 437—439 als hochbetagter Mann eine Gesandtschaft des Gotenkönigs Theoderich I. an die römischen Feldherrn Aëtius und Litorius übernahm[1]. Der Dichter läßt nämlich eine Schilderung der furchtbaren Kriegsnöte, welche erst kürzlich seine Heimat bedrängt haben, in die Worte ausklingen: „Ganz Gallien rauchte wie ein Scheiterhaufe" (uno fumavit Gallia tota rogo, 2, 184), und damit weist er unzweifelhaft auf die Verwüstungen hin, deren Schauplatz Gallien seit dem Jahre 406 infolge des vereinten Einfalls der Alanen, Sueven, Burgunder und Vandalen wurde. Er hat also in den ersten Dezennien des 5. Jahrhunderts in Gallien gelebt. Es kommt hinzu, daß der Bischof laut jener „Vita" erst „nach Ablegung des Schmutzes weltlicher Schlüpfrigkeit" (mundanae lubricitatis squalore deposito) sich ganz der göttlichen Majestät geweiht[2] und der Dichter hinwieder die Anfechtungen der Sinnlichkeit, vor welcher er so eindringlich warnt, früher alle an sich selbst erfahren hat (omnia perpessus quae fugienda loquor, 1, 406; vgl. 1, 611 f.). Mit Rücksicht hierauf fand der Vorschlag der Verfasser der „Histoire littéraire de la France", den Dichter und den Bischof zu identifizieren, einstimmige Gutheißung.

Das im elegischen Versmaß oder in Distichen abgefaßte und in zwei Bücher gegliederte Gedicht pflegt „Commonitorium" überschrieben

---

[1] Vita S. Orientii 3; Acta SS. Maii 1, Antverp. 1680, 61.
[2] Vita 1.

zu werden. Entbehrt diese Bezeichnung, soviel sich heute noch feststellen läßt, der handschriftlichen Gewähr, so ist sie doch schon um 1100 von Sigebert von Gembloux gebraucht worden[1] und entspricht auch den Absichten des Verfassers, der seine Ausführungen wiederholt „monita" nennt (1, 257; 2, 1). Nach den Eingangsworten soll der Weg zu den Belohnungen des ewigen Lebens beschrieben werden. Wir sind geboren, heißt es, um Gott zu suchen; wir suchen ihn, um ihn zu erkennen, und wir erkennen ihn, um ihn zu verehren (1, 59 ff.). Die rechte Art und Weise der Verehrung aber ist in den Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe vorgezeichnet. Die Erfüllung dieser Gebote erfordert jedoch einen unablässigen Kampf gegen die Reize der Sünde. Als Hauptsünden werden Wollust, Neid, Habsucht, Ruhmsucht, Lüge, Schlemmerei, Trunksucht namhaft gemacht, und mit besonderer Ausführlichkeit und Eindringlichkeit werden die Gefahren der Wollust und der Habsucht geschildert. Auf den Einwurf, es sei wahr, was er sage, aber schwer zu befolgen, erwidert der Dichter, freilich sei die Mühe groß, aber groß sei auch der Mühe Lohn (2, 89), und nachdem er dann noch auf die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Unerbittlichkeit des Todes hingewiesen, führt er in grausigen Farben die Qualen der Sünder in der Hölle vor und stellt ihnen die Seligkeit der Gerechten, vorab der Märtyrer sowie der heiligen Priester und Mönche, gegenüber, welche „leuchten werden wie die Strahlen der flammenden Sonne, die glänzenden Glieder in schneeweiße Gewänder gehüllt" (2, 323 f.). Das Gedicht quillt aus warmem, väterlichem Herzen. Es ist das geistliche Vermächtnis eines für seine Gemeinde lebenden, nunmehr dem Tode entgegensehenden Seelsorgers. Die Rückweise auf eine Jugendzeit, die er jetzt beweint, rühren und bezwingen. Schönrednerei liegt einem solchen Prediger fern. Seinem Ausdruck eignet eine gedrungene Kraft und eine ungewöhnliche Selbständigkeit. Anklänge an klassische Vorbilder sind nur vereinzelt nachzuweisen, etwas öfter Reminiszenzen aus Prudentius. Gegen die Gesetze der Prosodie wird sehr selten verstoßen. Der Reim spielt bereits eine große Rolle.

An das „Commonitorium" schließen sich in der einzigen noch vorhandenen Handschrift, einem „cod. Ashburnhamensis saec. X", fünf kleine Gedichte an. Das erste, „De nativitate Domini", umfaßt nur 7 Hexameter. Das zweite, „De epithetis Salvatoris nostri", aus 5 Distichen bestehend, zählt bildliche Benennungen Christi auf, insgesamt 53. Das dritte, „De trinitate", 95 Hexameter, ergeht sich in Betrachtungen über die Dreieinigkeit, über Christus und über das Kreuz. Das vierte, „Explanatio nominum Domini", 146 Hexameter, versucht eine Erklärung der in dem zweiten Gedicht zusammengestellten Epitheta. Das fünfte endlich, „Laudatio", 33 Hexameter, setzt diese

[1] Sigeb. Gembl., De vir. ill. 31: Migne, PP. Lat. 160, 555.

Erklärung fort und stimmt ein Loblied auf Christus an. Die drei letzten Stücke haben jedenfalls ursprünglich ein fortlaufendes Ganzes gebildet. Aber gegen die Abfassung durch Orientius scheinen Form und Inhalt Einspruch zu erheben.

Die Handschrift fährt noch weiter: „Incipiunt Orationes Orientii numero 24". Es folgen aber nur zwei Gebete, von welchen das zweite als oratio 24 bezeichnet wird. Beide sind in jambische Trimeter gekleidet, und je fünf Verse sind zu einer Strophe zusammengefaßt; die zwei letzten Verse kehren als Refrain in jeder Strophe wieder. Ob diese Gebete den Namen des hl. Orientius mit Recht tragen, erscheint sehr zweifelhaft.

Die Bollandisten haben in den Acta SS. Maii 1, Antverp. 1680, 60—64, zwei kurze Vitae S. Orientii, die erste etwa aus dem 7. Jahrhundert, vorgelegt und in dem Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibl. Nat. Paris. 1, Bruxellis 1889, 149—165, noch eine dritte längere Vita nachgetragen. In neuester Zeit hat namentlich L. Bellanger, Le poème d'Orientius, Paris 1903, 83 ff. 128 ff., sich mit dem Leben des Heiligen befaßt und die betreffenden Kapitel seines Werkes, etwas vervollständigt, auch gesondert erscheinen lassen unter dem Titel Recherches sur St. Orens, évêque d'Auch, Auch 1903, 8°. — Die ersten Ausgaben des Commonitorium, von M. Delrio, Antwerpen 1600 (Salamanca 1604), und A. Rivinus, Leipzig 1651, enthielten, wie die zu Grunde liegende, inzwischen abhanden gekommene Handschrift, nur das erste der zwei Bücher. Eine Ausgabe beider Bücher nach dem vorhin genannten cod. Ashburnhamensis saec. X lieferte erstmals E. Martène, Rouen 1700 (Paris 1717). Der Text bei Migne 61, 977—1000, stammt aus Gallandi, Bibl. vet. Patr. 10, 185—196. Die neuesten und besten Ausgaben besorgten R. Ellis im Corpus script. eccles. lat. 16, Vindob. 1888, 191—261, und Bellanger, Le poème d'Orientius, Paris 1903. Bellanger gibt auch eine einläßliche Würdigung des Gedichts nach Form und Inhalt sowie eine französische Übersetzung. Ellis a. a. O. 243—253 hat auch die kleinen Gedichte und Gebete (Migne 61, 1000 bis 1006) von neuem rezensiert. Bellanger a. a. O. 337—339 hat die beiden jambischen Gebete, die er für echt hält, übersetzt. — Vgl. noch L. C. Purser, M. Bellanger's Orientius: Hermathena no. 30 (1904) 36—69. L. Guérard, Les derniers travaux sur St. Orens, Auch 1904, 8°. F. R. M. Hitchcock, Notes on the Commonitorium of Orientius: The Classical Review 28 (1914) 41 f.

Durch die Nachricht von den Verwüstungen, welche die Barbaren in Gallien angerichtet hatten, sah sich der zu Rom weilende vornehme Gallier Rutilius Claudius Namatianus im Jahre 416 veranlaßt, in seine Heimat zurückzukehren. Später hat er diese Reise von Rom nach Gallien zum Gegenstand eines zwei Bücher umfassenden, aber nur lückenhaft überlieferten Gedichts gemacht. Es ist gewissermaßen ein nachträglich aus der Heimat an die Ewige Stadt gerichteter Abschiedsgruß. Rutilius galt allgemein als Heide, bis C. Schenkl (Rhein. Museum f. Philol. 66 [1911] 393—416) einen Versuch unternahm, ihn als Christen zu erweisen. Doch hat dieser Versuch sehr wenig Anklang gefunden. Innerlich hat Rutilius dem Christentum jedenfalls völlig fremd, ja ablehnend gegenübergestanden. Näheres bei M. Schanz, Gesch. der Röm. Lit. 4, 2, München 1920, 38 ff.; vgl. 646.

5. Sedulius. — Sedulius, der bekannteste christliche Dichter des 5. Jahrhunderts, hat sich in früheren Jahren mit weltlichen Studien

beschäftigt und seine Feder in den Dienst unfruchtbarer Spielereien gestellt, dann aber die Heimsuchungen der göttlichen Barmherzigkeit erfahren und „Gott den Kult des erleuchteten Herzens gewidmet". So sagt er selbst in einem Schreiben, mit welchem er seinem väterlichen Freunde, einem Presbyter Macedonius, sein „Paschale carmen" überreichte[1], und dieses Selbstzeugnis ist die einzige verbürgte Nachricht, welche wir über den Lebensgang des Dichters besitzen. Bei Gennadius ist von Sedulius nicht die Rede. Den erhaltenen Werken des Dichters ist jedoch in alten und guten Handschriften eine Notiz beigegeben, laut welcher der Verfasser zuerst als Laie in Italien Philosophie studierte, später auf den Rat des Macedonius als Lehrer der Metrik auftrat und schließlich in Achaja unter Theodosius dem Jüngern (408—450) und Valentinian III. (425—455), also zwischen 425 und 450, seine Schriften veröffentlichte[2]. Die Glaubwürdigkeit dieser Angaben kann indessen bezweifelt werden. Immerhin treten anderweitige Beobachtungen denselben bestätigend an die Seite. Das genannte „Paschale carmen" muß wohl vor 431 entstanden sein, weil das streng kirchliche Werk den Arianismus und den Sabellianismus nachdrücklich bekämpft (1, 299 ff.), den Nestorianismus aber nicht erwähnt. Daß der Verfasser Priester gewesen, bezeugt Isidor von Sevilla[3]; spätere Autoren, welche keinen Glauben verdienen, machen Sedulius zum Bischof. Auch der Vorname Caelius taucht erst später auf und ist nicht hinlänglich beglaubigt.

Seinen Nachruhm verdankt Sedulius hauptsächlich jenem „Paschale carmen", welches in Hexametern die Wundertaten Christi besingt. Der Titel „Osterlammgedicht" ist laut dem Widmungsschreiben deshalb gewählt worden, „quia pascha nostrum immolatus est Christus" (1 Kor 5, 7). Nach einer „Praefatio" in acht Distichen, welche zur Teilnahme an dem Ostermahl einladet, werden im ersten Buch (352 Hexameter) einleitungsweise einige Wunderereignisse des alten Bundes, von Henoch und seiner Entrückung in den Himmel bis zu Daniel in der Löwengrube, geschildert. Die alttestamentlichen Wunder habe der Vater im Verein mit dem Sohne und dem Geiste, die neutestamentlichen habe der Sohn im Verein mit dem Vater und dem Geiste gewirkt (1, 291 ff.). Die Wunderwerke des Sohnes, von seiner Empfängnis bis zu seiner Himmelfahrt, werden in den vier folgenden Büchern zur Darstellung gebracht[4]. Buch 2 (300 Hexameter) knüpft an den Sündenfall an.

---

[1] Sedulii opera omnia, ed. Huemer, Vindob. 1885, 2 f.

[2] Siehe Huemer, De Sedulii poetae vita et scriptis, Vindob. 1878, 21 ff. Vgl. die angeführte Ausgabe Huemers Proleg. VIII.

[3] Isid. Hisp., De vir. ill. 20.

[4] Wenn der Dichter in dem Widmungsschreiben von „quattuor mirabilium divinorum libelli" spricht, so sind die vier den Wundertaten des Herrn gewidmeten Bücher gemeint, weil das erste Buch eben als Einleitung gedacht ist. Die Ursprüng-

um die Bedeutung des Erlösungswerks zu veranschaulichen, geht dann die Kindheitsgeschichte des Herrn durch, bespricht die Taufe im Jordan, die Versuchung in der Wüste, die Berufung der Apostel und mündet in eine Umschreibung des Vaterunsers. Buch 3 (339 Hexameter) hebt mit der Hochzeit zu Kana an und schließt mit der Frage der Jünger nach dem Größten im Himmelreich (Mt 18, 1 ff.). Buch 4 (308 Hexameter) reicht von der Heilung der beiden Blinden bis zu dem feierlichen Einzug in Jerusalem. Buch 5 (438 Hexameter) wird fast ganz durch die Leidensgeschichte ausgefüllt[1].

Wiewohl nun die Vierzahl der den Wundern Jesu gewidmeten Bücher ohne Zweifel der Vierzahl der Evangelien nachgebildet ist, so entnimmt der Dichter seinen Stoff doch vorwiegend dem Matthäusevangelium, während er die andern Evangelien nur zu Ergänzungen heranzieht. Trifft Sedulius hierin mit seinem Vorgänger Juvencus, dem Verfasser der „Evangeliorum libri quattuor“, zusammen, so unterscheidet er sich von diesem dadurch, daß er sich dem vorliegenden Material gegenüber viel größere Freiheit wahrt, daß er nur die „mirabilia“ herausgreift, daß er nicht sowohl erzählen als vielmehr erklären will. Die Tatsachen selbst als bekannt voraussetzend, umwindet er sie mit einem Kranze frommer Betrachtungen und allegorischer und mystischer Deutungen. Vielleicht hat er den Lukaskommentar des hl. Ambrosius benützt, zumeist aber jedenfalls aus dem Gemeingut der Überlieferung geschöpft[2]. Die Sprache beherrscht Sedulius in ungleich vollkommenerer Weise als Juvencus. Seine Diktion ist allenthalben durch Natürlichkeit und Frische ausgezeichnet und erhebt sich an manchen Stellen zu wahrhaft poetischem Schwunge. Der Versbau ist von überraschender Leichtigkeit und Korrektheit. Worte und auch Verse Vergils fließen Sedulius, scheint es, ganz unbewußt in die Feder.

Macedonius aber hat kein Gefallen an dem Werke gefunden, sondern an der freien Behandlung des heiligen Textes der Evangelien Anstoß genommen. Er trug Sedulius auf, seine Verse in Prosa umzugießen, und gab damit den Anstoß zur Abfassung des „Paschale opus“[3]. Daß jedoch Sedulius, etwa unter dem Eindruck der Kritik des „Vaters“, auf die Veröffentlichung des „Paschale carmen“ verzichtet habe, ist

---

lichkeit der Fünfzahl der Bücher des „Paschale carmen“ ist schon durch die Fünfzahl der Bücher des sogleich zu erwähnenden „Paschale opus“ gewährleistet. Jüngeren Datums ist eine Zusammenziehung der fünf Bücher des „Paschale carmen“ in drei Bücher, wenngleich sie bereits Isidor von Sevilla a. a. O. bekannt gewesen ist und auch in unsren Handschriften zahlreiche Spuren hinterlassen hat, vgl. die handschriftlichen Inhaltsverzeichnisse des Werkes in Huemers Ausgabe 147 ff.

[1] Vgl. Mayr, Studien zu dem „Paschale carmen“ des christlichen Dichters Sedulius, Augsburg 1916, 5–33: „Aufbau des ‚Paschale carmen‘ im allgemeinen“.

[2] Vgl. dazu Mayr a. a. O. 54 ff.

[3] Siehe die dem „Paschale opus“ voraufgeschickte „Epistola ad Macedonium“ in Huemers Ausgabe 171 ff.

mit Unrecht angenommen worden. Allerdings meldet eine merkwürdige Unterschrift, welche schon in einem Manuskript des 7. Jahrhunderts auftritt, Sedulius habe das „Paschale carmen“ zerstreut unter seinen Papieren liegen lassen (inter cartulas dispersum reliquit), und Turcius Rufius Asterius, Konsul des Jahres 494, habe das Werk zusammengestellt und publiziert[1]. Unter dieser Publikation kann indessen nur die Veranstaltung einer neuen Ausgabe verstanden sein. Denn wenn auch die Anzeichen einer Kenntnis und Benützung des Werkes, die man in der Literatur des 5. Jahrhunderts hat finden wollen[2], mehr oder weniger sämtlich an großer Unsicherheit leiden, so setzt doch Sedulius in dem dem „Paschale opus“ voraufgehenden Widmungsschreiben an Macedonius unzweideutig voraus, daß der Leser das neue Werk mit dem alten vergleichen kann, daß also auch das alte, das „Paschale carmen“, in Umlauf und allgemein zugänglich gewesen ist[3]. Seit dem 6. Jahrhundert hat die Dichtung sich machtvoll Bahn gebrochen, ja einen glänzenden Triumphzug gefeiert. Durch die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recip. et non recip.“ warm empfohlen[4], immer wieder studiert und kommentiert, ward und blieb dieselbe „eines der Hauptvorbilder für die ganze lateinische Poesie des Mittelalters“[5]. Verse des zweiten Buches, in welchen der Dichter der jungfräulichen Mutter nach der Geburt des Kindes seinen Glückwunsch darbringt: „Salve, sancta parens, enixa puerpera regem, qui caelum terramque tenet per saecula . . . gaudia matris habens cum virginitatis honore nec primam similem visa es nec habere sequentem: sola sine exemplo placuisti femina Christo“, haben in das „Missale Romanum“ Aufnahme gefunden[6].

Der auf Geheiß des Macedonius unternommenen und ihm auch zugeeigneten Übertragung der Dichtung in Prosa hat Sedulius, wie schon gesagt, den gezwungenen Titel „Paschale opus“ gegeben. Ist dieselbe insofern eine bloße „translatio“, als die fünf Bücher sich inhaltlich mit den entsprechenden Büchern des „Paschale carmen“ decken, so wurde doch, wie auch das Widmungsschreiben hervorhebt, manches, was in der Dichtung unter dem Zwang des Metrums (pro metricae

[1] Über diese Unterschrift siehe Huemer, De Sedulii poetae vita et scriptis 31 ff; vgl. Huemers Ausgabe Proleg. VII. Über Asterius vgl. Hartmann bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 2, 2 (1896) 1786.

[2] Namentlich bei Paulinus von Pella (ed. Schenkl 315), Paulinus von Perigueux (ed. Petschenig 171), Dracontius (Sedul., ed. Huemer 363 365 369 f.).

[3] Ep. 2 ad Maced., ed. Huemer 172: „Dederimus hinc aliquam forsitan obtrectatoribus viam, dicentque nonnulli fidem translationis esse corruptam, quia certa videlicet sunt in oratione quae non habentur in carmine.“

[4] Siehe die Ausgabe der Dekretale von E. v. Dobschütz, Leipzig 1912, 47 u. 281 f.

[5] Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 309.

[6] Über das sonstige Fortleben dieser Verse 2, 63 ff. vgl. Weyman im Münchener Museum f. Philologie 3 (1917) 183 ff.

necessitatis angustia) übergangen worden, in der Prosa nachgetragen, insbesondere auch zahlreiche Stellen der Evangelien, auf welche früher nur hingedeutet worden, im vollen Wortlaut wiedergegeben. Aber der durch klassische Muster geregelte Ausdruck der Dichtung hat einer Schwulst und Geschraubtheit weichen müssen, welche anscheinend als Ersatz für den Reiz des Verses dienen soll, nicht selten jedoch ungenießbar und unverständlich wird.

Außerdem besitzen wir von Sedulius noch zwei Hymnen. Der eine, auch Elegie geheißen, weil aus 55 Distichen bestehend, will laut dem Eingang das Lob des Herrn singen und zieht zu dem Ende mancherlei Parallelen zwischen der alt- und der neutestamentlichen Heilsgeschichte. Der Hexameter bringt jedesmal den alttestamentlichen Typus, der Pentameter den neutestamentlichen Antitypus und der Zusammenhang zwischen Typus und Antitypus wird durch Anwendung der sog. Epanalepsis veranschaulicht, indem die erste Hälfte des Hexameters immer auch die zweite Hälfte des Pentameters bildet[1]. Weit höheren dichterischen Wert besitzt indessen der zweite Hymnus, welcher Leben und Taten des Herrn, von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt, verherrlicht, anhebend mit den Worten: „A solis ortus cardine.“ Derselbe verläuft, wie die ambrosianischen Hymnen, in jambischen Dimetern, welche zu vierzeiligen Strophen verbunden sind und fast regelmäßig am Schlusse reimen. Die Anfangsbuchstaben der 23 Strophen halten die Reihenfolge des Alphabets inne[2]. Dank der edlen Einfachheit der Sprache und der Innigkeit und Andacht der Empfindung hat dieser Hymnus ungewöhnlich großen Anklang gefunden und ist schon sehr früh in kirchlichen Gebrauch genommen worden; zwei Lieder des römischen Breviers, das Weihnachtslied „A solis ortus cardine“ und das Epiphanienlied „Crudelis Herodes Deum“, sind diesem Hymnus entnommen.

Über die Handschriften der Werke des Sedulius siehe J. Huemer in den Prolegomena seiner Gesamtausgabe, Wien 1885, Corpus script. eccles. lat. 10. Die ältesten Handschriften des Paschale carmen, ein cod. Ambrosianus und ein cod. Taurinensis, reichen ins 7. Jahrhundert zurück. Unter den viel weniger zahlreichen Handschriften des Paschale opus ist ein cod. Parisinus saec. IX der älteste. — Über die Ausgaben des Paschale carmen und der beiden Hymnen berichtet F. Arevalo in den Prolegomena seiner 1794 zu Rom erschienenen, bei Migne, PP. Lat. 19, abgedruckten Gesamtausgabe (die Prolegomena Migne 19, 477 ff.). Als Erstlingsausgabe des Paschale carmen gilt die von N. Capussot, Paris o. J. Die Erstlingsausgabe des Paschale opus ver-

---

[1] Vgl. V. 5—8: „Unius ob meritum cuncti periere minores:
salvantur cuncti unius ob meritum.
Sola fuit mulier, patuit quae ianua leto:
et qua vita redit, sola fuit mulier.“

[2] V. 17: „Enixa est puerpera“ erinnert an Paschale carmen 2, 63: „Salve, sancta parens, enixa puerpera regem.“

anstaltete Fr. Juretus, Paris 1585. Eine neue Ausgabe der Gedichte veröffentlichte J. Looshorn, München 1879 (von dem Paschale opus wird 89—92 das Widmungsschreiben an Macedonius mitgeteilt). Das fünfte Buch des Paschale opus ward gesondert herausgegeben von E. Ludwig, Heilbronn a. N. 1880. Eine Sonderausgabe der beiden Hymnen bei Blume und Dreves, Analecta hymnica medii aevi 50, Leipzig 1907, 53—60. Die erwähnte Gesamtausgabe Huemers enthält außer den Werken des Sedulius in einer Appendix noch folgende Stücke: 1. Turcii Rufi Asterii carmen, vier Distichen, mit welchen Asterius seine neue Ausgabe des Paschale carmen einem hochgestellten Geistlichen überreichte (auch in der Anthologia latina, edd. Buecheler et Riese, 1, 2, 2. Aufl., Lipsiae 1906, 48); 2. Versus Bellesarii scholastici, zwei akro- und zugleich telestichische Lobgedichte von je 16 Versen auf „Sedulius antistes" (auch in der Anthol. lat. a. a. O. 49 f.); 3. den von dem ersten Herausgeber E. Martène (Paris 1733) fälschlich Sedulius zugeschriebenen Vergil-Cento, dessen Bd. 3 dieses Werkes, S. 563, gedacht worden ist (auch in der Anthol lat a a O. 184—188) und zum Schlusse Auszüge aus dem Kommentar des Benediktinermönchs Remigius von Auxerre, gest. um 908, zu dem Paschale carmen, vgl Huemers Proleg. XLIV ff. — Über Sedulius handeln J. Huemer, De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio, Vindob. 1878, 8°. C. L. Leimbach, Patristische Studien. 1. Caelius Sedulius und sein Carmen paschale (Progr.), Goslar 1879, 8°. J. Looshorn, Cölius Sedulius und seine Werke: Zeitschrift f. kath. Theol. 4 (1880) 74—89. Zu dem Paschale carmen im besondern vgl. Th. Mayr, Studien zu dem Paschale carmen des christlichen Dichters Sedulius (Inaug.-Diss.), Augsburg 1916, 8°. C. Weyman, Vermischte Bemerkungen zu lateinischen Dichtungen: Münchener Museum f. Philol. usw. 3 (1917) 183—189. Zu dem Paschale opus vgl. J. Candel, De clausulis a Sedulio in eis libris qui inscribuntur Paschale opus adhibitis, Tolosae 1904, 8°. Zu dem Hymnus A solis ortus cardine vgl. J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen, 2. Aufl., Paderborn 1881, 337—385.

Der angebliche Dichter Amoenus „verflüchtigt sich in ein Nichts". Die ihm beigelegten Gedichte (bei Migne, PP. Lat. 61, 1075—1082) sind nachweislich samt und sonders fremdes Eigentum. Über das einzelne siehe Teuffel, Gesch. der Röm. Lit. 3, 6. Aufl., Leipzig 1913, 464.

Dagegen mag Bischof Achilleus von Spoleto, zu Anfang des 5. Jahrhunderts, in den Kreis der Dichter aufgenommen werden. Er hat um 415 am Treppengang der Peterskirche bei Spoleto eine 19 Distichen zählende Inschrift anbringen lassen, laut welcher in dieser Kirche Stückchen der zu Rom aufbewahrten Kette des hl. Petrus niedergelegt wurden, weshalb dieselbe als „Petri sedes" zu betrachten sei. Petrus aber sei der Fels, auf den der Herr seine Kirche gegründet, der Schiedsrichter auf Erden und Türhüter im Himmel, „arbiter in terris, ianitor in superis". Der Text der Inschrift bei J. B. de Rossi, Inscriptiones christianae Urbis Romae 2, 1, Romae 1888, 113 f. Vgl. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1, Freiburg i. Br. 1901, 172.

6. Paulinus von Pella. — Paulinus von Pella hat eine Autobiographie in 616 Hexametern mit einer kurzen Vorrede in Prosa hinterlassen. In der einzigen noch vorliegenden Handschrift, aus dem 9. Jahrhundert, lautet der Titel: „Eucharisticos Deo sub ephemeridis meae textu", d. i. „Dankgebet zu Gott mit Beschreibung meines Lebensganges"[1]. Erinnert das Wort „Eucharisticos" (sc. λόγος) an die „Con-

[1] Vgl. die Praef.: „eucharisticon ipsi Deo opusculum sub ephemeridis meae relatione contexerem."

fessiones" oder Lobpreisungen Augustins, so sind doch keine zuverlässigen Anzeichen einer Berücksichtigung des augustinischen Werkes wahrzunehmen [1], wiewohl Paulinus allerdings ältere Autobiographien im Auge gehabt hat. „Ich weiß", hebt er seine Vorrede an, „daß einige berühmte Männer (quosdam illustrium virorum) im Glanze ihrer Größe zur Verewigung ihres Ruhmes selbstverfaßte Tagebücher ihrer Taten der Nachwelt überliefert haben. Mich, der ich dem hervorragenden Verdienst dieser Männer mindestens ebenso fern stehe wie der Zeit ihres Lebens, mich hat fürwahr nicht die gleiche Absicht zur Abfassung eines Büchleins von ungefähr demselben Inhalt veranlaßt, da ich weder so glänzende Taten aufzuweisen habe, daß sie mir irgend welchen Ruhm eintragen könnten, noch auch zu meiner sprachlichen Fertigkeit so viel Zutrauen besitze, daß ich den Werken irgend eines Schriftstellers nachzueifern mich erkühnen dürfte." Sein Büchlein wolle nur dem Danke seines Herzens gegen Gott Worte leihen. „Ich bin mir wohl bewußt, daß es ein Beweis der gütigen Barmherzigkeit Gottes war, wenn ich die zeitlichen Freuden, die dem Menschengeschlecht verstattet sind, in meinen früheren Jahren nicht entbehrt habe, und daß in meinem späteren Leben wiederum Gottes Vorsehung mir zum Heile diente, wenn sie mich mit unablässigen Widerwärtigkeiten heimsuchte und prüfte und mich so deutlich erkennen ließ, daß ich weder eines gegenwärtigen Glückes mich rückhaltlos freuen dürfe, weil ich wußte, daß ich es wieder verlieren könne, noch auch ein Unglück mir allzusehr zu Herzen nehmen solle, weil ich erfahren, daß Gottes Barmherzigkeit wieder Hilfe bringen könne."

Dann wendet er sich zur Schilderung seines wechselvollen Lebenslaufes. Im Jahre 376 zu Pella in Macedonien als Sohn des Vicarius von Macedonien, Hesperius, geboren, kam Paulinus schon in seinem dritten Lebensjahre nach Bordeaux in das Haus seines Großvaters, des Dichters Ausonius, der damals, 379, gerade Konsul war. Er erhielt eine treffliche Erziehung, fand jedoch für seine Neigung zu frommer Abgeschiedenheit bei den Eltern kein Verständnis. Eine Krankheit zwang ihn, seine Studien zu unterbrechen, und dem Rat der Ärzte folgend, gab er sich nunmehr dem Vergnügen, der Jagd und dem Ballspiel hin, hielt sich indessen auch nicht frei von Ausschweifungen. 20 Jahre alt, heiratete er auf den Wunsch der Eltern die Tochter einer alten und angesehenen Familie, wußte auf ihren verwahrlosten Liegenschaften wieder Ordnung zu schaffen und verlebte fortan als reicher Gutsherr glückliche Tage. In seinem 30. Jahre aber brachen die Barbaren in das Land ein, der Tod entriß ihm den geliebten Vater, Erbstreitigkeiten entzweiten ihm den Bruder. Einige Jahre später ward er durch die Goten seiner Güter beraubt und mußte nach Vasatä,

---

[1] Anders Misch, Gesch. der Autobiographie 1, 451 A. 1.

dem heutigen Bazas, dem Stammsitz seiner Ahnen, flüchten, wo er in die Wirren eines Sklavenaufstandes geriet. Nur mit Mühe konnte er sein Leben retten. Der Plan, sich nach Illyrien auf die mütterlichen Erbgüter zurückzuziehen, scheiterte an dem Widerspruch seiner Frau. Auch die Absicht, der Welt Lebewohl zu sagen und Mönch zu werden, mußte er aus Rücksicht auf seine Familie aufgeben. Doch widmete er sich religiösen Übungen und theologischen Studien, wandelte auch eine Zeit lang in den Bahnen falscher Lehren (vias per dogmata prava, V. 472), fand aber in seinem 45. Lebensjahre wieder den Weg zu den „heiligen Altären Christi“ und empfing zu Ostern frohlockend „die Sakramente“ (tua gaudens sacramenta recepi, V. 477). Das Maß seiner Leiden war indessen noch nicht voll. Todesfälle in der nächsten Umgebung ließen ihn mehr und mehr vereinsamen, seine beiden Söhne kehrten ihm den Rücken, ganz verlassen und verarmt wandte er sich nach Marseille, wo ihm noch ein kleines Besitztum verblieben war. Auch dorthin folgte ihm das Unglück. Ohne Heim und ohne Mittel mußte er sich nach Bordeaux zurückbegeben, um dort von der Gnade Fremder sein Leben zu fristen, bis eine unerhoffte Geldsendung aus Marseille ihn in den Stand setzte, „neue Kränkungen seines Ehrgefühls sich zu ersparen“ (vitare nova cari mihi damna pudoris, V. 581). In dieser glücklichen Lage hat er, ein Greis von 83 Jahren, 459 sein Dankgebet niedergeschrieben.

Die Hexameter hinken. Prosodie und Metrik werden oft vernachlässigt. Es fehlt Paulinus an technischer Schulung, obwohl man außer Vergil auch Ausonius, Paulinus von Nola und Claudius Marius Victor als seine Lehrmeister bezeichnen zu dürfen glaubt. Dennoch fesselt das anspruchslose Gedicht bis zum Schluß. Es ist der unmittelbare, lautere Wahrheit atmende Erguß eines kindlich-frommen Sinnes. Ein Vergleich mit dem hohlen Phrasenschwall mancher zeitgenössischen Dichtungen aus heidnischer und aus christlicher Feder hat sich den Literarhistorikern immer wieder aufgedrängt.

Herausgegeben ward das Gedicht schon durch M. de la Bigne, den Vater der ersten großen „Bibliotheca Patrum“, Paris 1579 und wiederum 1589. Die von ihm benutzte Handschrift ist abhanden gekommen. Neue Ausgaben besorgten, ohne handschriftliche Hilfsmittel, Chr. Daumius, Leipzig 1681 und wiederum 1686, und L. Leipziger, Breslau 1858. Bei Migne hat das Gedicht keine Aufnahme gefunden. Die erste kritische Ausgabe lieferte, auf Grund eines cod. Bernensis saec. IX, W. Brandes im Corpus script. eccles. lat. 16, Vindob. 1888, 263—334. Vgl. J. Rocafort, De Paulini Pellaei vita et carmine (Thesis), Bordeaux 1890, 8°. Ders., Un type gallo-romain. Paulin de Pella (mit französischer Übersetzung des Gedichts), Paris 1896, 8°. L. Devogel, Étude sur la latinité et le style de Paulin de Pella: Revue de l'Université de Bruxelles 3 (1897/1898) 443—451 515—539. G. Funaioli, De Paulini Pellaei carminis „Eucharisticos“ fontibus: Le Musée Belge 9 (1905) 159—179. G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, Leipzig 1907, 445—451. L. Niedermeier, Untersuchungen über die antike poetische Autobiographie (Inaug.-Diss.), München 1919, 40—44.

7. Paulinus von Périgueux. — Weniger Anziehungskraft eignet dem großen Epos des Paulinus von Petricordia, Périgueux, über das Leben und die Wunder des hl. Martinus von Tours. „Paulinus Petricordiae“ wird der Verfasser in den Handschriften genannt[1], während über den Umständen seines Lebens Dunkel ruht. Die Vermutung, er sei Bischof gewesen, ist unbegründet[2]. Seine Lebenszeit ist dadurch festgelegt, daß die Anregung zu einigen seiner Dichtungen von Erzbischof Perpetuus von Tours ausging, welcher etwa 461—491 den Hirtenstab geführt hat[3].

Das Epos über den hl. Martinus besteht aus sechs Büchern und zerfällt in drei Teile. Die drei ersten Bücher (386, 726, 458 Hexameter) bieten eine metrische Bearbeitung der „Vita S. Martini“ des Sulpicius Severus. Der Inhalt wird getreu und unverändert wiedergegeben, zugleich aber lang und breit ausgemalt, in der Absicht, den Helden, den hl. Martinus, in helleres Licht zu rücken. Diese drei Bücher waren bereits fertiggestellt, als dem Verfasser neues Quellenmaterial in die Hand kam, welches seinen Eifer wieder anfachte: die zwei „Dialogi“, welche Sulpicius Severus der „Vita S. Martini“ als Nachträge hatte folgen lassen. Sie bilden die Vorlage der Bücher 4 und 5 des Epos (673 und 873 Hexameter). Zu Eingang dieses zweiten Teiles wird hervorgehoben, daß das Wort des Sulpicius, „durch das Metrum erweicht“, notwendig an Kraft verliere, weshalb nicht mehr das reine, sondern nur bereits „getrübtes“ Wasser dargereicht werden könne. Im sechsten Buch endlich (506 Hexameter) wird laut einem Prolog in Prosa[4] eine dritte, inzwischen zu Grunde gegangene Quellenschrift „transskribiert“, nämlich ein von Perpetuus von Tours verfaßter und mit der Bitte um Versifizierung Paulinus zugesandter Bericht über Wunder, welche sich am Grabe des hl. Martinus zu Tours ereignet hatten.

Das Werk ist also mit Unterbrechungen ausgearbeitet und wohl auch abschnittweise der Öffentlichkeit übergeben worden. Die Bitte

---

[1] Siehe Petschenigs Ausgabe des Epos im Corpus script. eccles. lat. 16, Vindob. 1888, 13 19. Gregor von Tours, De virtutibus S. Martini 1, 2 (ed. Krusch 586) und spätere Autoren verwechseln Paulinus von Petricordia mit Paulinus von Nola.

[2] Man stützte diese Vermutung auf die Worte Paulins in einem Schreiben an Perpetuus von Tours bei Petschenig a. a. O. 161: „per Domnissimum meum diaconum, sicut praecepisti, emisi“ (so Huber, Die poetische Bearbeitung der „Vita S. Martini“ des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux, Kempten 1901, 10; Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, 377). Auf einen Bischof aber würde hier nur dann hingedeutet sein, wenn es hieße: „per diaconum meum Domnissimum“. Auch ist von einem Bischof Paulinus von Périgueux im 5. Jahrhundert nichts bekannt. Vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 2², Paris 1910, 87 f.

[3] Duchesne a. a. O. 2², 304.

[4] Dieser nur durch einen cod. Reginensis saec. IX—X überlieferte Prolog ist erst durch die Ausgabe Petschenigs 17 f. bekannt geworden.

des Perpetuus, seinen Bericht in Hexameter umzukleiden, setzt voraus, daß er die früheren Bücher des Werkes gekannt oder doch von dem Unternehmen des Dichters Kunde erhalten hat. Vielleicht ist sogar Perpetuus erst durch die Rücksicht auf das Werk des Paulinus zur Abfassung seines Wunderberichts veranlaßt worden. Die Entstehungszeit des Epos pflegt mit Recht auf um 470 bestimmt zu werden. Das sechste und letzte Buch verweist einerseits auf den Sieg des römischen Heerführers Ägidius über die Goten bei Arles im Jahre 459 (V, 111 ff.) und hat anderseits um 472 Perpetuus fertig vorgelegen[1].

Der Erzbischof war mit der Versifizierung seines Berichts recht zufrieden. Er sprach Paulinus seine Anerkennung aus und ersuchte ihn zugleich um eine metrische Inschrift für die neue Martinus-Basilika, welche er zu Tours erbaute und 473 vollendete[2]. Paulinus schickte 25 Hexameter, welche zum Vertrauen auf den „eximius patronus" Martinus ermuntern, in den Handschriften „versus Paulini de orantibus" betitelt. Er fügte außerdem noch „versus Paulini de visitatione nepotuli sui" bei, 80 Hexameter, welche von einem neuen Wunder des hl. Martinus erzählen. Ein kranker Enkel des Dichters und dessen gleichfalls erkrankte Frau waren durch Auflegung des erwähnten Wunderberichts des Perpetuus, welcher schweißtreibend wirkte, gesund geworden.

Die Darstellung Paulins leidet an Weitschweifigkeit, hält sich jedoch frei von Schwulst. Vergil, Ovid, Juvencus und Sedulius haben auf seinen Ausdruck eingewirkt. Den Reim hat er noch reichlicher angewandt als Orientius. Störend ist die häufige Wiederholung von Satz- und Versteilen.

Die genannten Gedichte sind in Verbindung miteinander zuerst herausgegeben worden durch Fr. Juretus, Paris 1589. Ein Abdruck dieser „editio princeps" bei Migne, PP. Lat. 61, 1009—1076. Weitere Ausgaben lieferten Chr. Daumius, Leipzig 1681 und wiederum 1686, sowie E. F. Corpet, Paris 1852. Eine kritische Ausgabe von M. Petschenig, welche den Text wesentlich verbesserte, erschien im Corpus script. eccles. lat. 16, Vindob. 1888, 1—190. Vgl. J. M. Drevon, De Paulini Petrocorii vita et scriptis, quid ad litteras praesertim christianas contulerit legenda S. Martini (Thesis), Tolosae 1889, 8°. A. Huber, Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux (Inaug.-Diss.), Kempten 1901, 8°.

Der Bericht des Erzbischofs Perpetuus von Tours über die Wunder des hl. Martinus ist, wie gesagt, verloren gegangen. Ein „Testamentum Perpetui episcopi" und ein „Epitaphium Perpetui episcopi" in 8 Distichen, beide zuerst 1661 von L. d'Achery herausgegeben, abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 58, 753 bis 756, haben sich als Fälschungen des Oratorianers Hieronymus Vignier (gest. 1661) erwiesen; siehe J. Havet in der Bibliothèque de l'École des Chartes

[1] Das ergibt sich aus dem schon zitierten Antwortschreiben des Paulinus an Perpetuus bei Petschenig 160 f.

[2] Über das Datum siehe Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. 16, Paris 1712, 404 773.

46 (1885) 205—224. Ein Brief des Apollinaris Sidonius an Perpetuus steht in der Briefsammlung des ersteren, 7, 9, ed. Luetjohann 112—117. In einem andern Briefe, 4, 18, ed. Luetjohann 68—70, teilt Sidonius eine metrische Inschrift mit, welche er auf Ersuchen des Perpetuus für die neue Martinus-Basilika verfaßte.

8. Apollinaris Sidonius. — Apollinaris Sidonius, mit seinem vollen Namen Cajus Sollius Modestus Apollinaris Sidonius, entstammte einem der vornehmsten Geschlechter Galliens und ward wahrscheinlich 431 zu Lyon geboren. Schon sein Großvater Apollinaris, praefectus praetorio in Gallien, hatte sich zum Christentum bekannt. Sidonius legte den herkömmlichen Bildungsgang zurück und heiratete eine Tochter jenes Galliers Avitus, welcher sich im Juli 455 zum weströmischen Kaiser aufwarf. Am 1. Januar 456 trug Sidonius im römischen Senat einen Panegyrikus auf seinen Schwiegervater vor, wofür er durch eine Bildsäule auf dem Trajansforum, inmitten der Statuen der berühmtesten Männer, belohnt wurde. Im Herbst 456 ward Avitus durch Ricimer und Majorianus gestürzt und nach erfolglosem Widerstand mußte auch der gallische Adel sich Majorianus unterwerfen. Ende 458 feierte Sidonius zu Lyon den siegreichen Gegner durch einen Panegyrikus, und seitdem scheint er sich der besondern Gunst des neuen Kaisers erfreut zu haben. Nach der Ermordung Majorians und seines Nachfolgers Severus ward 467 Anthemius zum weströmischen Kaiser erhoben, und als Sidonius nun auch Anthemius am 1. Januar 468 zu Rom mit einem Panegyrikus huldigte, wurde er zum Präfekten der Stadt Rom ernannt. Bald darauf aber, 469 oder 470, wurde er, unverhofft und widerstrebend, zum Bischof der „urbs Arverna“, des heutigen Clermont-Ferrand, erwählt und damit zugleich zum politischen Haupte der Auvergne, welche damals durch den Westgotenkönig Eurich bedroht ward. Nach heldenmütiger Gegenwehr fiel Clermont-Ferrand 474 in Eurichs Hände, und Sidonius mußte ins Exil und ins Gefängnis wandern. Doch ward er schon bald wieder in Freiheit gesetzt, erhielt aber erst nach längerer Zeit die Erlaubnis, auf seinen Bischofssitz zurückzukehren. Er starb, wie es scheint, 489, in weitem Umkreis hochverehrt und tiefbetrauert[1].

Die schriftstellerische Tätigkeit des merkwürdigen Mannes hat zwei Perioden durchlaufen. In der ersten Periode hat sie sich, soweit unsre Nachrichten reichen, ausschließlich in gebundener Rede bewegt. Die umfangreichsten und wohl auch die bedeutendsten unter den 24 noch

---

[1] Über das Datum des Todes vgl. Allard, St. Sidoine Apollinaire, Paris 1910, 204. Von der Trauer der Gemeinde erzählt Gregor von Tours, Hist. Franc. 2, 23; ed. Arndt 85. Der Fortsetzer des Gennadius (De vir. ill. 92) beschließt seine Notiz über Sidonius mit den Worten: „Verum in christiano vigore pollens etiam inter barbarae ferocitatis duritiem, quae eo tempore Gallos oppresserat, catholicus pater et doctor habetur insignis.“

erhaltenen „Carmina" sind die drei vorhin genannten, in Hexameter gefaßten Lobreden auf Avitus, Majorianus und Anthemius. Sie bilden in Verbindung mit verschiedenen Begleitschreiben im elegischen Versmaß die Nummern 1—8 der Liedersammlung. Die Nummern 9—23 sind teils Epithalamien oder Hochzeitsgedichte, teils Beschreibungen oder Verherrlichungen von Örtlichkeiten, teils Bitten und Danksagungen sowie sonstige Gelegenheitsgedichte. Ein Eingehen auf das Einzelne ist hier nicht am Platze. Die ganze Sammlung trägt nicht nur inhaltlich rein weltlichen Charakter, sondern zeigt überdies in ihrer Form, insbesondere in der Fülle mythologischer Bilder, ein geradezu heidnisches Gepräge. Claudius Claudianus, Statius und Vergil sind es, welche Sidonius sich zu Vorbildern genommen, ohne seinerseits ein höheres Ziel zu kennen als Phrasenpomp, möglichst gesuchte Ausdrucksweise und Häufung rhetorischer, dialektischer und metrischer Kunststücke.

Mit der Annahme der Bischofswahl, welche seinem Leben eine Wende gab, lenkte Sidonius auch sein literarisches Wirken in neue Bahnen. Die Poesie, wie er sie bisher gepflegt, schien auch ihm mit der Würde des geistlichen Standes unverträglich zu sein[1], und er wandte sich nunmehr, in die Fußstapfen eines Symmachus und Plinius tretend, der Epistolographie zu. Einzeln oder in kleineren Gruppen veröffentlichte er seit 469 nach und nach neun Bücher Briefe, anfangs Briefe, welche vorher an die Adressaten abgesandt worden waren, später auch Briefe, welche nur für die Sammlung zum Zweck der Veröffentlichung geschrieben wurden. Die früheren Briefe sind Empfehlungs- und Gratulationsschreiben, Todesanzeigen, Geschäftsbriefe u. dgl. Die späteren sind teils durch den Wunsch des Verfassers, bestimmte Gegenstände oder Persönlichkeiten vor der Öffentlichkeit zu besprechen, veranlaßt, teils durch Bitten oder Beschwerden von Freunden und Bekannten, welche auch einen Platz unter den Empfängern von Sidonius-Briefen erhalten wollten, teils endlich durch die Rücksicht auf die Briefsammlung des Plinius, welche neun Bücher zählte. Gar manche Briefe sind förmliche Lobreden auf den Adressaten oder einen andern. Die zwölf Briefe des sechsten Buches wenden sich sämtlich an Bischöfe. Theologische Themata kommen nicht zur Sprache: „spiritales quaestiones", wird einmal bemerkt, sollten vielmehr den „sacerdotes fide clari" vorgelegt werden[2]. Der Poesie hingegen hat auch der Bischof Sidonius doch nicht ganz entsagen können. Nicht wenigen Briefen sind Gedichte eingefügt, die freilich wenigstens teilweise nicht weltlichen, sondern geistlichen Charakters sind, Inschriften für neuerbaute

[1] Ep. 9, 12, 1: „Ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio renuntiavi". Vgl. das Gedicht in dem Briefe 9, 16, V. 55 f.: „Clerico ne quid maculet rigorem fama poetae".

[2] Ep. 4, 17, 3.

Kirchen, Epitaphien auf fromme Christen usw. „Sunt omnes loquacissimae“, sagt Sidonius selbst von seinen Briefen [1]. Wiewohl indessen wortreich und gedankenarm, wie die Gedichte, sind die Briefe als reiches kulturgeschichtliches Zeitgemälde von großem und vielseitigem Interesse.

In seinem letzten Briefe, in welchem er eine Übersicht über seinen Lebenslauf und seine schriftstellerische Tätigkeit gibt, spricht Sidonius die Absicht aus, „die Märtyrer“ in Hymnen zu besingen, an erster Stelle den Märtyrerbischof Saturninus von Toulouse [2]. Dieser Plan ist, soviel wir wissen, nicht mehr zur Ausführung gelangt.

Ein paar andere Arbeiten, deren die Briefe gedenken, sind abhanden gekommen. Nach einer allerdings dunklen Andeutung hat Sidonius eine lateinische Übersetzung des Apollonius-Romans des Flavius Philostratus, welche von anderer Hand hergestellt und von wieder anderer Hand verbessert worden war, einer neuen Durchsicht unterzogen [3]. Sonst ist von dieser Übersetzung nichts bekannt. Was unter den „contestatiunculae“ zu verstehen sei, welche Sidonius diktierte und dem Bischof Megethius übersandte [4], ist zweifelhaft. Früher hat man gern an „Meßpräfationen“ gedacht, in neuerer Zeit meist an „Predigten“ [5]. Die letztere Deutung darf darauf verweisen, daß Sidonius dem Erzbischof Perpetuus von Tours eine „contio“ übersandte, eine Rede, welche er laut dem Begleitschreiben auch diktiert und in der Kirche zu Biturigae (Bourges) vorgetragen hatte [6]. Gleichwohl aber scheint der Gebrauch des Wortes „contestatio“ die Übersetzung „Meßpräfationen“ oder allgemeiner „Meßgebete“ zu verlangen [7], und es will auch beachtet sein, daß Gregor von Tours berichtet, er habe „aus den von Sidonius verfaßten ‚missae‘ ein Buch zusammengestellt“ [8] oder eine Sammlung der von Sidonius verfaßten „missae“ veranstaltet. Diese Sammlung ist zwar auch verloren gegangen, kann aber nach dem Zusammenhang der Mitteilung Gregors und nach seiner sonstigen Verwendung des Terminus missa kaum etwas anderes gewesen sein als eine Sammlung von Meßgebeten.

Eine treffliche Ausgabe der Schriften des Sidonius verdanken wir Luetjohann: Gai Sollii Apollinaris Sidonii epistulae et carmina. rec. et emend.

---

[1] Ep. 9, 11, 9. [2] Siehe das Gedicht in dem Briefe 9, 16, V. 61 ff.

[3] Ep. 8, 3, 1. Vgl. Mommsen in Luetjohanns Ausgabe des Sidonius, Berlin 1887, 420.

[4] Ep. 7, 3, 1: „contestatiunculas quas ipse dictavi“.

[5] Für Meßpräfationen entschied sich auch Tillemont, Mémoires 16, Paris 1712 277; für Predigten Mommsen bei Luetjohann a. a. O. Praef. XLIX.

[6] Ep. 7, 9, 1 ff. Vgl. über diese Rede Allard a. a. O. 137 ff.

[7] Vgl. Du Cange, Gloss. med. et inf. latinitatis, s. v. contestatio.

[8] Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 22: „in praefatione libri, quem de missis ab eo compositis coniunximus“. Über „missa“ bei Gregor vgl. Krusch in der Ausgabe Gregors von Arndt und Krusch, Hannover 1884—1885, 953.

Chr. Luetjohann, Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 8. Berol. 1887. Nach Luetjohanns vorzeitigem Tode (8. April 1884) haben Fr. Leo und Th. Mommsen die Bearbeitung des Textes zu Ende geführt. Zur Kritik dieser Ausgabe vgl. A. Engelbrecht in der Zeitschrift f. die österreich. Gymnasien 41 (1890) 481 bis 497 677—699. Über eine von Luetjohann nicht benützte Handschrift handelt M. C. Burke, De Apollinaris Sidonii codice nondum tractato Remensi bibl. civ. 423 (Diss. inaug.), Monachii 1911. 8°. Eine willkommene kleinere Ausgabe besorgte P. Mohr, Leipzig 1895 (Bibl. Teubneriana). Bei Migne, PP. Lat. 58, ist J. Sirmonds Ausgabe, Paris 1614 und wiederum 1652, abgedruckt. Die erste Ausgabe hatte E. Vinetus, Lyon 1552, geliefert. — Über Sprache und Stil handeln M. Mueller, De Apollinaris Sidonii latinitate (Diss. inaug.), Halis Sax. 1888. 8°. E. Grupe, Zur Sprache des Apollinaris Sidonius (Progr.), Zabern 1892. 4°; vgl. Grupe in Luetjohanns Ausgabe 448—484: „Index verborum et locutionum". A. Engelbrecht, Beiträge zum lateinischen Lexikon aus Sidonius: Wiener Studien 20 (1898) 293—308. Über Vorbilder siehe E. Geisler, De Apollinaris Sidonii studiis (Diss. inaug.), Vratisl. 1885. 8°; vgl. Geisler in Luetjohanns Ausgabe 351—416: „Loci similes auctorum Sidonio anteriorum." H. Peter, Der Brief in der Römischen Literatur (Abhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss., Philol.-hist. Kl., 20, 3), Leipzig 1901, 150 bis 158. M. Schuster, De C. Solii Apollinaris Sidonii imitationibus studiisque Horatianis (2 Programme), Mährisch-Ostrau 1906. 4°. Über einen Nachahmer siehe C. Weyman, Apollinaris Sidonius und die „Miracula Sanctae Fidis": Hist. Jahrbuch 20 (1899) 55—71. — Über Leben und Wirken des Sidonius handeln G. Kaufmann, Die Werke des C. Sollius Apollinaris Sidonius als eine Quelle für die Geschichte seiner Zeit (Inaug.-Diss.), Göttingen 1864. 8°. L. A. Chaix, St. Sidoine-Apollinaire et son temps, Clermont-Ferrand 1867—1868. 2 voll., 8°. M. Büdinger, Apollinaris Sidonius als Politiker, Wien 1881. 8°. Th. Mommsen, Reden und Aufsätze, Berlin 1905, 132—143: „Apollinaris Sidonius und seine Zeit" (aus den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1885, 215 bis 223). P. Allard, St. Sidoine Apollinaire (431—489), Paris 1910 (Les Saints). — Sonstige Literatur verzeichnen Teuffel, Gesch. der röm. Lit.[6] 3, Leipzig 1913, 438 ff.; Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 43 ff.

9. Dichter aus dem Freundeskreise des Sidonius. — Sidonius ist, wie aus seinen Gedichten und deutlicher noch aus seinen Briefen zu ersehen, gewissermaßen der Mittelpunkt eines größeren Kreises von Schriftstellern und Dichtern gewesen, welche zum Teil nur den Berichten des gemeinsamen Freundes die Erhaltung ihres Namens verdanken. Vermutlich haben sie sich alle zum christlichen Glauben und zugleich auch zu jener schöngeistigen Literaturströmung bekannt, welche lediglich die Form im Auge hatte und mit der Kunst antiker Muster wetteifern wollte. Die Leistungen der Dichter aber sind trotz der gespreizten Lobeshymnen des Berichterstatters in manchen Fällen wohl nicht hinausgegangen über metrische Episteln oder sonstige Spielereien und Stilübungen. Hier mögen folgende dieser Dichter genannt werden.

a) Einem verstorbenen Rhetor Victorius widmet Sidonius Ep. 5, 21 die Worte: „Vir, ut egregius, sic undecumque doctissimus, cum cetera potenter, tum potentissime condidit versus." Erwähnt wird Victorius auch Ep. 5, 10, 3. Im übrigen ist er unbekannt. Eine Identifizierung mit Claudius Marius Victor,

dem Verfasser der „Alethia" (Abs. 3), oder mit dem Aquitanier Victorius, dem Verfasser der Ostertafel (oben S. 541), ist in keiner Weise nahegelegt. Vgl. Hist. lit. de la France 2, Paris 1735, 427.

b) Näheres erfahren wir über den Rhetor Lampridius von Bordeaux. An ihn ist Ep. 8, 9 gerichtet, und Ep. 8, 11 wird ihm ein längerer Nachruf auf das Grab gelegt. Seine Reden, heißt es hier, waren eindrucksvoll, abgerundet und wohl geordnet, seine Verse behandelten die verschiedensten Themata und bewegten sich in allen möglichen Metren. Er schwang sich zu den Höhen eines Horaz und Pindar auf. Traurig war sein Ende. In seinem eigenen Hause ward er durch Sklavenhand erdrosselt, vielleicht, meint Sidonius, zur Strafe dafür, daß er sich, unter Mißachtung der „catholicae fidei regulae", durch afrikanische Astrologen Jahr und Monat und Tag seines Todes hatte vorausbestimmen lassen. Genannt wird Lampridius auch Ep. 9, 13 (zweimal) sowie schon Carm. 9, 314. Irgend eine sonstige Nachricht über ihn liegt nicht vor. Vgl. Hist. lit. de la France 2, 494—497.

c) Den Namen Leos von Narbonne, des Geheimsekretärs des Westgotenkönigs Eurich, kennen auch anderweitige Quellen. Von seiner literarischen Tätigkeit aber weiß nur Sidonius. Der zweite der beiden Briefe an Leo, Ep. 4, 22 und Ep. 8, 3, preist seine Dichtungen und die von ihm für König Eurich verfaßten Reden und Manifeste. Das Gedicht in Ep. 9, 13 (V. 20) nennt Leo den König des kastalischen Chores (rex Castalii chori) oder den Fürsten der ganzen Dichterrunde; vgl. das Gedicht in Ep. 9, 15 (V. 20). Auch drei „Carmina" (9, 14, 23) hatten schon Leos gedacht; das letzte derselben (23, 446 ff.) meinte, wenn Leo als Rechtslehrer auftrete, würde Appius Claudius sich freiwillig zurückziehen, und wenn Leo seine epischen, lyrischen und satirischen Poesien vortrage, mache er Horaz verstummen. Vgl. Hist. lit. de la France 2, 627—632.

d) Von dem Dichter Secundinus gibt wiederum nur Sidonius Kunde. In einem Briefe an ihn, Ep. 5, 8, wird seine Fertigkeit in Hochzeitsliedern und in poetischen Beschreibungen königlicher Jagden gerühmt. Laut Ep. 2, 10, 3 hat er aber auch für die von Bischof Patiens von Lyon erbaute Basilika eine Inschrift in Hexametern geliefert. Mit Unrecht hat man in diesem Dichter Secundinus den gleichnamigen Verfasser des Hymnus auf den hl. Patricius (§ 81, 1) wiederfinden wollen (so Manitius, Gesch. der christl.-latein. Poesie, Stuttgart 1891, 238 f.; Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 57). Abgesehen davon, daß er später lebte und nicht Bischof war, wie jener Namensgenosse, hat der Freund des Sidonius jedenfalls keinen Hymnus geschrieben, welcher sich über alle Forderungen der Metrik hinwegsetzt. Vgl. Hist. lit. de la France 2, 502 f.

e) Ein Kleriker, sehr wahrscheinlich Presbyter, Constantius von Lyon, hat die Anregung zur Veröffentlichung der Briefe des Sidonius gegeben, und ihm sind die acht ersten Bücher der Sammlung gewidmet. Vier dieser Bücher enthalten auch je einen Brief an Constantius (1, 1; 3, 2; 7, 18; 8, 16). Einem andern Briefe, Ep. 2, 10, ist zu entnehmen, daß Constantius, ebenso wie Secundinus (d), für die Basilika des Bischofs Patiens eine Inschrift in Hexametern gefertigt hat. Wenngleich er indessen aus diesem Anlaß, ebenso wie Secundinus, das Prädikat eines „eminens poeta" erhält, so ist es doch sehr zweifelhaft, ob er irgendwelche weitere Dichtungen hinterlassen hat. Höchstwahrscheinlich aber ist dieser Dichter Constantius identisch mit dem gleichnamigen Verfasser einer umfangreichen Lebensbeschreibung jenes Bischofs Germanus von Auxerre, welcher vermutlich am 31. Juli 448 zu Ravenna starb, nachdem er eine ungewöhnlich fruchtbare Wirksamkeit in Gallien wie in Britannien und in Italien entfaltet hatte. Dem Text der Vita sind zwei Briefe voraufgeschickt, an Bischof Patiens von Lyon und an Bischof Censurius von Auxerre; auf Veranlassung des ersteren hatte Constantius um 480 Hand ans

Werk gelegt, auf Drängen des letzteren hat er nach dem Tode des Bischofs Patiens seine Arbeit an die Öffentlichkeit treten lassen. Ohne viel Rhetorik, aber lebendig und anschaulich geschrieben und aus guten Quellen geschöpft, auf chronologische Datierung freilich oft verzichtend, ist diese „Vita" für die Kirchengeschichte Galliens und Britanniens im 5. Jahrhundert von nicht geringer Bedeutung. Zuerst in den Acta SS. Iul. 7, Antverp. 1731, 200—220 gedruckt hat sie einen kritischen Herausgeber gefunden an W. Levison in den Mon. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 7, Hannov. 1920, 225—283. Vgl. Levison, Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte: Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde 29 (1904) 95—175.

f) Ein Brief des Sidonius an Bischof **Auspicius** von Toul, Ep. 7, 10, erweist sich als ein bloßes Empfehlungsschreiben für den Überbringer. Von Poesien des Auspicius ist bei Sidonius überhaupt nicht die Rede. Ein Brief des letzteren an Arbogastes, kaiserlichen Comes zu Trier, Ep. 4, 17, aber mag in ursächlichem Zusammenhang stehen mit der durch eine Handschrift des 9. Jahrhunderts überlieferten poetischen „Epistula Auspici episcopi ecclesiae Tullensis ad Arbogastem comitem Treverorum". Arbogastes hatte um Erklärung gewisser geistlicher Schriften (paginae spiritales) gebeten. Sidonius, dem solche Aufgaben weniger entsprachen, verwies ihn an die Bischöfe Lupus von Troyes und Auspicius von Toul, „incliti Galliarum patres et protomystae". Der genannte Brief des Auspicius ist ein liebenswürdiges Mahnschreiben. An eine persönliche Begegnung, welche erst vor kurzem zu Toul stattgefunden hatte, anknüpfend, lobt und preist der Bischof zuvörderst die adelige Gesinnung des Arbogastes, welcher sich als den würdigen Sprossen erlauchter Ahnen bekunde[1], als Christ aber die heidnischen Vorfahren an Hoheit noch weit überrage. Dann warnt er vor der „radix malorum omnium", der Habgier, welcher so viele „primates saeculi" verfallen seien, und bittet Arbogastes, sobald er nur ein Tröpflein dieses Giftes in seinem Innern verspüre, dasselbe mit dem Öle der Wohltätigkeit auszuwischen, weil der Gerechte sich nicht nur nicht an fremdem Gut vergreife, sondern auch von dem eigenen Gute austeile: „Sic ab alienis abstine, ut tua sanctis tribuas." Übrigens hofft Auspicius, daß Arbogastes, dem Wunsche des Volkes entsprechend, bald den Bischofsstuhl besteigen werde, und in der Tat scheint Arbogastes, etwa um 480, Bischof von Chartres geworden zu sein[2]. Der Brief des Auspicius wird aus den Jahren 475—480 stammen.

Hat der Inhalt nichts Ungewöhnliches, so ist die Form sehr interessant. Brandes dürfte nachgewiesen haben, daß die 82 Langzeilen der Handschrift und der früheren Ausgaben des Briefes in 164 Kurzzeilen oder 41 Strophen zu zerlegen sind, weil es sich nicht um jambische Tetrameter, sondern um jambische Dimeter handelt, von welchen je vier eine Strophe bilden. Dieselben unterscheiden sich jedoch von den jambischen Dimetern der ambrosianischen Hymnen dadurch, daß sie rhythmisch, nicht metrisch gebaut sind, insofern der Versictus nicht an der langen, sondern an der betonten Silbe haftet. In 599 von 656 Hebungen fällt der Versakzent mit dem Wortakzent zusammen. Der

[1] Arbogastes war wenn nicht direkter Nachkomme, so doch Stammesgenosse des Franken Arbogastes, welcher 394 bei Aquileja an der Seite des Usurpators Eugenius gegen Theodosius d. Gr. kämpfte und nach verlorener Schlacht sich selbst den Tod gab.

[2] Vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 2², Paris 1910, 424 f. Die Bemerkung Streckers in seiner sogleich zu zitierenden Ausgabe des Briefes 617: „In nulla serie episcoporum illius temporis Arbogastis nomen invenitur", ist falsch. Es fragt sich nur, ob der als Bischof von Chartres bezeugte Arbogastes unser Arbogastes ist.

Brief gehört zu den ältesten Beispielen jener rhythmischen Poesie, welche die Gesetze der quantitierenden Metrik grundsätzlich nicht beachtet.

Neue Ausgaben des Briefes (Migne, PP. Lat. 61, 1005—1008) von W. Gundlach in den Mon. Germ. hist. Epist. 3, Berol. 1892, 135—137; von W. Brandes, Des Auspicius von Toul rhythmische Epistel an Arbogastes von Trier (Progr.), Wolfenbüttel 1905, 4°; von W. Meyer in den Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1906, 192—229; von K. Strecker in den Mon. Germ. hist. Poetae lat. med. aev. 4, 2, 1, Berol. 1914, 614—617. Brandes und andern gegenüber behauptete Meyer a. a. O., Auspicius habe nur „silbenzählende Prosa mit einer bestimmten Schlußkadenz" schreiben wollen, aber nicht mit Bewußtsein jambische Füße gebildet; vgl. auch Meyer in den genannten Nachrichten 1908, 194 ff.; 1909, 373 ff. Gegen Meyer siehe Brandes, Die Epistel des Auspicius und die Anfänge der lateinischen Rhythmik: Rhein. Mus. f. Philol. 64 (1909) 57—97. P. Maas, Kurz- und Langzeile in der Auspicianischen Strophe: Philologus 68 (1909) 157—160.

Über die ausschließlich oder doch hauptsächlich aus Sidonius bekannten Dichter Consentius, Petrus, Proculus, Severianus siehe die Hist. lit. de la France 2, Paris 1735, an den im Register bezeichneten Stellen.

10. Dracontius. — Blossius Ämilius Dracontius entstammte einer vornehmen christlichen Familie zu Karthago, machte seine grammatisch-rhetorischen Studien unter der Leitung eines angesehenen Lehrers Felicianus und widmete sich der juristischen Laufbahn. Er erlangte das Amt eines Sachwalters am Gericht des Prokonsuls zu Karthago[1]. Der Zorn des Vandalenkönigs Guntamund (484—496) zerstörte sein und der Seinigen Glück. Dracontius ward in den Kerker geworfen und mußte Hunger und Schläge erdulden. Sein Verbrechen war ein Gedicht gewesen, in welchem er einen Fremden als seinen Herrn feierte — sehr wahrscheinlich war es der byzantinische Kaiser Zeno (474—491) —, anstatt vielmehr das Lob seines vandalischen Fürstenhauses zu singen[2].

Um den König zu versöhnen, schrieb Dracontius im Kerker eine „Genugtuung", Satisfactio, welche aus 158 Distichen besteht und in zwei Teile zerfällt. Rückhaltlos seine Schuld anerkennend, bittet er in dem ersten Teil Gott, dessen Hand die Herzen der Könige lenkt, Guntamund zur Milde zu stimmen; in dem etwas längeren zweiten Teil (V. 117 ff.) wendet er sich um Hilfe flehend an den König selbst, der schon so oft Gnade geübt und die Strafe erlassen habe, wie ja auch der Löwe nur gegen den bewaffneten Feind vorgehe, den Wehrlosen aber verschone. Wolle der König sich die Barmherzigkeit Gottes

[1] In dem handschriftlichen „Explicit" hinter einem seiner Gedichte wird er „vir clarissimus et togatus fori proconsulis almae Karthaginis" geheißen". Siehe die Ausgabe der „Carmina Dracontii" von Vollmer in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 14, Berol. 1905, 148. Den Titel „vir clarissimus", unsrem Titel „Exzellenz" vergleichbar, hat Dracontius wohl nicht auf Grund seines Amtes, sondern auf Grund seiner Herkunft als Abkömmling eines senatorischen Geschlechtes geführt.

[2] Dieses Gedicht ist verloren gegangen. Siehe über dasselbe die Satisfactio V. 93 f. 105 f. Vgl. die genannte Ausgabe Vollmers a. a. O. Praef. VIII.

sichern, so möge er, der Vorschrift des Evangeliums entsprechend, dem schwer büßenden Missetäter verzeihen.

Dieses Reuegedicht blieb ohne den gewünschten Erfolg. Dracontius ließ demselben eine größere, drei Bücher umfassende Dichtung in Hexametern folgen, welche „De laudibus Dei" überschrieben und dem Preise der Güte, „pietas", Gottes gewidmet ist. Nachdem das erste Buch (754 VV.) gezeigt, wie diese Güte sich in der Schöpfung der Welt geoffenbart habe, versucht das zweite (818 VV.) auszuführen, wie dieselbe in der Erhaltung der Welt und namentlich in der Sendung Jesu Christi sich bewährte und vollendete, worauf dann das dritte Buch (755 VV.) zur Gegenliebe Gottes und zu unerschütterlichem Vertrauen ermuntert. Durch die Fülle der angezogenen Beispiele, die unablässigen Lobpreisungen Gottes und mannigfache Abschweifungen mitunter fast verschüttet, wird der einmal eingeschlagene Gedankengang doch immer wieder von neuem aufgenommen und folgerichtig festgehalten. Eine Glanzpartie des ersten Buches ist die Beschreibung des Sechstagewerks (V. 118 ff.) mit der phantasievollen Schilderung des Paradieses und der sich anschließenden Darstellung des Sündenfalls. Im zweiten Buch findet sich eine scharfe Zurückweisung des Arianismus (V. 98 ff.); Arius wird „insipiens, omnis rationis egenus" genannt; die Gottheit Christi sei durch seine und seiner Jünger Taten bewiesen. Das dritte Buch klingt aus in ein abermaliges reumütiges Schuldbekenntnis des Verfassers (V. 566 ff.) und eine Bitte an Gott um Vergebung, um Erlösung aus der Kerkerhaft und zeitliches und ewiges Wohlergehen.

Jedenfalls hat auch dieses Lehr- und Bußgedicht in die Hände Guntamunds kommen sollen, wenngleich es nicht unmittelbar an ihn gerichtet ist. Ob es mehr Eindruck gemacht hat als die „Satisfactio", bleibt dahingestellt. Aus einem späteren Gedichte aber ersehen wir, daß Dracontius nach langem schmerzlichen Harren auf die Fürsprache einflußreicher Freunde, eines gewissen Viktor und seiner Söhne, in Freiheit gesetzt worden ist[1]. Und wahrscheinlich hat er auch noch ein freilich abhanden gekommenes Lobgedicht auf Guntamunds Nachfolger Thrasamund (496–523) verfaßt[2]. Im übrigen liegt über das Leben und die Tätigkeit des Dichters nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft keine Nachricht mehr vor.

Außer der „Satisfactio" und den „Laudes Dei" besitzen wir noch eine Sammlung von kleineren und größeren Gedichten des Dracontius, welche sich „Romulea" = Romana, sc. carmina, benennt und damit auf ihren nationalen oder profanen Charakter hinweist. In der verstümmelten Gestalt, in der sie uns erhalten blieb, umfaßt diese Sammlung zehn Nummern, von welchen zwei (6 und 7) Hochzeitsgedichte

[1] Romulea 6, 36 ff.; vgl. 7, 134 ff.

[2] Über dieses Gedicht siehe die Ausgabe Vollmers Praef. vi.

sind, während die übrigen, wie „Hylae fabula“ (2), „De raptu Helenae“ (8), „Medea“ (10), ihren Stoff der Sagenwelt entnehmen, zum Teil jedoch bloße rhetorische Exerzitien oder Schuldeklamationen darstellen. Die anonym überlieferte, aber in Sprache, Stil und Metrik fast Vers für Vers die Hand des Dracontius verratende „Orestis tragoedia“, ein Epos von 974 Hexametern, dürfte ursprünglich auch zu der Sammlung der „Romulea“ gehört haben. Einige kleinere mit den „Romulea“ mehr oder weniger verwandte Stücke sind strittiger Abkunft. Die verbürgten Profangedichte verlaufen fast sämtlich in Hexametern und fallen wenigstens der überwiegenden Mehrzahl nach in die Tage vor der Gefangenschaft des Dichters. Auch von ihnen gilt, was von den Poesien des Sidonius aus seiner vorbischöflichen Lebensperiode gesagt wurde: sie könnten ebensowohl wie von einem Christen auch von einem überzeugten Heiden verfaßt sein.

Daß die „Romulea“ an dichterischem Werte hinter der „Satisfactio“ und den „Laudes Dei“ weit zurückstehen, wird von allen Kritikern bereitwilligst anerkannt. Dort hat Dracontius gespielt und getändelt, hier, wo es sich um Wiedererlangung der so heiß ersehnten Freiheit handelte, hat er sein bestes Können eingesetzt. Der besondere Reiz der christlichen Dichtungen aber liegt in der Mischung der didaktischen Tendenz mit dem subjektiven lyrischen Element. Aus dieser Mischung erwächst eine individuelle Wärme und eine anziehende Originalität. Durch die mitunter trockenen dogmatischen Darlegungen schimmert überall das eigene Erlebnis und die durch das Unglück geläuterte Persönlichkeit des Verfassers hindurch. Ohne Zweifel gehört Dracontius zu den begabteren und selbständigeren Dichtern seiner Zeit, wenngleich auch bei ihm die Nachahmung älterer Muster eine beträchtliche Rolle spielt. Reiche Belesenheit und gutes Gedächtnis geben ihm eine Fülle von Parallelen heidnischer und christlicher Vorgänger an die Hand, die er, freilich mit wechselndem Glück, seinen augenblicklichen Zwecken dienstbar zu machen versteht [1]. Aber trotz aller Anlehnung an klassische Vorbilder weisen seine Verse viele und schwere Symptome des Verfalls auf. Die Sprache ist stark entartet, und die Prosodie leidet an großer Willkür.

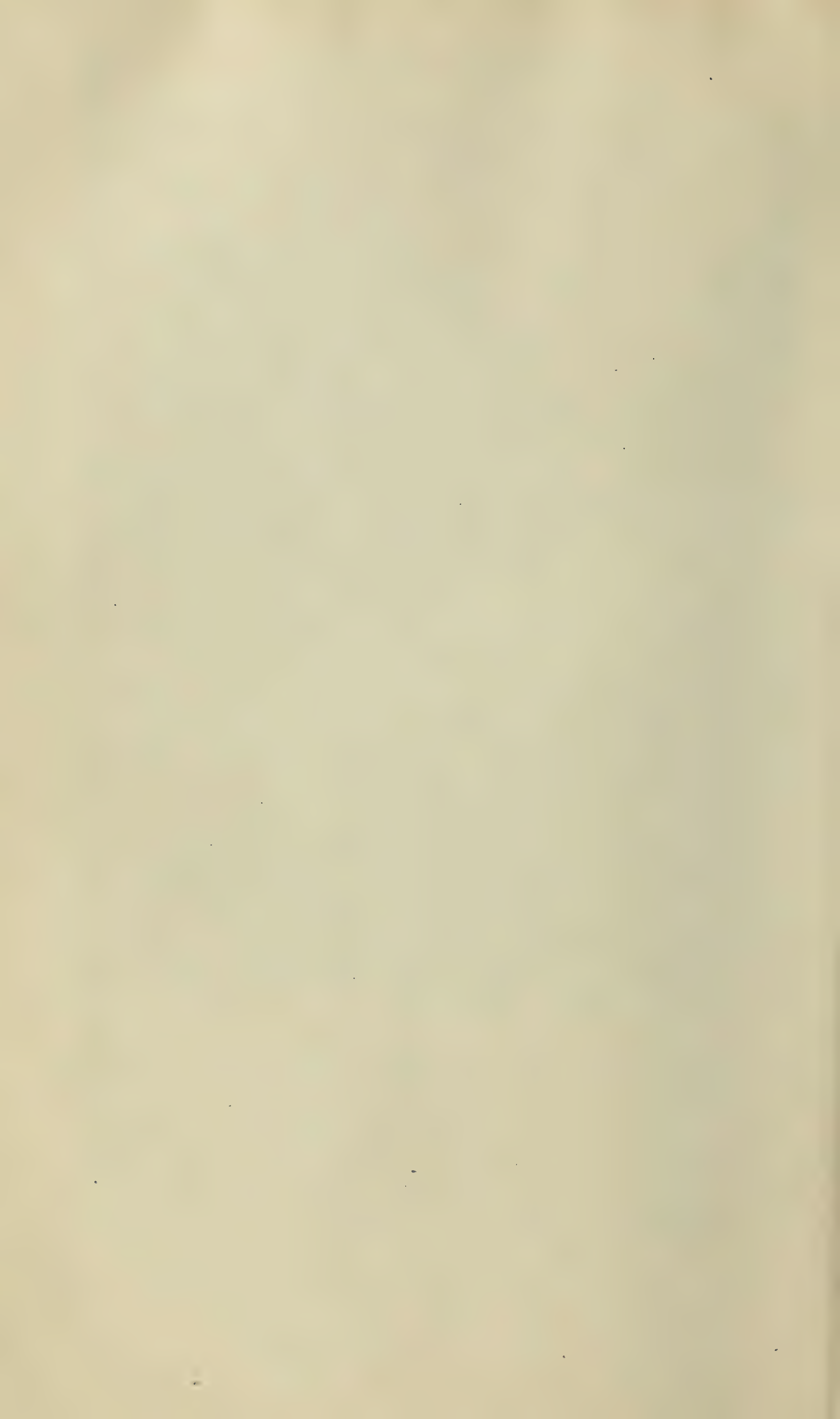
Über den beiden christlichen Dichtungen hat ein eigenartiges Geschick gewaltet. In Spanien sind zu Beginn des 7. Jahrhunderts Bruchstücke der „Satisfactio“, nämlich die Verse 1—251, und der „Laudes Dei“, nämlich Buch 1, V. 118—754, in Umlauf gewesen, und diese Texte haben das Interesse des Westgotenkönigs Chindasvinth (642—653) erregt. In seinem Auftrag hat Erzbischof Eugenius II. von Toledo (646—657), der angesehenste Dichter des damaligen Spanien, jene Fragmente einer Revision unterzogen, welche angeblich nur ästhetische Ziele verfolgte, in Wirklichkeit aber sehr tief und gewaltsam eingriff und auch von ganz falschen Voraussetzungen ausging. Das Stück der

---

[1] Vgl. die bei Vollmer dem Texte beigegebenen „notae“.

„Laudes Dei" oder das „Hexaemeron", wie er es nannte (vgl. Isid. Hisp. De vir. ill. 24), sei, glaubte Eugenius, älteren Datums als die „Satisfactio", und die letztere habe zur Erläuterung und Rechtfertigung des ersteren dienen sollen. Diese unglückliche Fragmenten-Verarbeitung hat nun aber den ursprünglichen Text der beiden Dichtungen für lange Zeit völliger Vergessenheit überantwortet. Die ältesten Drucke, seit 1560, geben nur die Arbeit des Eugenius wieder; erst der spanische Jesuit Fr. Arevalo (Rom 1791) hat die Originalfassung ans Licht gezogen. Seine Ausgabe ist bei Migne, PP. lat. 60, 679—932 abgedruckt; die Rezension des Eugenius ist in Verbindung mit andern Gedichten und Briefen des Eugenius nach der Ausgabe von Fr. A. de Lorenzana, Madrid 1782, bei Migne 87, 347—418 abgedruckt worden. Eine neue Ausgabe der zwei letzten Bücher der „Laudes Dei" lieferte C. E. Glaeser in zwei Programmen des Kgl. Friedrichsgymnasiums zu Breslau, 1843 und 1847. Wichtige Beiträge zur Handschriftenkunde und zur Texteskritik der „Laudes Dei" spendete W. Meyer, Die Berliner Centones der Laudes Dei des Dracontius: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1890, 257—296. Die „Romulea" wurden erst durch Fr. v. Duhn, Leipzig 1873, nach einer jungen Neapolitaner Handschrift herausgegeben. Eine monumentale Gesamtausgabe der „Carmina Dracontii" von Fr. Vollmer erschien in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 14, Berol. 1905; eine kleinere Gesamtausgabe von Vollmer folgte in der Bibliotheca Teubneriana, Lips. 1914 (Poetae lat. minores 5). Diese kleinere Ausgabe ist noch um ein neues Stück bereichert worden, „Incerti Aegritudo Perdicae", etwas aus der Sagenwelt. In der größeren Ausgabe hat Vollmer der Originalfassung der „Satisfactio" und der „Laudes Dei" die Fragmenten-Rezension des Eugenius gegenübergestellt und außerdem auch die sonstigen Gedichte und Briefe des Eugenius neu bearbeitet. Vgl. Vollmer, Die Gedichtsammlung des Eugenius von Toledo: Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde 26 (1901) 391—409. Eine auf Vollmers Ausgabe beruhende erschöpfende Würdigung der Fragmenten-Rezension des Eugenius bei K. Reinwald, Die Ausgabe des ersten Buches der „Laudes Dei" und der „Satisfactio" des Dracontius durch Eugenius von Toledo (Progr.), Speyer 1913, 8°. Über eine verbesserungsbedürftige Stelle der „Laudes Dei", 3, 359 ff., siehe C. Weyman im Münchener Mus. f. Philol. des Mittelalters 3 (1917) 189 f.

Über Dracontius im allgemeinen handeln Vollmer bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klassischen Altertumswissenschaft 5, 2, Stuttgart 1905, 1635 bis 1644. E. Provana, Blossio Emilio Draconzio, studio biografico e letterario: Memorie della R. Accad. delle scienze di Torino, Ser. 2, t. 62 (1912), Scienze morali etc. 23—100. Weyman, Ein römischer Dichter in Afrika zur Zeit der Vandalenherrschaft: Hist.-polit. Blätter 155 (1915) 441—459. — Literatur zu den Profangedichten, insbesondere zu der „Orestis tragoedia", ist verzeichnet bei Teuffel, Gesch. der röm. Lit.[6] 3, Leipzig 1913, 466—469; Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 58—68.



Register.

A.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

Q.

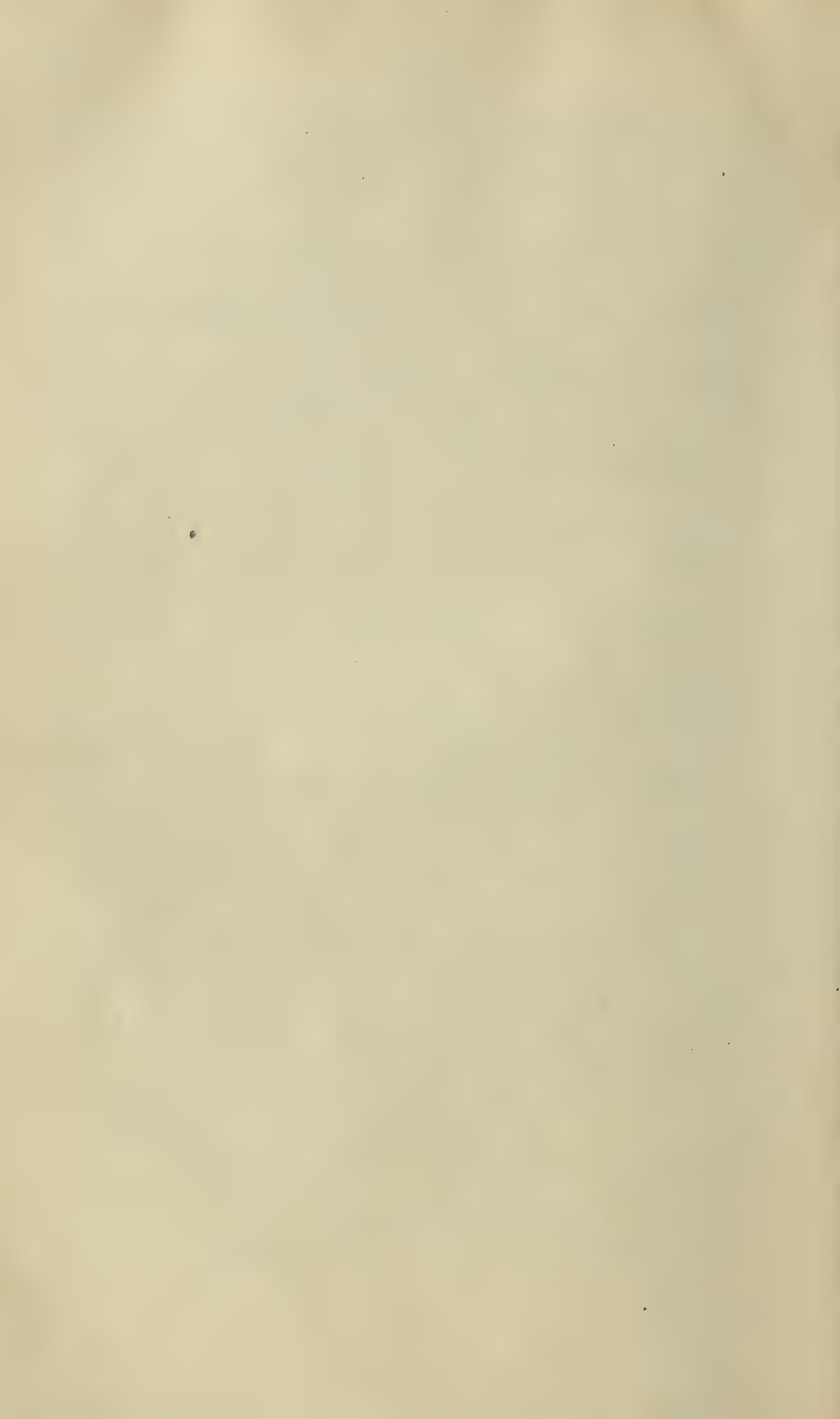
R.

S.

T.

U.

V.



OTTO BARDENHEWER

DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE
APOSTOL. PROTONOTAR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Geschichte der altkirchlichen Literatur. 6 Bde. Bisher Bd I—IV

I. Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des 2. Jahrhunderts. 2., umgearbeitete Auflage.

II. Vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts. 2., umgearbeitete Auflage.

III. Das 4. Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge. 2., unveränderte Auflage mit Nachträgen.

IV. Das 5. Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des 4. Jahrhunderts. 1. und 2. Auflage.

Patrologie. 3., großenteils neu bearbeitete Auflage. (Theologische Bibliothek)

Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Ein literargeschichtlicher Versuch.

Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.

Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Biblische Vorträge (Biblische Studien, VI, 1—2)

Inhalt: 1. Dr. Gottfried Hoberg: Über negative und positive Pentateuchkritik. 2. Franz v. Hummelauer S. J.: Zum Deuteronomium. 3. Dr. Otto Happel: Neue Beiträge zur Textgeschichte der alttestamentlichen Bücher. 4. Dr. Hubert Grimme: Durchgereimte Gedichte im Aten Testamente. 5. Johann Konrad Zenner S. J.: Davids Totenklage auf Saul und Jonathan (2 Sam. 1, 19—27). 6. M. Ueberreiter: Der altbabylonische Königsname NIT IN-ZU, seine Lesung und seine Identifizierung mit Arioch Gen. 14. 7. Dr. Carl Holzhey: Die theophoren babylonischen Eigennamen in den Keilschrifturkunden des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. in ihrem Verhältnis zur Religion der Juden. 8. Dr. Johannes Nikel: Die persischen Königsnamen in den Büchern Esra und Nehemia. 9. Dr. Sebastian Euringer: Die Bedeutung der Peschitto für die Textkritik des Hohenliedes. 10. Dr. Heinrich Herkenne: Die Textüberlieferung des Buches Sirach. 11. Dr. Valentin Weber: Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen (Gal. 2, 1—10) bis zum Apostelkonzil (Apg. 15). 12. Dr. Otto Bardenhewer: Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?

Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben (Biblische Studien, I, 1)

Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38 (Biblische Studien, X, 5)

HERDER & CO. G.M.B.H. FREIBURG IM BREISGAU

Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften. Von *Dr. Gerhard Rauschen.* 6. und 7. Auflage, neu bearbeitet von *Dr. Joseph Wittig.*

„Der beliebte Grundriß der Patrologie von Rauschen hat in Wittig einen sorgfältigen, kenntnisreichen Herausgeber und Bearbeiter erhalten. Sowohl nach der technischen als der wissenschaftlichen Seite hat die neue Auflage an Wert gewonnen, so daß der Grundriß, bei der naturgemäß seltenen Neuauflage umfangreicherer Patrologien, kaum zu entbehren ist. Besonders dankbar darf man begrüßen, daß die dogmengeschichtlichen Abschnitte erweitert und vertieft worden sind. Der Grundriß bietet daher auch dem Seelsorgpriester Anregung und Hilfe und wird vor allem ein stets mahnender Führer zur christlichen Erbweisheit der heiligen Väter sein." (Kirche und Kanzel, Paderborn 1921, Heft 3.)

„. . . . Wir deutschen Katholiken haben in diesem Abriß der Patristik von Rauschen und Wittig eine nahezu vollkommene Einführung in die Geschichte der älteren christlichen Literatur. Nicht bloß der Studierende der Theologie, und auch nicht nur der Priester, sondern vor allem auch der gebildete Laie soll sich ihrer bedienen. Sie gehört in die Bibliothek eines jeden, der auf Bildung Anspruch machen will. . . ." (Bayerischer Kurier, München 1921.)

Enchiridion Patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum Ecclesiasticorum. quos in usum scholarum collegit *M. J. Rouët de Journel S. J.* Editio quarta et quinta.

„. . . Wie der alte Denzinger uns die bedeutendsten Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, Kirch die wichtigsten Quellen für die Kirchengeschichte des christlichen Altertums bietet, so finden wir hier die hervorragendsten Vätertexte, die sich auf dogmatische Fragen beziehen, von der Didache an bis auf Johannes von Damaskus chronologisch zusammengestellt. Dieses Werk bedeutet ein gewaltiges Stück Arbeit, umsomehr als es große Schwierigkeiten bietet, aus der Unzahl derartiger Stellen gerade die beweiskräftigsten auszuwählen. . . . Die Texte sind durchwegs den zuverlässigsten Ausgaben entnommen. . . . Beigegeben ist ein chronologisches, biblisches und alphabetisches Verzeichnis. Jeder Lehrer und Hörer der Theologie wird besonders für dogmatische, aber auch biblische und patristische Fragen gern nach diesem Handbuch greifen. Es bietet aber auch eine wahre Schatzkammer für Prediger und Katecheten." (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, Salzburg.)

„Ein prächtiges, hochwillkommenes Buch, das dem Studierenden bequem die wichtigsten Texte in die Hand gibt. Die vorzügliche Auswahl ermöglicht eine allseitige Orientierung. Wer dogmengeschichtliche Studien treibt oder einen gründlichen Einblick in die Literaturgeschichte der patristischen Zeit zu gewinnen wünscht, wird dieses Werkes nicht entraten können. Die zahlreichen Indices . . . sind Glanzleistungen wissenschaftlicher Akribie und verdienen auch für sich allein schon die rückhaltloseste Anerkennung und Bewunderung . . ." (Akad. Piushefte, Paderborn.)

Gottesträger. Das Schönste aus den Kirchenvätern. Von *Dr. Alfons Heilmann.* (Bücher der Einkehr)

„Das Buch erfüllt mit einem Schlage und in feinster Weise alle unsre Wünsche, die goldenen Gedanken der Kirchenväter in einer Wiedergabe zu besitzen, die zum Lesen und Verkosten nicht nur einladet, sondern geradezu zwingt. Da ist aller Rost des Altertums verschwunden, da leuchtet und glüht es so, daß man wirklich an die ewige Jugend der Gedanken glauben kann." (Professor Dr. Jos. Wittig, Breslau.)

„. . . Was die Kirchenväter an hehren Gedanken ausgedacht haben, ist hier in einer Edelblütenlese zusammengetragen worden. Was unser ungeduldiges Herz durchpulst, alle Höhen und Tiefen der Menschenseele sind beleuchtet von der abgeklärten Weisheit der großen Männer des Frühchristentums. . . ." (Trierische Landeszeitung 1922.)

„Ein kostbares Buch, das uns hier von katholischer Seite aus beschert wurde. Ein Buch für alle diejenigen, die Sehnsucht haben nach Innenschau und religiöser Vollendung. Ambrosius, Augustinus, Basilius, Chrysostomus, Cyprian, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian und manche anderen namhaften Gotteszeugen der ersten Jahrhunderte nach Christus finden wir hier vereint mit bezeichnenden Aussprüchen aus ihren Werken. Wir freuen uns des schönen und wertvollen Buches, das Christen aller Bekenntnisse zur Erbauung warm ans Herz gelegt werden möge." (Mitteld. Zeitung, Erfurt 1922.)

HERDER & CO. G.M.B.H. FREIBURG IM BREISGAU



